

В. В. Ильин

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ПИТЕР

Москва • Санкт-Петербург • Нижний Новгород • Воронеж
Ростов-на-Дону • Екатеринбург • Самара •
Киев • Харьков • Минск

2005

ББК 88.3(0я7)
УДК 1(091)
И46

Рецензенты:

Б. Я. Пукшанский, зав. кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного горного института им. Г. В. Плеханова, доктор философских наук, профессор;

Г. Г. Филиппов, зав. кафедрой истории философии Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, кандидат философских наук, доцент.

И46 История философии: Учебник для вузов / В. Ильин. — СПб.: Питер, 2003. — 732 с: ил. — (Серия «Учебник для вузов»).

ISBN 5-318-00150-5

Данная книга представляет собой учебник по истории философии, охватывающий развитие историко-философского процесса от философии Древнего Мира до наших дней. Помимо характеристики европейской и русской традиций она рассказывает о философской мысли в Китае и Индии, об арабской и еврейской философии, равно как и о христианской мистике, и этим отличается от книг по истории философии, изданных в последние годы. На основе представленных материалов автором уже длительное время преподается курс по истории философии. Содержание учебника полностью соответствует действующим программам и образовательным стандартам. Книга может быть рекомендована студентам и аспирантам философских факультетов, и другим студентам и специалистам гуманитарного профиля.

Ильин Виктор Васильевич — доктор философских наук, почетный профессор Петербургского государственного университета путей сообщения, заслуженный работник высшей школы РФ, автор ряда известных монографий и учебных пособий по истории философии.

После крушения «мировой системы социализма» вышли в свет десятки учебников по истории философии, авторы которых пытались отойти от прежней стереотипной схемы борьбы материализма и идеализма, уделяя особое внимание идеалистическим и религиозно-идеалистическим концепциям. Таким образом, односторонний подход к историко-философскому процессу преодолен не был. В данном учебнике дается сбалансированное изложение материала, предлагается хорошо продуманный анализ различных мировоззренческих концепций и их квалифицированная оценка. Написанный понятным и интересным языком, данный учебник соответствует содержанию и требованиям образовательной программы высшей школы и может быть рекомендован как студентам и аспирантам философских факультетов, так и всем читателям, интересующимся вопросами философии

Оглавление

Предисловие - 6

Часть I. История зарубежной философии - 8

Глава 1. Философия Древнего Китая - 9

Религиозно-мифологические представления - 9

Натурфилософия - 10

Даосизм - 11

Конфуцианство - 15

Моизм - 22

Минцзя, «школа спорщиков» - 25

Фацзя (школа легистов) - 27

Вопросы для повторения - 31

Глава 2. Философия Древней Индии - 32

Веды - 32

Джайнизм - 36

Буддизм - 38

Чарвака-локаята - 43

Санхья - 45

Йога - 48

Вайшешика - 52

Ньяя - 53

Миманса - 55

Веданта - 56

Вопросы для повторения - 59

Глава 3. Античная философия - 60

Милетцы - 61

Гераклит - 63

Пифагореизм - 65

Ксенофан. Элеаты - 68

Эмпедокл - 72

Анаксагор - 73

Левкипп. Демокрит - 75

Софисты - 79

Сократ - 81

Платон - 85

Аристотель - 92

Киники - 101

Скептицизм - 103

Эпикуреизм - 104

Стоицизм - 106

Неоплатонизм - 109

Вопросы для повторения - 111

Глава 4. Философия Средневековья - 112

Формирование христианской философии - 112

Христианская философия раннего Средневековья - 124

Арабская философия средневековья - 131

Еврейская философия средневековья - 141

Философия позднего Средневековья - 146

Вопросы для повторения - 155

Глава 5. Философия эпохи Возрождения - 155

Гуманизм - 156

Натурфилософия - 166

Реформация - 172

Вопросы для повторения - 182

Глава 6. Философия Нового времени. XVII век - 182

Вопросы для повторения - 208

Глава 7. Философия XVIII века - 208

Французское Просвещение - 216

Французский материализм - 227

Вопросы для повторения - 234

Глава 8. Немецкая классическая философия - 235

Вопросы для повторения - 261

Глава 9. Философия XIX века (продолжение) - 262

Философия марксизма - 262

Позитивизм - 271

Прагматизм - 279

Иррационализм XIX — начала XX века - 283

Вопросы для повторения - 304

Глава 10. Философия XX века - 305

Неотомизм - 305

Фрейдизм - 310

Неопозитивизм - 317

Постпозитивизм - 325

Экзистенциализм - 327

Франкфуртская школа - 339

Герменевтика - 344

Структурализм - 349

Постмодернизм. Философские настроения конца века - 353

Вопросы для повторения - 360

Часть II. История русской философии - 361

Глава 11. Начала философской мысли в Киевской и Московской Руси - 362

Вопросы для повторения - 382

Глава 12. XVIII век. Становление философии как самостоятельной системы знания - 382

Вопросы для повторения - 399

Глава 13. Философская мысль первой половины XIX века. Западники и славянофилы - 400

Вопросы для повторения - 418

Глава 14. Философия революционно-демократического движения - 418

Вопросы для повторения - 443

Глава 15. Философские взгляды народников - 444

Вопросы для повторения - 461

Глава 16. Идеалистическая философия второй половины XIX века - 461

Неославянофильство - 473

Вопросы для повторения - 489

Глава 17. Философия космизма - 489

Вопросы для повторения - 496

Глава 18. Религиозно-идеалистическая философия XX века - 497

Евразийство - 498

«Новое религиозное сознание» - 500

Продолжение»философии всеединства» - 508

Интуитивизм - 515

Иррационализм - 517

Философия права - 519

Мистицизм - 523

Вопросы для повторения - 528

Глава 19. Марксистская философия в России - 529

Вопросы для повторения - 547

Список литературы - 548

Именной указатель - 553

Дорогие читатели!

Вашему вниманию предлагается книга по истории философии. Вы скажете, что по философии в последние годы издано множество книг, и будете правы. С начала так называемой перестройки и до сегодняшнего дня в России вышли в свет десятки учебников по философии (в которых обычно есть историко-философский раздел) и по истории философии.

В этих учебниках, как правило, дается более или менее полная характеристика европейской традиции, но практически не рассказывается о философской мысли в Китае и Индии, об арабской и еврейской философии, христианской философии периода патристики и христианской мистике. Но дело не только в этом. Если в сравнительно недавнем прошлом историко-философский процесс излагался в схеме борьбы материализма и идеализма, причем подчеркивалась позитивная роль материализма и негативная — идеализма, то в последние годы наметилась противоположная тенденция: в отечественных учебниках особое внимание уделяется идеалистическим и религиозно-идеалистическим концепциям при явной недооценке и даже неадекватной характеристике материалистических и диалектических идей. Это особенно заметно при изложении истории русской философии, когда много говорится о религиозно-идеалистических концепциях и недооценивается значение философии революционно-демократического движения, народников, марксистской философии в России.

Налицо односторонний подход к истории философии. И это характерно не только для отечественной, но и для зарубежной литературы по истории философии. Наблюдается также обедненное изложение материалистических концепций, неадекватное истолкование философии марксизма, отсутствие или краткие упоминания о русской философии. А если к сказанному добавить имеющиеся в учебниках предложения о возможности синтеза материализма и идеализма, науки и религии, рационализма и иррационализма и т. п., то легко представить, какие недоумения и сомнения будут появляться у читателя по мере его ознакомления со все более широким кругом учебной литературы. Об этом хорошо известно преподавателям философии в учебных заведениях.

Есть еще одно немаловажное обстоятельство. Многие учебники написаны тяжелым языком, с использованием сложной, подчас неоднозначной терминологии, с трудом воспринимаемой читателем. Разумеется, это не способствует эффективности изучения философии, особенно людьми, только начинающими осваивать данную дисциплину.

Указанные и некоторые другие обстоятельства предопределили работу над этой книгой. Она опирается и подытоживает многолетний опыт преподавания автором философии в Казанском авиационном институте, Петербургском государственном университете путей сообщения, Институте повышения квалификации при Санкт-Петербургском государственном университете. Промежуточные итоги опыта преподавания курса истории философии были отражены в серии учебных пособий (9 выпусков за 1991-2000 гг.), в учебном пособии для вузов и колледжей «Русская философия в лицах» (М.: Юность, 1997) в соавторстве и др. Эти учебные пособия оказались востребованными в среде студентов, аспирантов и преподавателей ряда вузов Санкт-Петербурга, Москвы и других городов. Идя навстречу многочисленным пожеланиям и предложениям, автор представляет на суд читателя учебник, в котором отражена более полная и детализированная историко-философского процесса.

При написании данной книги автор ставил перед собой ряд задач.

♦ Дать характеристику целостного историко-философского процесса, преодолевая европоцентрическую интенцию. Конечно, в сравнительно небольшом для такого раздела философского знания объеме книги невозможно рассказать обо всех философских учениях, дать подробное изложение концепций классиков философской мысли, однако вполне реально охарактеризовать наиболее значимые для соответствующей эпохи и последующей философской мысли и культуры концепции и идеи.

♦ Избежать предвзятой, односторонней оценки философских концепций. Сделать это не легко, поскольку у каждого автора есть свои позиции, свои теоретические убеждения и эмоциональные отношения к тем или иным философам и философским концепциям (автор не скрывает своего отношения к мистике, иррационализму, феноменологии, постмодернизму и др.), но это не

должно влиять на изложение философских концепций, раскрытие их места и роли в истории философии. Изложение истории философии должно быть сбалансированным, не впадающим в ту или иную крайность, не интерпретирующим всю историю философии с точки зрения какой-то одной концепции.

◆ Изложить историко-философский материал понятным и доступным языком. Решение этой задачи сопряжено со значительными трудностями; в частности, весьма сложно адекватно донести до читателя идеи философов, не потеряв в качестве, и вместе с тем представить их как можно более ясно.

Удалось ли автору решить эти задачи — судить читателю. Но хочется надеяться, что эта книга будет в определенной мере полезной в изучении истории философии.

ЧАСТЬ I.

ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Религиозно-мифологические и натурфилософские представления. Понятия Инь, Ян, Дао. Основные философские школы Древнего Китая: даосизм, конфуцианство моизм, минцзя («школа спорщиков»), фацзя (школа легистов). Продолжение традиции и новые идеи в последующей истории философской мысли Китая

Китайская цивилизация — одна из древнейших в мире. Около пяти тысяч лет назад в Китай пришли племена из Центральной Азии. Эти племена имели представление о земледелии и скотоводстве, у них были большие стада. Они поселились на берегах реки Хуанхэ, ассимилировав местное население.

В XXI в. до н. э. образуется государство, формируется классовая структура общества как результат начинающегося перехода от первобытно-общинного строя к рабовладельческому. Первая династия Ся правила около 400 лет. В эту эпоху кроме скотоводства важное значение приобретает земледелие, которое становится главным занятием китайцев. Совершенствуется техника, оружие, различные изделия изготавливаются из бронзы. Появляется письменность.

На смену династии Ся пришла династия Шан-Инь (XVIII-XII вв. до н. э.), последнюю сменила династия Западной Чжоу (XII—VIII вв. до н. э.). В эту эпоху в Китае создается система орошения, развивается ремесленное производство, появляются и распространяются изделия из железа. Во время правления династий Шан и Чжоу развивалось централизованное управление. Была разработана родовая система, система рангов, наследования занимаемых постов и получаемого жалования. Сформировалась государственная форма собственности на землю и рабов. Главой государства был наследственный монарх (*ван*). Он считался собственником земли и рабов, он же был верховным жрецом. Далее в иерархии — наследственная земельная аристократия, из которой состоял государственный аппарат, затем — простолюдины, объединенные в земледельческие общины. Рабы, как и животные, находились вне социальной иерархии.

В эту эпоху наблюдался заметный прогресс знаний в астрономии, математике, географии, механике, медицине. Был составлен календарь.

В последующий период — Чуньцю (770-476 гг. до н. э.) и Чжаньго (475-221 гг. до н. э.) в Китае в социально-экономическом плане произошел переход от рабовладельческого строя к феодальному.

Религиозно-мифологические представления

В эпоху Шан и Чжоу господствует религиозно-мифологическое мировоззрение. Утверждается многобожие; боги изображаются в виде животных, рыб, полуживотных-полулюдей. Главное божество - Шан-ди, ему подчиняются все другие боги и духи (духи природных явлений и души умерших людей). Распространен культ предков; он основывается на утверждении о влиянии духов (душ умерших людей) на жизнь и судьбу потомков. Духам приносятся жертвы.

Развивается учение о «воле Неба». Утверждалось, что все в мире зависит от предопределения неба. Правители считали себя потомками Верховного императора, находившегося на небе. Государь выступал перед своими подданными как сын неба. Сама страна называлась «Поднебесная». Считалось, что «воля Неба» познается через гадания и предзнаменования.

Мифологическое мировоззрение Древнего Китая предполагало, что в глубокой древности мир представлял собой мрачный, бесформенный хаос. Затем в нем появились два духа - **Инь** и **Ян**, которые сформировали небо и землю. Начало Инь символизировало женское, начало Ян – мужское начало. Начиная с эпохи Чжоу небо стало рассматриваться как воплощение Ян, а земля как воплощение Инь. Ян управляет небом, Инь – землей. Ян – светлое, Инь – темное начало.



Инь и Ян взаимопредполагают и взаимопроникают друг в друга

Натурфилософия

История философии показывает, что в Китае, как и в других странах, при формировании философии использовались многие мифологические образы и представления.

В начале I тысячелетия до н.э. в Китае складывается натурфилософская концепция, основные идеи которой получили долгую жизнь. Из мифологии заимствуются понятия Инь и Ян, которые получают более расширительную трактовку. Ян, светлое начало, выражало свойства неба, юга, солнца, дня, жизни, силы, мужской сути, нечетных чисел. Инь олицетворяло женское начало, север, тьму, смерть, землю, луну, слабость, четные числа. Инь и Ян противостоят друг другу, но одновременно и зависят друг от друга, взаимопроникают друг друга, что выражено в известной эмблеме.

Считалось также, что существует эфир, состоящий из материальных частиц – **ци**. В результате воздействия Инь и Ян на эфир получают тяжелые женские частицы (инь–ци) и легкие мужские (ян–ци). Взаимодействия этих частиц порождают пять первоначал: **воду, огонь, дерево, металл, землю**. Каждое из них имеет свои особенности и качества, отражаемые ощущениями.

Среди пяти стихий особо выделялась земля, что подчеркивало важность сельского хозяйства. Первоначала имели свойство переходить друг в друга: дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода опять порождает дерево и т.д.

На основе этих представлений объяснялись различные природные явления, например: «Светлое начало Ян находится внизу и не может выйти наружу; темное начало Инь подавляет его и не дает подняться вверх – от этого происходят землетрясения». («Го юй»). В основе традиционной китайской медицины лежало убеждение, что хорошее здоровье обеспечивается гармонией начал Инь (влажного, холодного, пассивного) и Ян (сухого, горячего, активного). Нарушение этой гармонии вызывает болезнь; для исцеления необходимо восстановить эту гармонию.

Высоко оценивается значение гармонии как соотношения разнообразного. Именно благодаря гармонии рождаются и развиваются предметы. Гармония разнообразного в отличие от единобразия порождает новое. Если нет гармонии, «все перепутается, и народ утратит свои природные качества. Поэтому для поддержки этих (природных качеств) и создан ритуал».

Уже на ранней стадии развития китайской философии проявляется ее специфическая направленность – подчиненность философии политической практике. Вопросы управления страной, отношений между различными группами в обществе, вопросы этики, ритуала – на первом месте. Натурфилософские представления использовались как рекомендации для организации общественной жизни.

В книге «Шу цзинь» говорится о трех моральных качествах и использовании их в управлении. «Первое (качество) – (умение делать вещи) правильными и прямыми, второе – (умение) быть твердым, третье – (умение) быть мягким. (Когда страна пребывает в состоянии) мира и спокойствия, (ею следует управлять при помощи умения делать вещи) правильными и прямыми; (если она) упрямо не желает следовать (своему правителю, ею следует управлять при помощи) умения быть твердым; (если же она пребывает в состоянии) гармонии и следует (правителю, ею следует управлять при помощи) умения быть мягким. (По отношению к) вынашивающему преступные планы и непослушным (следует применять) умение быть твердым; (по отношению) к знатным и просвещенным (следует применять) умение быть мягким».

Важным вопросом зарождающейся философии становится вопрос об отношении между небом и человеком, о месте человека в мироздании. В книге «Тайпин цзин», текст которой, по преданию, мудрец Юй-цзи получил прямо с неба, пишется: «Небо – это великая сила Ян, земля – это великая сила Инь. Человек находится в центре, как все сущее. Небо непрерывно обращено к низу, его жизненные начала истекают вниз. Земля непрерывно получает от верха, ее жизненные начала сливаются с верхом. Оба начала соединяются в центре, поэтому человеку удобно находиться посередине». Натурфилософы говорили о том, что гармония неба и земли – источник жизни. В этой гармонии, однако, ведущая роль принадлежит небу. Отсюда следовал призыв поклонения небу. Эта идея получила широкое распространение в философии Древнего Китая.

Однако имело место и недовольство небом, и скептические сомнения в роли неба в жизни людей. «Верхнее небо, почему ты так жестоко к людям, почему ты лишило их пищи, почему

езде голод, почему везде покинувшие свои дома? Почему Верховное небо так несправедливо? Почему оно творит такое зло? Почему оно лишило нас возможности жить?» («Ши–цзин»).

Тот, кто верит в волю неба, рассматривает человека, как на пассивный фактор. А как должно быть на самом деле? «Если владение стремится к процветанию, оно должно прислушиваться к народу; если владение желает гибели, оно должно прислушиваться к духам». (Цзо–чжуань). «Счастье и беды зависят от людей». «Зловещие явления возникают из–за людей. Если среди людей нет разлада, зловещие явления сами по себе не появляются».

В древнекитайской культуре постепенно формируется представление о Дао («путь»), как некой безличной мировой закономерности, которой подчиняются и природа, и люди. Дао рассматривалось и как космический, и как нравственный принцип. К понятию Дао обращались многие философские направления.

В VI – III вв. до н. э. в Китае происходят значительные изменения. Развиваются производительные силы, в сельском хозяйстве применяются новые, железные орудия и инструменты, улучшаются способы обработки земли, появляется частная собственность. Единое Чжоуское государство фактически распалось. Приостановился процесс централизации, местные правители враждовали друг с другом. После нескольких столетий этой борьбы началась династия Цинь. Интересно, что само название Китай (China) происходит от имени Цинь (Ch'in). Социально–политические процессы отразились в расцвете культуры и философии, в борьбе различных философско–политических и этических школ (традиция говорит о «ста школах»).

Среди множества обсуждаемых проблем на первом месте были следующие:

- управление на основе правил поведения или на основе закона;
- управление на основе добродетели или на основе силы и страха;
- древность и современность;
- небо и человек; вопрос о сущности неба: духовна она или материальна? Составляют ли «небо и человек единство» или же «небо и человек разделены»?
- название и сущность вещей и др.

Рассмотрим некоторые из философских школ, оказавших наибольшее влияние на культуру и политическую жизнь Китая. При этом необходимо заметить, что основатели их не всегда писали книги и изложение их взглядов дано учениками. Записи учеников сведены в книги, в которых обычно нет каких–то логически обоснованных концепций, и которые представляют собой наборы изречений и поучений учителей. Кроме того, со временем идеи основателей школ претерпевали изменения в ходе их изучения продолжателями, что вызывает трудности в изложении и оценке этих учений (например, сами китайские историки философии Ян Юн–го и Го Мо–жо дают различные оценки конфуцианства).

Даосизм

Основателем его является Лао–цзы (старый учитель). По преданию, он родился в 604 г. до н.э., был историографом при чжоуском дворе. Исходные идеи этого учения изложены в книге «Дао дэ цзин».

Центральное понятие этого учения – Дао. Дао мыслится как всеобщая закономерность мира, первооснова всего существующего. «Человек следует (законам) земли, земля следует (законам) неба. Небо следует (законам) Дао, а Дао следует самому себе». Здесь видна определенная переоценка традиционного понимания роли неба; небо понимается, как составная часть природы, противоположная земле. Небо образуется из легких частиц ян–ци и изменяется согласно Дао.

Дао – «корень неба и земли», «мать всех вещей». «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа». Как понимать последнее утверждение? «Одно» – это первозданный хаос, «два» – выделение темного и светлого начала, «три» – гармония этих начал. Связь между двумя началами порождает гармонию, а затем рождается все сущее» (Чжуан–цзы).

В даосизме неоднократно подчеркивается трудность постижения Дао. «Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслы-



шимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» (Дао дэ цзин).

Дао - космический и нравственный принцип, всеобщая закономерность

Дао не поддается чувству зрения, и поэтому называется бесцветным. Дао не поддается чувству слуха, и поэтому называется беззвучным. Дао не поддается осязанию и поэтому называется бестелесным. Эти три свойства не могут быть восприняты, и поэтому их можно слить в одно.

Непрерывное в действии оно не может быть названо и поэтому возвращается в ничто. Мы можем назвать его формой того, что не имеет формы; образом того, что не имеет образа; текучим и неопределимым.

Дао бестелесно и бесформенно, неисчерпаемо в действии. «Дао приходит в предметы туманно и неопределенно, однако в туманности и неопределенности имеется образ; в туманности и неопределенности содержатся предметы; оно глубоко и темно, но в глубине и темноте присутствует жизненная энергия; его жизненная энергия весьма реальна, и в реальности заложена надежность».

Невыразимое в словах Дао понимается как небытие. Дао (небытие) порождает бытие «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии». В даосизме утверждается, что все конкретные предметы состоят из бытия и небытия. Это высказывание иллюстрируется следующим образом: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице колеса, и поскольку (в ступице) есть пустота, появляется возможность использовать колесницу. Из глины делают сосуды, и, поскольку сосуды внутри пусты, появляется возможность использовать их. Двери и окна выдалбливают, чтобы построить дом, и поскольку дом внутри пуст, появляется возможность использовать его. Поэтому наличие предметов приносит пользу, а имеющаяся в их пустота делает их годными к употреблению».

Кроме Дао есть дэ. Дао – первопричина, которая конкретизируется и материализуется через дэ. «Дао рождает (вещи), дэ вскармливает (их). Вещи оформляются, формы завершаются... Дао рождает (вещи), дэ вскармливает (их), возвращает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, – не повелевать – вот что называется глубочайшим дэ».

Дао «существует (вечно) подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо». Действия Дао приводят не только к простым изменениям, но и к превращению в противоположность. Даосизм неоднократно обращается к противоречивым понятиям: высокое – низкое положение; беда – счастье; красота – безобразие; добро – зло; жизнь – смерть; верх – низ; большой – маленький; хозяин – гость; раньше – позже; лицевой – оборотный; справедливость – хитрость; трудный – легкий; вперед – назад; легкий – тяжелый; спокойный – беспокойный; расширять – сжимать; процветать – гибнуть; давать – отнимать; ущербный – целый; твердый – мягкий; сильный – слабый; мудрый – глупый; древность – современность; темное начало – светлое начало; наполненный – пустой; бытие – небытие и т.д.

Когда вещь достигает своего предела. она переходит в противоположное

Лао-цзы считал, что эти понятия противостоят друг другу, сосуществуют и переходят друг в друга». «Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто ослабить, необходимо прежде укрепить его. Чтобы нечто у кого-то отнять, необходимо прежде дать ему. Это называется глубокой истиной». «Когда в Поднебесной все узнают, что красивое является красивым, появится безобразие. Когда все узнают, что добро является добром, появится зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, длинное и короткое образуют форму, высокое и низкое опрокидывают друг друга, тоны и звуки вызывают гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом». Несчастье и счастье проникают друг в друга. «О, несчастье! Оно является опорой счастья. О, счастье! В нем притаилось несчастье».

В даосизме уделяется большое внимание связи количественных и качественных изменений. «Дерево в обхват толщиной вырастает из мельчайшего (ростка); девятиярусная терраса начинается с насыпки земли; путешествие в тысячу ли начинается с первого шага». «Великие дела в Поднебесной обязательно начинаются с мелочи».

Таким образом, малое и слабое сегодня сможет победить в будущем большое и крепкое. И даосизм формулирует два принципа: «Крепкое и сильное – слуги смерти», «мягкое и слабое – слуги жизни»; отсюда следует: «сохранение мягкого есть сила»¹.

Даосизм признает самостоятельность действий человека. «Небо и земля... предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью». Но, в то же время, «кто не соблюдает Дао, погибнет раньше времени». Причина всех невзгод, бедствий заключается в том, что в обществе нарушается действие Дао; вместо естественного Дао люди создали человеческое Дао, которое служит интересам богатых, причиняет зло бедным. Необходимо вернуться к естественному Дао.

Здесь необходимо заметить, что в китайской культуре часто апеллировали к прошлому, как «золотому веку». В трактате «Ли цзы» говорится об идеальном обществе **датун** («великое единение»), когда для управления избирались мудрые и способные люди, между людьми царили доверие и дружелюбие, не было предательства, лжи, интриг, кражи, смут и т.д.

Даосизм отдал дань утопическим представлениям о прошлом. Следовать естественному Дао – это значит вернуться к прошлому, к патриархальной общине, где не было ни богатых, ни бедных, эксплуатации и угнетения. Необходимо отказаться от того, что было достигнуто в ходе эволюцией – отказаться от централизованного государства, высокопроизводительных орудий труда, средств транспорта и даже от письменности. «Пусть государство будет маленьким, а население редким. Если (в государстве) имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко (от своих мест). Если (в государстве) имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Пусть народ снова начнет плести узелки и употреблять их вместо письма».

В даосизме отвергается значение знания. Лао-цзы считал, что главная причина отклонения от естественного Дао, ведущая к тому, что в обществе происходят «смуты» и им становится «трудно управлять», коренится в «знаниях» и «желаниях». «В древности те, кто следовал Дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастья, а без их помощи приводят страну к счастью». «Управляя (страной) совершенномудрый делает сердца (поданных) пустыми, а желудки – полными. (Его управление) ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать».

Лао-цзы отвергал господствовавший в прошлом принцип «управления на основе правил поведения». Но его не удовлетворял и принцип «управления на основе закона». «Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников». Идея Лао-цзы – управление, «построенное на недеянии». Что же это такое?

«Совершенномудрый» правитель предоставляет всему идти своим естественным путем. Он ни во что не вмешивается, он не мешает Дао. Поэтому, «лучший правитель тот, о котором знает лишь то, что он существует». «Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным».

Призыв к недеянию направлен не только правителям, но и всем людям вообще. Люди должны следовать Дао и не противодействовать ему, так как в противном случае их усилия могут привести к результатам обратным ожидаемым. Самым разумным поведением является стремление к спокойствию, к умеренности. «(Нормальная) жизнь человека непременно исходит из того, что он пребывает в состоянии спокойствия и уравновешенности. Он теряет ее непременно оттого, что (чрезмерны) у него радость и гнев, грусть и печаль. Поэтому лучшим (средством) для сдерживания гнева является поэзия, для устранения печали – музыка, для ограничения веселья – ритуал, для соблюдения ритуала – почтительность, для соблюдения почтительности – спокойствие». «Успокой

¹ Современникам эти утверждения казались парадоксальными, и Лао-цзы говорил: «Низкий человек, услышав Истину, громко смеется над ней. Если бы он не смеялся, то она не была Истиной».

свои страсти, устрани свои ошибки и заблуждения, не задерживай того, что уходит, и не отталкивай того, что приходит, тогда счастье возвратится само собой». («Гуань–цзы»). Если человек бездеятелен, он не столкнется с неудачами. «То, что оставляет свои желания, отказывается от страстей, притупляет свою пронизательность, освобождает себя от хаотичности, умеряет свой блеск, уподобляет себя пылинке, представляет собой глубочайшее».

Идея отказа от активной деятельности специфическим образом преломилась в понимании познания. «Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное Дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает». В этом утверждении можно увидеть скептическое отношение к чувственному опыту. В более широком плане даосизм утверждал, что познание вообще не имеет значения. Чем больше человек знает, тем дальше он уходит от естественного Дао.

Приведем еще ряд любопытных высказываний:

«Кто знает – не говорит; кто говорит – не знает; кто действует – разрушает; кто берет – тот теряет. Мудрый не действует и поэтому не разрушает, не берет и поэтому не теряет».

«Кто, имея знания делает вид, что не знает – тот выше всех. Кто, не имея знаний делает вид, что знает – тот болен. Кто, будучи больным, считает себя больным, тот не является больным».

«Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает. Совершенномудрый учится у тех, кто не имеет знаний».

В ходе развития даосизма выдвигаются новые идеи. **Ян Чжу (ок.440–360)** размышляет о человеческой жизни. «Сто лет – это высший предел продолжительности человеческой жизни. Из тысячи людей даже одному не удастся достичь столетнего возраста. Предположим, однако, что найдется один (такой человек). Но, детство, проведенное в объятиях матери, вместе со старческим увяданием отнимет почти половину этого (срока). Ночное забвение во сне и впустую потраченные в дневное бодрствование часы отнимут еще половину (оставшихся лет). Болезни и страдания, скорбь и горе, потери и утраты, беспокойство и страх отнимут еще почти половину этого. В (оставшиеся) немногим более чем девять лет тоже невозможно (найти) даже одного момента, когда человек был бы весел, доволен и беззаботен, – вот и все! В таком случае для чего существует человеческая жизнь, какие в ней радости?»

Люди думают найти утешение в будущей жизни. Ян Чжу не согласен с этим. «Следует наслаждаться, пока живы. Зачем тревожиться (о том, что будет) после смерти?». «Раз уж человек живет, то он (должен принимать жизнь) легко, предоставив ее естественному течению, и (исполнять) до конца ее требования, чтобы (спокойно) ожидать прихода смерти. Когда же придет смерть, то и к ней следует отнестись легко, предоставить ее естественному течению».

В то же время Ян Чжу, отходя от идеи надеяния, говорит о том, что действительное значение жизни, ее смысл – в развитии природы человека, его чувственного опыта. «Уши стремятся к восприятию звуков, и не позволять им слышать – это подавлять способность слуха. Глаза стремятся созерцать красоту, и не позволять им видеть – это значит подавлять способность к зрению. Тело стремится к успокоению в красоте и изобилии... и не позволять ему следовать этому – это значит подавлять соответствие природе».

Наиболее крупная фигура позднего даосизма – **Чжуан–цзы (369–286 гг. до н.э.)**. Известно, что он занимал небольшой пост в своем родном уезде Циуне. Впоследствии пренебрег карьерой чиновника, отклонив предложение стать первым министром в Чу, говоря, что «лучше беззаботно веселиться и развлекаться, валяясь в грязной канаве, чем находиться в ярме у правителя».

Чжуан–цзы говорит о вечности Дао, о зависимости и взаимопереходах противоположностей друг в друга. «То и это взаимно порождает друг друга. Во всяком случае только тогда, когда существует жизнь, существует смерть; только тогда, когда существует смерть, существует жизнь; только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное. Вследствие того, что существует правда, существует неправда; вследствие того, что существует неправда, существует правда».

Все существующее непрерывно изменяется. Так как вещи все время находятся в изменении, люди никогда не могут точно определить, что они собою представляют. Большую вещь можно

назвать маленькой, а маленькую – большой. Чжуан-цзы неоднократно подчеркивает, что нет объективных критериев для установления истинности или ложности суждений. Ссылка на чувственный опыт в данном случае не годится, т.к. он у каждого свой, отличающийся от других. Вот пример рассуждений Чжуан-цзы. Если человек спит в сыром месте, у него «разболится поясница и половина тела отнимется от паралича», но разве подобнопризоидет с рыбой-гольцом? Когда человек взбирается на дерево, он «дрожит от страха и робеет». Но разве это происходит с обезьяной? Кто из трех – человек, голец или обезьяна – знает, где наиболее подходящее место для жизни? Человек ест говядину, баранину и свинину, олени питаются травой, сколопендры пожирают змей, а совы и вороны лакомятся мышами. Кто из них может знать, что самое вкусное на свете? Мао Цян и Ли-цзи считались первыми красавцами, но, рыбы, заметив их, сразу же погружались в глубину, птицы немедленно взлетали в воздух, поднимаясь до облаков, а олени поспешно разбегались. Кто из них может знать, что есть подлинная красота?

То или иное понимание вещей зависит от субъекта восприятия. А «с точки зрения Дао вещи (сами по себе) не бывают ценными или ничтожными».

Чжуан-цзы – пессимист. «Однажды полученное (нами тело) обретает свою законченную форму и сохраняется таким до своего конца. Во взаимной борьбе с внешним миром и в следовании ему оно мчит к концу, как стремительная лошадь, и нет возможности его остановить. Разве это не печально? А до изнеможения трудиться всю жизнь и не увидеть плодов своего труда, устать, истощаться в труде и не знать конечной цели его – разве это не горестно?»

В позднем даосизме неоднократно говорилось о том, что «благородный муж» должен пребывать в спокойствии и недеянии, не должен преследовать корыстных целей. Правитель не должен своими действиями притеснять народ, нарушая естественное течение его жизни, а просто наблюдать, чтобы подданные в своей жизни не противоречили естественному ходу вещей, не нарушали спокойствия в стране.

Конфуцианство

Основатель школы — Кун-цзы (Кунфо, Конфуций, 551-479 гг. до н. э.). Родился в г. Цзоуи в царстве Лу, был потомком аристократического рода. В детстве рано лишился отца, жил в бедности, изыскивая средства к пропитанию. О себе он рассказывал: «В молодости я занимал низкое положение, поэтому научил-ся многим занятиям простых людей». Достигнув зрелого возраста, занимал должность хранителя складов, смотрителя пастбищ, затем был назначен на должность «смотрителя общественных работ». В 22 года начал обучать и в последующем прославился как самый знаменитый педагог и мыслитель Китая. В его школе преподавали этику, язык, политику и литературу. В возрасте 50 лет Конфуций включился в государственную деятельность, три месяца в царстве Лу занимал должность начальника судебного приказа. Уйдя со службы вследствие интриг, 13 лет путешествовал по другим китайским государствам. После возвращения в Лу продолжал преподавать, собирал и редактировал книги, в том числе первую в истории Китая погодную хронику. Конфуций был похоронен на кладбище, специально отведенном для него, его потомков, ближайших учеников и последователей. Ученики Конфуция записали его мысли и поучения; так сложилось главное конфуцианское сочинение «Лунь Юй» («Беседы и наставления»). Идеи Конфуция излагались и развивались в книгах его учеников и продолжателей: («Мэн-цзы», «Сунь-цзы», «Гуань-цзы», «Ли-цзы» и др.).



Конфуций, как и многие другие философы древнего Китая, утверждал принцип почитания неба. Небо – высшая сила, всеединый и сверхъестественный повелитель. Оно следит за справедливостью на земле, стоит на страже социальных порядков. Небо – судьба, рок. Оно определяет для каждого человека его место в обществе, награждает и наказывает его. Конфуций делал упор на чувство страха перед небом, перед его карающей силой и неотвратимостью небесной судьбы. «Не о чем молиться тому, кто провинился перед небом». «Кто не признает судьбы, тот не может считаться благородным мужем».

Конфуций недоволен существующим порядком вещей. В его учении прослеживается уже знакомая нам уже черта древнекитайского мировоззрения: считалось, что в прошлом люди вели себя достойно, следовали принципам долга, не обманывали других и т.д. Идеалы Конфуция – в прошлом, а не в будущем. Конфуцианство в значительной мере выражало интересы родовой знати, эпоха господства которой клонилось к закату, подвергаясь серьезным ударам со стороны «новых богатеев» из числа зажиточных ремесленников, купцов и новых землевладельцев. В этом аспекте следует рассматривать идею Конфуция об «исправлении имен».

В пятнадцать лет я обратил свое сердце к учению. В тридцать - укрепился. В сорок - избавился от сомнений. В пятьдесят - познал Волю Неба. В шестьдесят - уже был покорен (этой Воле). В семьдесят - мог следовать велениям сердца, не переступая границ (должного).

Конфуций о себе

«Стоя на берегу реки, учитель сказал: «Все течет так же (как вода). Время бежит не останавливаясь». Изменяются люди, их взаимоотношения, но при этом употребляются старые слова, имена, хотя содержание этих имен уже изменилось. Так, называют человека правителем, хотя он уже не тот правитель, который был в прошлом с его властными функциями; называют человека сыном, хотя он уже не выполняет в полной мере сыновние обязанности. Расхождение между старым и новым содержанием имен должно быть устранено, имена должны быть «правильными». Если же «имена не правильны, речь противоречива; когда речь противоречива, дела не завершаются успехом; когда дела не завершаются успехом, не процветают правила поведения и музыка; когда не процветают правила поведения и музыка, наказания и штрафы налагаются неправильно; народу некуда поставить ноги и положить руки».

«Исправление имен» у Конфуция фактически означало призыв к возврату к прошлому (в частности, к восстановлению престижа и былого положения знатных родов). Необходимо восстановить прошлое, когда «правитель был правителем, слуга – слугой, отец – отцом и сын – сыном» не по имени, а фактически, на самом деле. При всех отклонениях от нормы следует к ней возвращаться. В конфуцианстве так же утверждалось, что знать поставлена управлять страной самим небом. Конфуций выступал против отказа от соблюдения правил приличия, поведения, изменений в гражданском состоянии, посягательства на права вышестоящих, организации беспорядков и т.д. Управление на основе правил поведения – центральный пункт этико–политических идей Конфуция.

Предлагая теорию управления на основе добродетели, Конфуций в то же время предусматривал наказание и штрафы. Добродетель в сочетании с законами - основная тема теории «школы», созданной Конфуцием.

Конфуций утверждал концепцию жизни общества и управления им на основе правил поведения. Он говорил, что основой порядка в стране является **ли** (понятие, которое можно перевести словами: ритуал, церемониал, благопристойность, почтительность и т.п.). Ли включает правила поведения, моральные императивы, уважение и строгое следование разделению социальных ролей. Конфуций говорил: «На то, что противоречит правилам поведения, нельзя смотреть; то, что противоречит правилам поведения, нельзя слушать; то, что противоречит правилам поведения, нельзя делать». Все свои действия и чувства люди должны соотноситься с **ли**, этикетом, ритуалом. В пределах его норм никто не должен давать волю своим страстям в ущерб другим. Ритуал всеобъемлющ. «Действие ритуала сказывается в товарах и работе, скромности и уступчивости, пище и питье, в (обрядках) инициации и бракосочетания, похорон и жертвоприношения, в (организации состязаний) по стрельбе из лука и управлению колесницами, в аудиенциях и визитах» («Ли цзы», «Книга установлений»).

Конфуций разрабатывает учение о поведении людей. Конфуцианская этика опирается на понятия «взаимности» («шу»), «золотой середины» (**чжун юн**) и «человеколюбия» (**жень**), составляющие в целом «правильный путь» (**Дао**), которому должен следовать всякий, кто желает жить счастливо. Толкования этих принципов даются в различных комментариях.

О понятии «шу». «Цзы–гун спросил: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?». Учитель ответил: «Это слово – взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе». Утверждая этот принцип, Конфуций, однако, выразил сомнение в его осуществимости. «Цзы–гун

сказал: «То, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим». Учитель сказал: «Сы, этого добиться невозможно».

О понятии «золотая середина». Путь «золотой середины» требует не впадать в крайности. В принципе в жизни человека существует две крайности. «Питье, еда, мужчины и женщины – вот главный (предмет) человеческих вожделений. Смерть, утраты, бедность, страдание – вот главный предмет человеческого отвращения. Вождение и отвращение – это великие крайности человеческого сердца». («Ли-цзы»). Существуют различные соотношения крайностей. Это – несдержанность и осторожность, чрезмерность и отставание и т.д. Необходимо «держат в руках две крайности, но использовать для народа лежащую между ними середину». (Комментарии к «Лунь Юй»). Конфуций говорил: «Когда не находишь человека, придерживающегося середины, чтобы завязать с ним дружбу, обязательно сталкиваешься либо с несдержанными, либо с осторожными. Несдержанные стремятся вперед, а осторожные ничего не делают».

О понятии «человеколюбия». Конфуций говорил о «почтительности», «великодушии», «правдивости», «сметливости», «милости», считая, что «тот, кто способен распространить в Поднебесной эти пять качеств, является человеколюбивым».

Приведем еще несколько характеристик этого понятия. «Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям – это основа «человеколюбия». «Если человек настойчив, тверд, прост, скуп на слова, он близок к человеколюбию». «Сдерживать себя, с тем, чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, – это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?» И еще один важный момент: «Человеколюбивый человек – это тот, кто, стремясь укрепить себя (на правильном пути), помогает в этом и другим, стремясь добиться лучшего осуществления дел, помогать в этом другим».

Из некоторых текстов видно, что «человеколюбие» не является нормой для всех. Конфуций говорил: «Есть благородные мужи, которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые обладали бы человеколюбием». Конфуций противопоставляет «благородных» и «низких» людей. «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду». К «низким людям» необходимо относиться настороженно. «Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми. Если с ними сближаешься, то они перестают слушаться. Если же от них удаляешься, то неизбежно испытываешь с их стороны ненависть».

Конфуций рисует образ «благородного мужа», противопоставляя ему простолюдина. «Благородный муж» боится трех вещей: он боится веления неба, великих людей и слов совершенно-мудрых. Низкий человек не знает веления неба и не боится его; презирает высоких людей, занимающих высокое положение; оставляет без внимания слова мудрого человека». «Благородный человек стойко переносит нужду, а низкий человек в нужде становится распущенным». «Благородный муж избегает трех вещей: в юности, когда организм еще не окреп, он избегает любовных утех; в зрелом возрасте, когда у него появляются силы, он избегает драк; в старости, когда организм ослабевает, он избегает жадности». «Благородный муж стремится быть медленным в словах и быстрым в делах».

У благородного мужа три моральных принципа... Обладая человеколюбием, он не печалится; будучи мудрым, он не сомневается; будучи смелым, он не боится.

Конфуций

В конфуцианстве сформулированы следующие принципы «самоусовершенствования»:

– истинно богатые и знатные должны вести себя как богатые и знатные, истинно бедные и низкие должны вести себя как бедные и низкие, рабы должны вести себя как рабы, потерпевшие бедствие должны вести себя как потерпевшие бедствие;

– те, кто занимает высокое положение, не должны опускаться вниз, и, наоборот, те, кто находится на низшей ступени, не должны карабкаться вверх;

– следует исправлять свои ошибки и ничего не требовать от других;

– не следует роптать на небо и питать ненависть к другим.

В конфуцианстве важную роль играет идея **чжун** («преданность») – идея покорности и почитания правителя, родителей, старших братьев младшими. Особо подчеркивается почитание ро-

дителей. «При жизни родителей служить им, следуя ритуалу. Когда они умрут, похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы, руководствуясь ритуалом». Ритуал, в частности, требовал после смерти родителей несколько лет носить траур и приносить жертвы.

В конфуцианской этике говорится о том, что приносит пользу или вред человеку. «Три вида радости приносят пользу и три вида – вред. Когда радуешься от того, что или поступаешь в соответствии с ритуалом и музыкой, или говоришь о добрых делах людей, или вступаешь в дружбу с мудрыми людьми, – это приносит пользу. Когда испытываешь радость от того, что или предаешься расточительству, или праздности, или пирам, – это приносит вред».

В конфуцианстве большое внимание уделяется вопросам политической жизни и управления государством. Для существования нормального государства, и для поддержания порядка в государстве прежде всего необходим определенный достаток. «(В государстве) должно быть достаточно пищи и достаточно оружия, и тогда народ будет доверять правителю». Оплата должна соответствовать труду, необходимы единые принципы управления и системы наказания. «(Если) ввести принципы управления одинаковые (для всех), народ будет доволен (своей) жизнью и тогда государство (станет) богатым. (Если) жалование получают по труду, то народ не ведет праздного образа жизни. (Если) в системе наказаний нет несправедливости, то в низах нет чувства озлобления. (Если) названия правильны, а разделение (обязанностей) четкое, то народ не сомневается в принципах (управления страной)» («Гуань цзы»).

Оказание милостей и предоставление выгод – важный момент в понятии «человеколюбия». Конфуций говорил, что народ сначала надо «сделать богатым», а затем «воспитать его».

Конфуций говорил о необходимости устранения четырех зол: жестокости, грубости, разбоя и жадности. «Если (народ) не поучать, а убивать – это называется жестокостью. Если (народ) не предупредить, а затем (выразить недовольство), увидев результаты (труда), – это называется грубостью. Если настаивать на быстром окончании (работы), прежде дав указание не спешить, – это называется разбоем. Если обещать награду, но поскупишься ее выдать, – это называется жадностью». Действия, противоположные этим четырем видам зла, заключаются в том, чтобы просвещать народ, предупреждать его, свято соблюдать разумные распоряжения, быть щедрым.

Конфуций не был противником наказаний; но указывал на то, что сначала необходимо «учить (народ), а уж затем казнить». Здесь следует напомнить, что в древнекитайской философии сложились две концепции политики по отношению к народу: а) лучше, чтобы народ ничего не знал, поэтому не необходимо допускать его к знаниям; б) лучше, чтобы народ знал, поэтому необходимо воспитание и просвещение народа. Конфуций считал, что для эффективного правления народ следует учить. «Если хороший человек учит народ семь лет, то с таким народом можно идти на войну». «Если благородный муж желает исправления народных нравов и обычаев, он обязательно должен начинать с просвещения. Пока яшма не отшлифована, она еще не сосуд; пока человек не научился, ему не познать истины».

В книге «Дасюэ» («Великое учение») сформулированы **три принципа** для управляющих «благородных мужей»: «служить примером в добродетели, любить народ, стремиться к высшей доброте», а также 8 установлений: «расширять знания, изучать вещи, следовать истине, исправлять сердце (разум), заниматься нравственным самоусовершенствованием, наводить порядок в семье, управлять страной, умиротворять Поднебесную».

Конфуций говорил о силе и значении нравственного примера вышестоящих для нижестоящих. «Если личное поведение тех, (кто стоит наверху) правильно, дела идут, хотя и не отдает приказов. Если же личное поведение тех, кто (стоит наверху), неправильно, то, хотя приказывают, (народ) не повинуется». «Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа (подобна) ветру; мораль низкого человека (подобна) траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер».

В книге «Гуань-цзы» говорится: «(Если) правитель совершает проступки и не исправляет (их), то это называется «действовать наоборот»; (если) подданный-чиновник совершает преступления и не наказывается, то это называется хаосом. (Если) правитель является правителем, «действующим наоборот», а подданные-чиновники являются чиновниками, «вызывающими хаос», то падение государства (неизбежно, и) можно только сложа руки дожидаться его». Сегодня трудно

судить о том, какое применение нашли советы Конфуция в реальной практике управления, но сами по себе они заслуживают внимания.

Конфуций выдвинул идею о том, что «по своей природе (люди) близки друг к другу; по своим привычкам (люди) далеки друг от друга». Люди обладают **врожденным знанием**; кроме него есть и другие виды знания, полученные в ходе обучения и на практике. Обучение и жизненный опыт изменяют людей. «Лишь самые умные и самые глупые не могут измениться». Врожденные знания Конфуций оценивал выше других. «Те, кто обладает врожденными знаниями, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению. Далее следуют те, кто приступает к учению, встретившись с трудностями. Те же, кто, встретившись с трудностями, не учатся, стоят ниже всех».

Педагогическая система Конфуция предполагала, что в сферу изучения должны входить шесть «искусств»: ритуал, музыка, искусство стрельбы из лука, искусство управления лошадьми, история и математика. Конфуций придавал большое значение изучению истории, полагая, что нужно «изучать старое, чтобы познать новое». Конфуций был противником как чистых спекуляций, так и бездумного зазубривания. «Учиться и не размышлять – напрасно терять время, размышлять и не учиться – губительно». «Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти – это и есть (способ) постижения знаний». Конфуций говорил о единстве слова и действия, необходимости не только учиться, но и применять полученные знания на практике.

Взгляды Конфуция оказали сильное влияние на последующую духовную культуру и политическую практику Китая. Конфуцианство было доминирующей идеологической системой в Китае в течение почти двух с половиной тысячелетий. Однако не все идеи Конфуция нашли практическое применение. Особое внимание уделялось сохранению норм ритуала, «исправлению имен», восприятию нового сквозь призму традиций, соответствию нового опыта авторитетным представлениям прошлого. Такому способу мышления чужд дух критики, а данные конкретных наук практически не принимаются во внимание. Проинтерпретированное в этом смысле конфуцианство немало способствовало своеобразной застойности Древнего и средневекового Китая.

К последователям Конфуция причисляются представители восьми школ. Основателем одной из них был **Мэн-цзы** (372–289 гг. до н.э.). Как и Конфуций, Мэн-цзы много путешествовал по государствам Ци, Сун, Тэн, Лян, проповедуя свое учение и предлагая свои услуги правителям. Остаток жизни провел со своими учениками; после его смерти они составили трактат «Мэн-цзы».

Идея Конфуция о том, что люди по природе близки друг другу, в последующем привела к двум противоположным концепциям – о «доброй» и «злой» природе человека. Исходя из того, что нравственные качества людей предопределены небом, Мэн-цзы считает, что в природу человека заложены добрые начала. «Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые не стремились бы к добру, (так же как) нет такой воды, которая не стремилась бы (течь) вниз». «У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания – это (основа) человеколюбия. Чувство стыда и негодования – это (основа) справедливости. Чувство уважения и почитания – это (основа) ритуала. Чувство правды и неправды – это (основа) познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и (способность к) познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них».

Путь совершенствования личности заключается в максимальном развитии врожденных нравственных качеств. Однако, несмотря на то, что нравственные качества врожденны, в мире существует зло. Откуда же оно берется? Мэн-цзы полагает, что зло возникает, когда доброту приводят в расстройство особые условия, внешние факторы. Воде свойственно течь вниз, хотя можно заставить ее течь вверх. То же происходит и с человеком. «В урожайные годы большинство молодых людей бывает добрыми, а в голодные годы – злыми. Такое различие происходит не от природных качеств, которые дало им небо, потому что (голод) вынудил их сердца погрузиться (во зло)».

Чтение книг без обдумывания прочитанного не приносит никаких результатов, а мышление без чтения книг только утомляет... Я часто целые дни не ем и целые ночи не сплю, все думаю, но от этого нет пользы. Лучше учиться.

Конфуций

Из этого представления вытекают соответствующие рекомендации. «Мудрый правитель определяет народу различные занятия, чтобы он непременно имел средства для обеспечения родителей и для содержания жен и детей; чтобы в урожайный год он был постоянно сыт, а в неурожайный мог бы избежать смерти. Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то в таком случае народ легко последует за ним».

Мэн-цзы говорил о том, что необходимо «ценить народ». Он призывал к смягчению наказаний и штрафов, снижению налогов и податей. Мэн-цзы осуждал жестоких правителей, не думающих о жизни народа. «(У вас) на кухне жирное мясо, в конюшне откормленные кони, а у народа голодный вид».

Вместе с тем Мэн-цзы оправдывал социальное неравенство, основывающееся на разделении труда. «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает (свой) ум, управляют людьми. А те, кто напрягает (свои) мускулы, управляются (другими людьми). Управляемые содержат тех, кто ими управляют. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной».

Одним из видным представителем конфуцианства был **Сюнь-цзы (ок.313–238 гг. до н.э.)**. Он родился в царстве Чжао. Получил хорошее, всестороннее образование. Его неоднократно приглашали к дворам правителей государств Ци, Цинь, Чжао и др. В возрасте 50 лет он стал наставником в академии Цзися, был начальником уезда Ланьлин. Сюнь-цзы создал собственную школу; в числе его учеников были легист Хань Фей и будущий первый министр империи Цинь – Ли Сы.

В своей философии Сюнь-цзы исходит из традиционного представления о главенстве неба, но при этом лишает неба сверхъестественной силы. «Одна за другой совершают звезды полный круг (по небу); свет луны сменяет сияние солнца; сменяют друг друга четыре времени года; силы **Инь** и **Ян** вызывают великие изменения; повсюду дуют ветры и выпадают дожди; через гармонию этих сил рождаются вещи, они получают (от неба) все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться... Когда деятельность неба осуществлена и результат достигнут, рождается человек: сначала плоть, а затем дух. Человек (от рождения) обладает (способностью) любить и ненавидеть, радоваться и испытывать чувство гнева, грустить и веселиться».

Не следует возвеличивать небо, обращаться к нему с молитвами. Известен интересный случай, связанный с этим представлением Сюнь-цзы. Один из теистов пытался вернуть Сюнь-цзы на «путь истинный», говоря о том, что благодаря молитвам приходит дождь и т.п. Сюнь-цзы ответил: «(Спрашивают): когда возносят молитвы о дожде и он приходит – что это значит? Отвечаю: ничего не значит. Это значит то же самое, когда идет дождь, о приходе которого никого не просили (в молитвах). То, что при затмениях солнца и луны стремятся спастись от них, при засухе молят о дожде и решения по важным делам принимают только после гадания, – все это совсем не говорит о том, что, вознося (молитвы и гадая), действительно можно добиться (цели)... Вместо того чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли, самим умножая вещи, подчинить себе небо?!»

Движение неба обладает постоянством, ничто не является «происходящим от духа». А если небо постоянно, а общество переменчиво, то, значит, небо не влияет на то, что происходит в обществе. Естественные условия, в которых живет человек, не отличаются от тех условий, которые были в прошлом, когда в обществе царили мир и порядок, а теперь при тех же условиях имеют место беды и несчастья — значит, эти беды и несчастья — результаты действий самого человека. В связи с этим даются следующие рекомендации: «Если (человек) старательно занимается сельским хозяйством и бережет добро, то небо не в силах свергнуть его в нищету. Когда человек обеспечивает себя всем необходимым для своего существования и действует своевременно, небо не может сделать его больным. Если (человек) соблюдает естественное Дао и не совершает ошибок, небо не в состоянии навлечь на него беду».

Сюнь-цзы считает, что в основе порядка, нормальной жизни в стране должен быть ритуал. «Небо и земля – начало (всего) живого; ритуал и чувство долга – начало порядка; совершенный человек – начало ритуала и чувства долга. Полное соблюдение ритуала и последовательное выполнение долга, неуклонное совершенствование этих качеств и превращение их в высшую степень преклонения составляют начало совершенного человека. Поэтому когда небо и земля рожают совершенного человека, он приводит в порядок (все, что находится) между небом и землей».

В отличие от Мэн-цзы, Сюнь-цзы считал, что человек по своей природе склонен к злу, рождается с «инстинктивным желанием наживы»; «стремление к наживе и алчность – это врожденные качества человека». «Человек по своей природе зол, его добродетель порождается (практической) деятельностью... Человек рождается завистливым и злобным; когда он следует этим качествам, то в результате рождаются жестокость и вероломство, исчезают верность и искренность».

Если бы человек был от природы добр, то не необходимы были бы ни ритуал, ни законы, ни сама государственная власть. «Поэтому необходимо воздействие на человека с помощью воспитания и закона, необходимо заставить его соблюдать нормы ритуала и выполнять свой долг. Только тогда у человека появится уступчивость и он станет культурным, что приведет к порядку».

Сюнь-цзы ратовал за укрепление ритуала, призывал «возвышать правила поведения», полагая, что правила поведения – «основа для усиления государства». Сюнь-цзы защищает иерархию в обществе. «Ритуал (предполагает) ранги, (различающие) знатных и низких (людей), различия между старшими и младшими (по возрасту), соответствие этим рангам и различиям в бедности и богатстве, почитании и презрении». «Если распределение (будет) равным, тогда не хватит на всех; если уравнивать власть, станет невозможным единство; если все будут равны, никого не заставишь (работать). (Подобно тому как) существует небо и земля, существуют и различия между теми, кто наверху, и теми, кто внизу». Каждый человек должен занимать свое место в обществе; все должны уважать существующий порядок и сотрудничать друг с другом.

Сюнь-цзы призывал правителей относиться к народу щадящим образом. «Взимание (с населения) непомерных налогов – это путь, вызывающий разбой, обогащающий врага, приводящий к гибели государство и самого себя, – вот почему мудрый правитель не идет этим путем».

Сюнь-цзы формулирует основные принципы управления государством, ставя на первое место подбор мудрых управленцев, устранение негодных и воспитание обычных людей». «Спрашивают: как осуществлять управление (государством)? Отвечаю: мудрых и способных людей необходимо выдвигать (на должности) независимо от их положения; ленивых и неспособных людей необходимо немедленно отстранять (от должности); главных злодеев необходимо казнить, не дожидаясь их перевоспитания; обычных средних людей необходимо воспитывать, не дожидаясь, когда к ним придется применить меры (наказания)».

Как и другие конфуцианцы, Сюнь-цзы уделял большое внимание познанию, учебе. Сама способность познания – врожденное свойство человека. Правильно организованное познание и воспитание формирует совершенного человека, способствует накоплению добрых свойств. «Совершенный человек учится так: все, что воспринимает его слух, он откладывает в сердце, и это затем, распределившись по телу, выявляется в его манерах и поведении: он сдержан в разговоре, осторожен в поступках. Все это может служить примером для других. Ничтожный человек учится так: все, что воспринимает его слух, – все это у него тут же на языке». Сюнь-цзы критически оценивал современное положение дел в этой сфере. «В древности люди учились для того, чтобы самоусовершенствоваться; сейчас же люди учатся напоказ! Совершенный человек через учебу стремится сделать себя прекрасным, ничтожный человек учится ради бахвальства перед другими».

Сюнь-цзы продолжает разрабатывать конфуцианскую этику, говоря о требованиях, предъявляемых к правителям и подчиненным, отцам и сыновьям, старшим и младшим братьям, мужу и жене. Вот некоторые фрагменты. «Спрашивают, что значит быть правителем? Отвечаю: это значит соблюдать этикет, удостаивая своими милостями, быть во всем справедливым и беспристрастным. Спрашивают, что значит быть подданным? Отвечаю: это значит соблюдать этикет по отношению к своему правителю, быть честным, послушным и старательным». «Спрашивают: что значит быть мужем? Отвечаю: это значит добиваться заслуг и не предаваться безделью, за всем в семье наблюдать самому и уметь различать. Спрашивают: что значит быть женой? Отвечаю: это значит быть покорной, послушной, внимательной и хозяйственной, если муж соблюдает этикет. Если же муж не соблюдает этикета, то жена должна пребывать в страхе, не прекословить и не замыкаться в себе. Таково Дао, и, когда его не придерживаются, возникают беспорядки; когда же его придерживаются всегда и во всем, беспорядкам приходит конец».

В заключение отметим, что в течение длительного периода истории Китая существовала следующая практика подбора управленческого персонала и чиновников: на службу принимали по-

сле сдачи сложного экзамена по конфуцианству. При этом не учитывалось социальное происхождение претендента (по крайней мере это декларировалось); во внимание принимался лишь уровень его знаний.

Моизм

Основатель школы – **Мо–цзы** (Мо Ди, ок. 475–395 гг. до н.э.), происходивший из семьи мелких собственников, родился в царстве Лу (как и Конфуций). Мо–цзы много путешествовал, излагая свои идеи правителям и пытаясь отговорить их от ведения захватнических войн (иногда не безуспешно). Изучив конфуцианство, Мо–цзы стал его противником по ряду позиций. У Мо–цзы было много учеников и последователей. В те далекие годы Конфуций и Мо–цзы считались образцами мудрости.

Мо–цзы также уделял много внимания размышлениям о роли неба, традиционным в древней культуре. Небо «устанавливает четыре времени года – весну, осень, зиму и лето, чтобы установить порядок их смены, сбрасывает снег, иней, дождь и росу, чтобы возвращать пять злаков, кунжут и шелковичных червей». Мо–цзы отрицал принцип «воли неба» и ввел принцип «желание неба». В чем же заключается «желание неба»?

«Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость». «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным. Это все то, что противно воле неба. (Небо) желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный человек помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах. Если верхи усердны в управлении, то в стране царит порядок; если низы усердны в делах, то в стране достаток предметов и пищи».

Небо, его желания должны быть ориентиром для жизнедеятельности людей. «Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо. Готовясь к действиям, необходимо сопоставить свои поступки с (желаниями) неба. То, что небо желает, делай это, а что небо не желает, запрети делать».

Но люди могут и не следовать желаниям неба. Нет рокового предопределения, нет судьбы.

«Желания неба» подразумевают любовь к простому народу. Поэтому, следуя желаниям неба, правители должны любить народ, заботиться о нем. В действительности это зачастую далеко не так. Народу живется тяжело. «Простой народ имеет три бедствия. Голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха. От трех бед народ испытывает огромные страдания. Но если именно в такое время ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются колокольным звоном и барабанным боем, играют на лютнях, цинах, свирелях и чжэнях, а также устраивают боевые упражнения для показа оружия, то откуда же простой люд возьмет пищу и одежду? Поэтому я считаю, что так не должно быть».

Если говорить о делах человеколюбивого человека, то он должен развивать в Поднебесной то, что приносит выгоду, и уничтожать то, что приносит Поднебесной вред.
Мо–цзы

Мо–цзы говорит о семи бедах в государстве. Это:

- 1) расточительство правителя, иногда оно доходит до того, что нет средств для крепостной стены, а при этом сооружаются дворцы;
- 2) отсутствие взаимопомощи между отдельными владениями;
- 3) обнищание простолюдинов из-за расточительства сановников;
- 4) несправедность слуг правителя;
- 5) самоуверенность правителя, отсутствие интереса к мнению приближенных;
- 6) отсутствие преданности и доверия между правителем и слугами;
- 7) отсутствие усердия со стороны слуг и сановников, страх наказаний.

В основе бедствия – «взаимное разъединение», при котором различные интересы порождают «взаимную ненависть». «Крупные владения нападают на мелкие, влиятельные дома нападают на незначительные, сильные грабят слабых, многочисленные притесняют малочисленных, хитрые

обманывают глупых, знатные кичатся перед незначительными, доходят до того, что правители не оказывают милостей, слуги не проявляют преданности, отцы не проявляют доброты, сыновья держатся непочтительно, низкие с оружием в руках губят своих непримиримых противников и являются по отношению друг к другу разбойниками, причиняющими обоюдный вред».

Мо–цзы предложил программу взаимоотношений между людьми, способствующую усовершенствованию общества. Эта программа включает следующий комплекс принципов:

- цзяньай («всеобщая любовь»);
- фэйгун («отрицание нападений»);
- шантун («почитание единства»);
- шан сян («почитание мудрости»);
- цзеюн («экономия в расходах»);
- цзецзан («экономия при захоронениях»);
- фэйюэ («отрицание музыки и увеселений»);
- фэймин («отрицание воли неба»);
- тяньчжи («желания неба»);
- мингуй («духовидение»).

Мо–цзы говорит, что беспорядки в обществе возникают оттого, что люди не любят друг друга. Здесь речь идет не об отдельных фактах любви между некоторыми людьми, а о любви ко всем людям. «Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой». Если в обществе будет царить взаимная любовь, то человек будет «смотреть на чужие владения как на свои, смотреть на чужие дома как на свои, смотреть на других как на себя». Всеобщая любовь принесет пользу всем людям. «Всеобщая любовь – это высшая польза для всех людей. Высшие интересы людей не в односторонней любви, а во всеобщей любви». Но всеобщая любовь, преломляясь в отношении каждого человека, основывается на интересах этого конкретного человека, а интересы разных людей различны; следовательно, любовь по отношению к каждому отдельному человеку предусматривает оказание ему помощи в различных формах; таким образом, любовь различна, но в целом она едина и сходна, так как это любовь к людям.

В политическом плане принцип «всеобщей любви» утверждал право всех людей участвовать в политической жизни. В этом принципе прослеживается определенная демократическая направленность взглядов Мо–цзы. (Следует заметить, что моисты были выходцами из семей мелких производителей).

Но Мо–цзы не против социальных различий. Принцип «отрицания нападений» защищал право частной собственности. «Отрицание нападений» – это запрет посягательства на частную собственность. Если один человек посягнул на собственность другого, то и другой может сделать то же самое в отношении первого. Чтобы этого не произошло, люди должны уважать друг друга и соблюдать право собственности. От этого они только выиграют. Во внешнеполитическом аспекте «отрицание нападений» означало призыв к отказу от войн, выступление против того, чтобы «пытаться с помощью войн решать политические споры между государствами».

Социальные различия необходимы. Народ обязан «трудиться в поле и в лесу, заниматься земледелием и ремёслами, пряжей и ткачеством», а правитель обязан «умело управлять чиновниками и собирать доходы от застав и рынков, гор и лесов, рек и озёр, наполняя ими казну». Каждый должен знать своё место и делать своё дело.

Принцип «почитания единства» предполагал единство взглядов, одинаковых действий, общего стремления к добродетели. «То, что мудрый правитель считает верным, все также считают верным; то, что правитель осуждает, все также осуждают. Люди избегают недобрых слов и стремятся подражать добродетельным словам мудрого правителя страны, избегают недобродетельных поступков и стремятся подражать добродетельным поступками мудрого правителя». Характерно, что в моизме звучит мысль о замене управления страной на основе ритуала управлением на основе добродетели.

Одной из предпосылок единства в стране должна быть самокритичность руководителей. «Верхи должны иметь подчиненных, которые говорят правду в глаза. Когда в продолжительном обсуждении мнения (советников и правителя) расходятся, то правитель должен почтительно слу-

шать, когда говорят правду в глаза. Именно в этом случае правитель будет жить долго и сохранит страну».

Мо-цзы говорил о том, что «почитание мудрости» – основа управления страной». «Если благородные и мудрые управляют глупыми и низкими, то царит порядок. Если же глупые и низкие управляют благородными и мудрыми, то будет смута» Критерии справедливости и несправедливости определяются благородными и мудрыми. «Справедливость никогда не исходила от глупых и презренных, она всегда исходила от умных и знатных».

Мо-цзы считал, что для управления государством необходимо «выдвигать мудрых», независимо от их социального положения. «Чиновники не обладают постоянной знатностью; народ не должен постоянно пребывать в низком положении». Для осуществления принципа «почитания мудрости» необходимы определённые действия. «Если (мудрых) не наделять высоким чином то народ не будет уважать их; если мудрым выдаётся небольшое жалование, то народ не верит, (что этот пост важен); если не давать им в подчинение людей, то народ не будет бояться их. Для этого древние совершенномудрые правители давали мудрым высокий пост, назначали большое жалование, пристраивали к службе, давали им в подчинение людей. Но разве это делалось для того, чтобы наградить своего слугу? Нет, это делалось потому, что (совершенномудрые ваны) желали, чтобы их дела шли успешно».

Мо-цзы является автором идеи об единстве намерений и результатов действий. При оценке человека необходимо «рассматривать в совокупности его намерения и результаты действий».

Мо-цзы призывал к экономии, особенно при погребениях, которые в то время были достаточно дорогим обрядом, ограничения расточительных празднеств и увеселений. «Высказывания должны быть верными, поступки должны быть результативными, необходимо, чтобы высказывания и поступки были в гармонии, а также соответствовали экономии в расходах».

Последний из названных принципов – «принцип духовидения». Мо-цзы разделял традиционные представления о том, что существуют духи, которые влияют на дела людей, поэтому людям следует почитать духов. «При древних совершенномудрых ванах в Поднебесной был порядок, потому что они обязательно прежде наводили порядок в почитании демонов и духов, а затем занимались делами народа».

Моисты уделяли большое внимание проблемам познания. Фактически они первыми в древнекитайской философии начали изучать процесс познания, источник знания, пути познания, критерии истины.

Мо-цзы выступал против учения Конфуция о врождённом знании. Знание он понимал как соприкосновение с вещами. Для познания необходимы три условия: органы чувств, соприкосновения чувств с вещами и — как результат соприкосновения органов чувств с вещами - образ, ощущение.

Моисты говорили об объективном существовании вещей независимо от человека и его желаний. Вещи существуют в пространстве и во времени, имеют начало и конец своего бытия. Они имеют множество свойств, одни из которых мы знаем, а другие еще нет. Но всё существующее может быть познано.

Чувственный опыт является источником и критерием истинности знания. «Необходимо считать правилом определение бытия и небытия то, что действительно познано ушами и глазами многих людей. Если действительно люди или видели что-то, или слышали что-то, то необходимо считать это что-то реальным, существующим. То, что никогда не видел и не слышал (никто из людей), то необходимо считать нереальным, несуществующим» – рассуждал Мо-цзы. Критерий истины он видел в коллективном опыте. «Правило проверки знания в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей».

Но одного чувственного познания недостаточно. Мо-цзы рассматривал познание как процесс раскрытия причин явлений, понимания сходства и различия между ними, их разделение по родам. В ходе этого процесса происходит накопление фактов, исследование накопленного фактического материала, его осмысливание. Чувственные данные – это материал для исследования, результатом которого становятся понятия, имена. С помощью суждений (связи понятий, имён) описывается действительность.

Мо-цзы говорил о том, что знания должны применяться на практике и приносить пользу людям. Знания необходимы для того, чтобы улучшить жизнь людей. Так, чтобы обеспечить людей пищей, необходимо научиться лучше возделывать поля; чтобы иметь орудия труда, необходимо научиться заниматься ремеслом; чтобы иметь одежду, необходимо научиться ткать и т.д. Одна из задач познания – открыть разумные принципы управления страной. Мо-цзы пишет: «высказывания должны претворяться в поступках человека, стать правилом, тогда они становятся постоянным знанием; если за высказываниями не следует их претворение в поступках человека, то, что не претворяется в поступках человека ...является пустой болтовнёй». «Если высказывания не могут перейти в поступки, то их не следует сохранять».

Мо-цзы приводит следующие критерии истинности:

- ◆ – исторический опыт «совершенно мудрых правителей»;
- ◆ – реальная обстановка, которую «слышит и видит народ»;
- ◆ – главный критерий – как суждение используется в управлении страной, отвечает ли оно интересам государства и народа.

Продолжатели моизма – **Сяньли, Сяньфу, Дэн Лин** – много внимания уделяли вопросам гносеологии и логики, в их работах прослеживаются элементы диалектики. Знания в их трудах разделялись на «личные знания» (полученное путём личных контактов с предметами), «услышанные знания» (полученное от других), «знания, полученные от суждений» и «знания, полученные в результате рассуждений».

С помощью имен (нужно) изображать действительность, с помощью суждений - передавать смысл, разумом - постигать причину.

Мо-цзы

Мы получаем знания благодаря особенностям наших органов чувств. «Стремящийся к знанию получает его от соприкосновения с вещами, которые он способен представить (себе позднее), как будто (эти вещи) перед глазами». Органы чувств дают ощущения, которые отражают признаки объекта. Чтобы постичь сущность объекта, необходимо обдумать полученные результаты, произвести «рассуждения о предметах», и результатом станет правильное знание.

Моисты различают «общее название» (понятие о всех предметах), «родовое название» (понятие об однородных предметах), «частное название» (понятие об индивидуальных предметах). В познании важную роль играют общие и родовые понятия. С их помощью выражаются отношения между вещами, причины существования вещей.

Моисты впервые в китайской философии выделили и дали определения общим понятиям (философским категориям): вещь, бытие и небытие, знание, разум, причина, необходимость, пространство и время, общее и частное, целое, тождество и различие, отношение, действие и др. Приведём некоторые определения. «Причина. Это то, наличие чего приводит к определенному результату... Часть. Это отчленение от целого тела... Разум. (Это) понимание сущности вещей... Справедливость. Это то, что полезно... Жизнь. Тело и сознание сочленены вместе... Слово. Это выражение понятий... Пространство. Совокупность различных местоположений... Необходимость. Это то, что нельзя изменить».

Поздние моисты были сторонниками широкого применения дискуссии для достижения истины. Опровергая софизмы Хуэй Ши и Гунсунь Луна, они разрабатывали правила ведения спора.

Минцзя, «школа спорщиков»

Эта школа (её представителей называли также номиналистами, искателями истины) сложилась в IV–III вв. до н.э. Основная идея этого философского направления заключалась в следующем. В обществе происходят изменения, старые «имена» перестают соответствовать новому содержанию, в результате чего «начинают враждовать между собою названия и сущность вещей». Инь Вэнь говорил: «Когда имена правильны, в мире вещей царит порядок; когда имена лишаются смысла, в мире вещей наступает хаос. Непристойные, беспутные речи приводят к утрате смысла имени. Когда произносят непристойные и беспутные речи, возможное становится невозможным, обязательное становится необязательным, правильное делается неправильным, а неверное верным».

Несоответствие вещи и её имени – источник беспорядка и социальных неурядиц. «Всякий беспорядок имеет своей причиной несоответствие между формой и произносимым именем

...Когда то, что называется праведным, по существу своему является неправедным, то, что именуется добром, по своей природе является лишь злом и ересью, то, что признаётся допустимым, на деле является недопустимым и вредным, где уж тут ожидать спокойного течения жизни в стране и не попасть впросак самому?» («Люйши Чуньцю»).

Представители «школы имён» занимались анализом значений слов, обсуждали проблемы взаимоотношения общего и единичного, абсолютного и относительного. Они утверждали, что понятия глубже отражают действительность, чем чувственные представления.

В школе минцзя сложилось два направления. Первое (его главный представитель был **Хуэй Ши** (ок.370–310 гг. до н.э)) делало основной акцент на относительности различий между предметами. Второе (главный представитель **Гунсунь Лун** (ок.325–210 гг. до н.э)) абсолютизировало различия в вещах. Акцентирование внимания на отдельных противоположных качествах явлений и предметов приводило к софистическим утверждениям.

Большую известность приобрёл софизм Гунсунь Луна: «Белая лошадь не есть лошадь - Может ли белая лошадь не быть лошадыю? - Может. - Каким образом?! – «Лошадь»– это то, что означает форму; «белая» – это то, что означает цвет. То, что означает цвет (и форму), не есть то, что означает форму. Поэтому говорю : «белая лошадь» – не «лошадь». Приведем другую формулировку этого софизма: «Имея белую лошадь, нельзя сказать, что не имеешь лошади, но при этом отходишь от белой лошади. Если не отходить от масти, то, имея белую лошадь, нельзя сказать, что имеешь лошадь. Поэтому, когда говорят «имею лошадь», лошадыю считается только лошадь, а не белая лошадь».

Этот софизм, по сути дела, имеет отношение к диалектике: общее и частное соотносятся, но при этом их различие доводится до их отрыва друг от друга.

В книге «Чжуан–цзы» приводятся другие софизмы. «Яйцо содержит в себе перья. У курицы три ноги. Ин (столица царства Чу) заключает в себе Поднебесную. Собаку можно считать бараном. Лошадь содержит в себе яйцо. Лягушка имеет хвост. Огонь не жарок. Гора порождает рот. Колёса не касаются земли. Глаза не видят. Признак – указатель не имеет строгих границ. Мир вещей неисчерпаем. Черепаха длиннее змеи. Прямоугольник лишён прямых углов. Окружность нельзя считать кругом. Бурав не совпадает с отверстием, им проделанным. Тень летящей стрелы никогда не находится в движении. Пущенная стрела временами находится и не в движении, и не в покое. Щенок – не собака. Кауряя лошадь и чёрная корова в совокупности составляют три единицы. Белая собака – чёрная. Одинокий жеребёнок никогда не имел матери. Если палку длиной в один чи ежедневно укорачивать наполовину, то с нею не покончить и за десять тысяч поколений»

А вот один из примеров софистического спора. Чжуан–цзы и Хуэй–цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан–цзы заметил: «Серебристо–полосатые рыбы, выплывая на поверхность и играя, блаженствуют на свободе. Вот она, рыба радость!». Хуэй–цзы хмыкнул: «Вы – не рыба. Откуда Вам известно, что рыба радуется?». Чжуан–цзы ответил : «Но ведь и Вы – не я. Откуда же Вы знаете, что я не знаю, что рыба радуется?». Хуэй–цзы не сдавался: «Я – не Вы и, конечно, не знаю о Вас: но Вы –то, во всяком случае, не рыба. Тем самым то, что Вы не знаете, что рыба радуется, неоспоримо доказано». Чжуан–цзы сказал: «Давайте вернемся к началу нашей беседы. Вы спрашивали, откуда мне известно, что рыба радуется. Тем самым Вы уже признавали, что я знаю, что рыба радуется, и Вас интересовало лишь, откуда мне это известно. Известно же мне это стало из того, что я испытываю, прогуливаясь по этому мосту».

В конечном счёте в представители школы минцзя пришли к выводу о невозможности достижения истины. Рассмотрим пример характерного рассуждения из книги «Чжуан–цзы».

«Допустим, что вы спорите со мной и я терплю поражение в споре, ибо не могу победить вас. Значит ли это, что я на самом деле неправ, а вы на самом деле правы? Допустим, что вы спорите со мной и терпите поражение в споре, ибо не можете победить меня. Значит ли это, что вы на самом деле не правы? Или же один из нас полностью прав, а другой целиком не прав? Сие невозможно познать ни вам, ни мне, ни любому другому, бродящему, подобно нам, в потёмках человека. Кого бы я мог пригласить быть судьёй–посредником в нашем споре? Если я приглашу человека, стоящего на вашей точке зрения, он неизбежно примет вашу сторону. Как же он сможет разъяснить нам истину? Если я приглашу человека, придерживающегося моей точки зрения, он неизбежно встанет на мою сторону. Как же он сможет разъяснить нам истину? Если я приглашу чело-

века, который не разделяет ни вашей, ни моей точки зрения, он не примет ни вашей, ни моей точки зрения, а будет отстаивать свою. Как же он сможет разъяснить нам истину? Если я приглашу человека, согласного и с вашей точкой зрения, и с моей, он неизбежно будет вторить и вам, и мне. Как же он сможет разъяснить нам истину? Итак, ни вы, ни я, ни любой другой человек не в состоянии познать истину. Не должны ли мы ждать вмешательства со стороны четвертого?».

Фацзя (школа легистов)

Эта школа сложилась в IV в. до н.э. Наиболее известные её представители – **Шан Ян** (390–338 гг. до н.э) и **Хань Фэй** (ок.280–233 гг. до н.э). Представители этой школы сосредоточили свои исследования на проблеме управления государством.

Если в конфуцианстве говорилось об управлении на основе ритуала и традиций, то в легизме сначала были предложены иные концепции.

◆ –Шень Бухай говорил об управлении основанном на «положении» (авторитете) власти;

◆ –Шень Дао призывал к «искусству управления»;

◆ –Шан Ян говорил об управлении на основе законов.

Оценив различные точки зрения, Хань Фэй развивает концепцию управления на основе законов; эта концепция становится главной у легистов.

Легисты в принципе отвергали управление, основанное на ритуале и традициях. Выступая против конфуцианцев, они высмеивали их рассуждения о человеколюбии, долге, справедливости, братской любви, называя их «игрой в слова» и сравнивая с детской игрой «приготовления изящных яств из песка». В противовес управлению на основе ритуала, добродетели легисты пропагандируют управление на основе закона.

В «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан» – трактат IV–III вв.) необходимость управления на основе закона обосновывается тем, что человек от природы зол. Звериное начало, заложенное в человеке, не может быть изменено воспитанием, но проявления его могут быть предотвращены строгими законами, системой наказаний и поощрений. К человеку необходимо подходить как к порочному существу. «Там, где (к людям относятся) как к добродетельным, проступки скрываются; там же, где (к людям относятся) как к порочным, преступления жестоко караются. Когда проступки скрываются – народ победил закон; когда же преступления строго наказуются – закон победил народ. Когда народ побеждает закон, в стране воцаряется беспорядок; когда закон побеждает народ, армия усиливается. Поэтому –то и сказано: «Если управлять людьми как добродетельными, то неизбежна смута и страна погибнет; если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается образцовый порядок и страна достигает могущества».

В управлении необходимо учитывать, что природа человека «себялюбива», ей свойственны «любовь к выгоде и ненависть к беде». И это вполне естественное свойство человеческой природы, являющееся результатом положения человека в обществе, его занятий. Легисты не склонны осуждать это качество, они просто констатируют его наличие. Хань Фэй пишет: «делающий колесницы желает людям богатства, ремесленник, сделав гроб, желает людям ранней смерти, и не потому, что делающий колесницы человеколюбив, а ремесленник – разбойник. Если люди не будут знатными, колесницу не продать, если люди не будут умирать, гроб не сбыть, поэтому нельзя считать, что ремесленник ненавидит людей».

Легисты настаивали на первенствующей роли закона в управлении. Приведем пример характерного рассуждения: «Существуют четыре (причины) гибели государства. Приказы вообще не издаются – это называется уничтожением. (Приказы) издаются, однако по пути (к народу) задерживаются (чиновниками) – это называется загораживанием (пути к их осуществлению). Народ вообще не (стремится, чтобы его) чувства дошли до правителя, – это называется преградой, (отрезающей правителя от народа). Народ (стремится, чтобы его) чувства дошли до правителя, но по пути (к нему они) задерживаются (его приближёнными) – это называется посягательством (на права правителя). Закон не установлен – вот причина, вследствие которой появляются уничтожение и посягательство, загораживание и преграда».

Спокойствие и порядок в стране могут основываться только на законах. Законы должны быть жёсткими. Строгие наказания необходимы для того, чтобы люди боялись закона. «Надо применять жёсткие законы и отбрасывать жалость, за которую ратуют человеколюбивые».

Законы должны быть едиными, обязательными для всех. Хань Фэй писал: «Подобно шнуру, который не даёт кривой линии (при вытягивании), законы не отдают предпочтения знатым... Наказание за преступление должно распространяться и на сановников, а вознаграждение за заслуги не должно обходить простого человека».

Награда и наказания – «два рычага» в руках правителя, использующего их для поддержания власти. «Награды должны быть щедрыми и даваться заслуженно, чтобы они были выгодны народу; наказания должны быть тяжелыми и неотвратимыми, чтобы народ боялся их, закон должен быть единообразным и устойчивым, чтобы народ знал его».

Шан Ян делал основной упор на наказания. Чтобы добиться порядка в государстве, необходимо иметь в запасе много наказаний и мало наград; нужно жестоко карать, внушая трепет; нужно жестоко карать за мелкие преступления, тогда большим неоткуда будет взяться; нужно разобщать людей подозрительностью, слежкой и доносами.

Управление законами, с точки зрения легистов, не исключает «искусство управления». «Искусство управления состоит в том, чтобы на чиновничьи должности назначать по способности, требовать (от чиновника) исполнительности в соответствии с наименованием его должности, держать в руках рукоятку жизни

и смерти, изучать возможности чиновничества – всё это держат в руках государи. А (принцип) закона состоит в том, что указы издаются государственными учреждениями, а народ в своём сердце крепко помнит о наказаниях, награды выдаются тем, кто остерегается закона, кары падают на тех, кто нарушает указы, – это руководство подданных. Если государь не владеет искусством управления, то в верхах возникают злоупотребления; если подданные не следуют закону, то низы приходят к смуте и тут нельзя отказаться от чего-то одного, обе эти вещи необходимы для царей».

Главное в «искусстве управления» – разделять преданных и лукавых чиновников, проверять их способности, контролировать их успехи и проступки с целью укрепления правления. Критерием истинности речей и поступков является приносимая ими польза. При отборе людей на службу необходимо оценивать не внешний облик, одежду, или речи, а проверять их при исполнении обязанностей.

Говоря об «искусстве управления», легисты высказывали идею о том, что правитель не должен быть на виду, а должен быть «окружен таинственностью». «Вообще идеал правления – это когда подданные не могут постичь (тайны управления)».

Выступая за управление на основе закона и всячески подчеркивая его пользу, легисты в то же время считали, что «нет закона, который бы не вызывал бедствий, нет пользы, которая бы не приносила вреда, такого в Поднебесной не бывает». Однако, «если при завершении дела возникает вред, но при сравнении оказывается, что польза больше вреда, следует идти на это дело».

Легисты говорили, что с изменением социально-политической обстановки в обществе должны изменяться законы. «Когда правят государством, не имея законов, получается беспорядок; когда упрямо придерживаются (старых) законов и не меняют их, наступает беззаконие. При беспорядке и беззаконии невозможно сохранить государство. Поколения сменяются, время идёт, необходимо менять и законы». Любой закон востребован в своё время.

Приведем еще несколько цитат их рассуждений Хань Фэя: «Совершенномудрый не нуждается в следовании древности, не подражает установившимся нормам, а обсуждает современные ему дела и принимает соответствующие меры». «Управлять живущим в настоящее время народом» нельзя на основе «методов покойных правителей». «В периоды, когда происходит много событий», нельзя пользоваться услугами «малодеятельных талантов». «В период, когда происходит великая борьба», нельзя «уступать друг другу». «Управляя народом в опасное время», нельзя пользоваться «великодушной и мягкой политикой».

Там, где людей карают за мелкие проступки, проступки исчезают, а тяжким (преступлениям) просто неоткуда взяться. Это и называется «наводить порядок еще до того, как возникнут беспорядки»

Шан Ян

Таким образом, политические методы управления должны соответствовать реальному положению дел и меняться в зависимости от условий и эпохи.

Легисты придавали особое значение хозяйственной функции государства, его регулирующей роли в экономике, поддержании земледелия, поддержании цен на рынке, создании сильной армии. В этой школе были сформулированы концепции государственного регулирования экономических процессов в стране, института бюрократии, системы круговой поруки, института цензорского надзора и др. Легисты призывали к объединению Китая. Законодательство, продуманная система наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки должны были обеспечить единство государства и прочность власти правителя. Эта концепция сыграла большую роль в создании единого, централизованного государства.

В 255 г. до н.э. к власти пришла династия Цинь. Первые три императора этой династии правили недолго. В 246 г. воцарился четвертый – Ин Чжэн, который позднее принял имя Ши–Хуанди (что означало «первый император»).

Ши–Хуанди был одним из самых могущественных правителей Китая. Он покорил весь Китай, создал сильное центральное правительство, ввел единое законодательство, денежные единицы, единицы измерения, единую письменность, имущественную и социальную градацию населения. При нем было начато строительство Великой китайской стены. Не обошел вниманием «первый император» и культуру.

Легист Ли Сы предложил законопроект, в котором рекомендовалось:

1. сжечь все книги, которые не имеют отношения к истории Цинь;
2. повелеть начальникам областей и военачальникам сжечь все сочинения «ста школ», «Ши цзин», «Шу цзин», за исключением книг, хранящихся у боши;
3. публично казнить на городской площади тех, кто (хотя бы только) вдвоем будет рассуждать между собой о «Ши цзин» и «Шу цзин»;
4. казнить со всем родом тех, кто, ссылаясь на древние времена, порицает настоящее;
5. чиновников, которые, видя или зная (о сокрытии книг), не примут мер, наказывать наравне с виновными в утаивании книг;
6. клеймить как преступников и ссылать (на каторжные работы) на строительство Великой стены тех, кто в течение тридцати дней со времени обнаружения указа не представит своих книг для сожжения;
7. не уничтожать книги по медицине, гаданию и земледелию;
8. если кто пожелает изучать закон, то должен брать чиновников своими учителями.

В 213 г. до н.э. после указа о том, что все книги, в которых рассказывается о прошлом, включая труды конфуцианцев, должны быть преданы сожжению и полностью уничтожены, произошло массовое сожжение книг. Исключение было сделано только для книг по медицине и некоторым естественным наукам. За утайку книг кастрировали и отправляли на строительство Великой китайской стены. После сожжения книг в 212 г. сотни ученых и философов (более 460 конфуцианцев) были заживо погребены или зверски утоплены. Была прервана культурная традиция.

Проводимая Ши–хуанди жесткая политика, притеснения народа, большие налоги вызвала крестьянские восстания. Через три года после смерти Ши–хуанди (209 г. до н.э.) династия Цинь прекратилась.

Новая династия Хань смягчила наказания, ограничила налоги и начала проводить политику одновременного употребления «гражданских» и «военных» методов управления. Был восстановлен авторитет конфуцианства.

Видным идеологом этой эпохи, продолжившим идеи Конфуция и Мэн–цзы был **Дун Чжуншу** (179–109 гг. до н.э.). Именно благодаря его деятельности конфуцианство стало занимать господствующее положение.

Дун Чжуншу полагал, что природа человека определяется небом. «Небо двойственно, оно пользуется темным и светлым началами, тело человека тоже двойственно, ему присущи алчность и человеколюбие». Чтобы человек стал добрым, его необходимо воспитывать. Именно для этого нужен правитель. «Народ получает от Неба природу, которая может не стать доброй, но он обучается правителем для формирования природы, а правитель в соответствии с волей Неба считает своей обязанностью формирование природы народа».

Шестой император династии Хань У–ди возвел конфуцианство до уровня государственной идеологии. Он даже говорил о необходимости «искоренения» других учений. Но это было уже модернизированное конфуцианство, включающее в себя элементы легизма. В этом учении объединяются ритуал и закон, сочетаются методы убеждения и примера, с одной стороны, и принуждения и наказания, с другой. Заметим также, что в это время изобретено книгопечатание с деревянных дощечек. Была введена система экзаменов для занятия государственных должностей. Интересно, что экзамен по конфуцианству при соискании государственной должности проводился вплоть до последних столетий.

В книге «Ши–цзи» (II – I вв. до н. э.) придворный историограф Тайшигун подводит итоги развития философской мысли Древнего Китая. Он, в частности, говорит о том, что необходимо в неизменном виде сохранить учение конфуцианцев о нормах поведения между государем и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшими и младшими. Не следует забывать учение моистов об экономии; необходимо изучать принципы выправления имен у номиналистов и т. д. В то же время отмечаются на негативные моменты философии древности: например, призыв к устранению учености в даосизме, чрезмерная жестокость у законников и т. д.

Династия Хань правила свыше 400 лет. Во время ее правления наибольшим авторитетом пользовалось конфуцианство. Даосизм постепенно выродился в религиозную систему, предполагающую наличие суеверия и волшебства, имевшую мало общего с философским даосизмом. Другие старые школы приходят в упадок, хотя отдельные их идеи продолжают свою жизнь.

Дадим краткую характеристику философских учений в последующей истории Китая.

220 – 589 гг. н. э. – период Вэй, Цзин, Южных и Северных династий. В философии формируется учение сюаньсюэ – учение о «глубочайшем». Это «глубочайшее» – небытие. «Небытие – это корень». В духе даосизма говорится о том, что необходимо немногочисленным управлять многочисленными на основе недеяния. Рекомендуются заставлять народ «не стремиться к желаниям», «не стремиться к действиям». В этот же период в Китай проникает буддизм.

В конце VIII в. в Тибете сторонники махаяны учили, что мир – иллюзия, спасение – погружение в нирвану, путь к ней – не совершать ни злых, ни добрых поступков, ибо «черные тучи и белые облака одинаково закрывают от нас Солнце».

581 – 907 гг. – правление династий Суй и Тан. В этот период наибольшее влияние приобретает буддизм, который распадается на ряд сект. Одна из наиболее известных сект – секта Чань – утверждает, что главным объектом познания является «основное сердце человека».

Буддизм проник в Тибет, Китай и Японию; в этих странах он преобладал в виде махаяны. Однако при этом происходили некоторые весьма заметные видоизменения идей буддизма. Обратимся к трактовке буддизма в Китае. Буддизм учит, что при большом количестве совершенных дурных поступков душа человека после его смерти попадает в ад, где ей приходится подниматься на горы, утыканные ножами, спускаться в охваченные пламенем моря, а затем, когда определенный срок наказания заканчивается, душа переселяется в другое существо, например, в корову или лошадь и продолжает страдать. Души же тех, кто занимался самосовершенствованием и творил добрые дела, попадают в богатые, знатные семьи, пользуются богатством и получают большое жалование. Некоторые же души вообще избавляются от перерождения и попадают в рай, где наслаждаются вечной радостью.

Против буддизма и даосизма выступал **Хань Юй** (768 – 824).

После окончания правления династии Тан до 960 г. в Китае начинается период раздробленности. С 960 до 1640 г. страной управляют династии Сун и Мин.

Чжан Цзай (1020 – 1077) развивает учение о первоначальных частицах как источнике происхождения мира. Эти частицы заполняют великую пустоту. «Скопление или рассеивание частиц в великой пустоте подобно замораживанию или оттаиванию льда в воде». «Форма, собираясь, образует предметы; форма, разрушаясь, возвращается к первоначальному состоянию».

Крупной фигурой среди представителей конфуцианства считается **Чжу Си** (1130 – 1200). Одной из основных категорий его учения является «высший принцип». Это – творец всех предметов, трех «устоев» (власти государя над народом, отца над сыном, мужа над женой), принципов взаимоотношений между людьми. «Высший принцип» существовал до начала предметов и действий людей. «Не существовали предметы, но уже существовал высший принцип предметов».

«Еще не было дела, но уже существовал его высший принцип». Высший принцип – основа частиц, а частица – выражение высшего принципа. Чтобы познать, в чем заключается «высший принцип», необходимо обратиться к изучению книг «совершенномудрых» древности; в этих книгах заключена сущность «высшего принципа».

Лу Цзююань (1139 – 1193) предлагает учения о сердце. Сердце в его понимании – сущность мира. «Сердце – это и есть высший принцип». Высший принцип предметов и явлений «не выходит за пределы сердца». Сердце необходимо сохранять и воспитывать. Необходимо отбросить заблуждения, связанные со «стремлениями к материальному благополучию» и всякие «еретические учения». «Для воспитания сердца нет ничего лучшего, чем сокращение желаний».

В 1640 г. начинается правление династии Цин. Крупным мыслителем, философом, ученым, литератором был **Ван Фучжи** (1619 – 1692). С его точки зрения, первоначалом всего являются частицы. «Темные и светлые частицы наполняют великую пустоту, кроме них нет ничего другого, и они неразделимы, образ неба, форма земли – все в их пределах». Частицы нельзя ни создать, ни уничтожить. Частицы собираются или рассеиваются, приобретают форму или же «форма исчезает». Наряду с частицами существует «высший принцип» как некоторая объективная закономерность движения предметов. Причем не существует примата высшего принципа перед частицами, а «высший принцип находится именно внутри частиц». Из некоторых текстов Фучжи следует, что высший принцип – взаимодействие. «...Взаимодействие – это взаимопроникновение двух видов частиц и нахождение их друг в друге, что вызывает движение».

В гносеологии Фучжи исходил из того, что для познания необходимы «форма, разум и предмет, которые встречаются вместе, после чего появляется знание». С помощью органов чувств возникают представления о пяти основных цветах, пяти основных звуках и пяти вкусовых качествах. Но это еще поверхностное знание. Далее необходимо мышление. «Чем больше думает сердце, тем больше оно получает и узнает все то, чем обладает сам предмет, как снаружи, так и внутри».

Фучжи говорит о важности единства знаний и действий. «Знания дает свои плоды благодаря действию». «Знание и действие взаимно заменяют и используют друг друга».

В социальном аспекте Фучжи много внимания уделял эволюции общества, призывал к равенству, равномерному распределению земли.

Из вышесказанного мы можем сделать выводы о некоторых типичных направлениях в философии Китая.

Вплоть до XX в. идеологическую жизнь Китая определяли три сосуществующих и соперничающих религиозно-философских течения: конфуцианство, даосизм и буддизм. В новейшее время возникает стремление к анализу европейской философии, применению ее методов в китайской действительности, освоению современной науки, особенно естествознания.

Историческое развитие Китая в течение длительного времени шло обособленно от других стран. В стране было широко распространено представление, что Китай является центром мира, а все остальные страны населены варварами и должны находиться в вассальной зависимости от Китая. Естественно, что культуре этих стран за малыми исключениями не уделялось никакого внимания.

Европа открыла для себя Китай в период позднего средневековья. После путешествия Марко Поло в Китай стали прибывать миссионеры для обращения китайцев в христианство, что, впрочем, не привело к заметным успехам.

Философия Древнего Китая не оказала серьезного влияния на развитие философии в Европе. Однако она оказала влияние на соседние с Китаем страны. Так, конфуцианство стало одним из основных идеологических учений в Японии, наряду с синто и буддизмом.

Вопросы для повторения

1. Что такое Инь, Ян, Дао в религиозно-мифологических и натурфилософских представлениях Древнего Китая?
2. Как характеризуется дао в даосизме?
3. В чем заключается концепция «недеяния» в даосизме?
4. Что в конфуцианстве понимается под «исправлением имен»?

5. В чем отличие взглядов Конфуция и Лао-цзы по вопросам политической жизни, управления государством?
6. Какой смысл вкладывает Конфуций в этические понятия взаимности, золотой середины и человеколюбия?
7. Что изучать и как учиться рекомендовалось в педагогической системе Конфуция?
8. По какому вопросу противоположны взгляды Мэн-цзы и Сюнь-цзы?
9. В чем заключается принцип «желания неба» Лао-цзы?
10. О каких бедах в государстве говорил Лао-цзы?
11. Что понимал Лао-цзы под «всеобщей любовью», «отрицанием нападения», «почитанием единства»?
12. Как в моизме понимается процесс познания?
13. Как объяснить смысл софизмов школы спорщиков, в частности софизма Гунсунь «белая лошадь не есть лошадь»?
14. Почему, с точки зрения легистов, на первом месте должно быть управление на основе закона?
15. Как рассматривали легисты соотношение наград и наказаний?
16. Какие новые идеи были предложены в ходе развития философской мысли Китая?

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Религиозно-мифологические представления и зачатки философских идей в Ведах. Общие мотивы философии Древней Индии. Неортодоксальные философские школы: джайнизм, буддизм, чарвака-локаята. Ортодоксальные школы: санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса, веланта. Поздние варианты веданты.

Философская мысль в Древней Индии зародилась в начале I тысячелетия до н. э. К этому времени на территории Индии сформировались государства. Сложилась жесткая кастовая структура: люди разделялись на брахманов (жрецы, мудрецы), кшатриев (правители, военная аристократия), вайшьев (люди, занятые в торговле), шудр (работники). Деление на касты («варны») первоначально сложилось на основе разделения занятий. Основная масса населения — земледельцы — были объединены в общины. В устройстве общин наличествовали элементы самоуправления.

Веды

Древнеиндийская идеология (мифологически-религиозные представления и зачатки философских идей) изложена в Ведах. Веды — первый из дошедших до нас литературных памятников. Они были принесены в Индию индоевропейскими племенами кочевников ариев. Известный ныне текст, по преданию, составляет лишь четверть первоначального, поскольку в конце «золотого века» боги решили скрыть остальное.

Состав Вед: Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады. В Ведах («веда» — знание) содержатся религиозные гимны, сведения о ритуале, мифах, социальных отношениях, быте древних индийцев. Веды состоят из четырех частей: **Самхиты** (4 сборника гимнов в честь богов), **Брахманы** (мифологические и ритуальные объяснения), **Араньяки** («лесные книги», предназначенные для отшельников; в них объясняется мистический смысл ведийских обрядов и их символы), **Упанишады** (в которых содержатся наставления относительно истины и мира). Веды считались священными текстами, плодом откровения, полученного мудрецами. Создание Вед некоторые исследователи относят к XII-XI вв. до н. э.

Первая часть Самхит — Ригведа — содержит 1028 гимнов. Характерно, что до сих пор образованному индуисту рекомендуется знать наизусть гимны Ригведы. К Ригведе примыкают три другие Самхиты: Самаведа (Веда напевов, где преимущественно повторяются ригведийские тексты, но с подробными указаниями, как они должны исполняться), Яджурведа (Веда жертвоприношений — описание деталей ведийского ритуала), Атхарваведа (Веда заклинаний — сборник заклинаний и магических формул).

Ригведа проникнута духом преклонения перед силами природы. Природные явления обожествляются. Большинство богов, олицетворяющих отдельные природные явления, представляются в антропоморфном или зооморфном виде. Гимны прославляют подвиги, героические свершения и могущество богов.

В ведийском мировоззрении выделяются три сферы Вселенной (**трилока**, три мира): небо, земля и воздушное пространство. Им соответствуют три группы богов: небу — Сурья (солнце), Ушас (заря), Варуна (божество вод и миропорядка) и др., земле — Агни (жертвенный огонь), Сома (опьяняющий и дарующий бессмертие священный напиток) и др., воздушному пространству — Ваю (бог ветра), Рудра (бог грозы), Индра (бог молнии, грома и разрушительных стихий) и др. Всего в Ведах упоминалось 33 божества.

Индра — центральная фигура, «царь богов» — воплощение физической силы, мужества и бесстрашия. В текстах есть указания на то, что он обладает и некой магической силой. Образ Индры антропоморфен: бог восседает на колеснице, влекомой могучими конями. Индра борется с титанами, олицетворяющими темные силы и хаос. Самый популярный его подвиг — схватка с Вритрой. Индра убивает страшное чудовище, отсекая ему руки, и разрушает 99 построенных им городов-крепостей. Вритра был «заградителем вод», его гибель позволила Индре открыть путь водным потокам и оросить ими землю. Сраженное Индрой чудовище иногда изображают в виде гигантского змея, обвивающего кольцо гору, которая преградила путь водной стихии. После победы над змеем Индра разбивает скалу и освобождает воды. Оружие Индры — ваджра (космическая молния). Индре помогли в битве другие боги, приготовившие ему опьяняющий напиток (сома), который привел его в состояние воинствующего опьянения. Боги передали Индре часть своей силы; благодаря их союзу тьма и хаос потерпели поражение и возник мир, в котором всему существу было отведено свое место и где не было места случайности.

В Ведах нет единой космогонической концепции. В одном из гимнов говорится о том, что в начале времен существовало нечто безличное, Одно.

*Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него...
Вначале на него нашло желание,
Это было первым именем мысли.*

В другом месте рассказывается о том, что существовал некий предвечный бог — Праджapati — прародитель, бог всех богов. Он расколол себя надвое, а затем соединился со своей женской половиной. От этого произошли боги. Вместе с богами Праджapati произвел Пурушу, первочеловека. Тело Пуруши было рассечено на части, из которых образовались 4 сословия (в определенной очередности — сначала брахманы, затем кшатрии, вайшьи и шудры), а также небесные светила, пространство, небо и земля, дождь, ветер и огонь.

В другом варианте мифа о происхождении мира говорится о сотворении мира двумя главными божествами: Агни (огонь, жизненная сила) и Сома оплодотворили воды, и появилось яйцо, Золотой зародыш. Он разделился на две полусферы; из одной — серебряной — возникла земля, из другой — золотой — небо. Они опирались на ось, вокруг которой сконцентрировались все жизненные силы. Затем возникает свет, «начинается время, раскрываются пространства и появляются боги».

В текстах Вед звучит еще одна важная мысль: ответов на вопросы может быть много, истина неизвестна даже богам, картина жизни Вселенной неясна и с трудом поддается разгадке.

*Кто поистине знает, кто теперь бы поведал,
Откуда возникло это мирозданье?
Боги (появились) после сотворения его.
Но кто же знает, из чего оно возникло?
Из чего возникло это мирозданье, создал ли*

*(Кто его) или нет?
Кто видел это на высшем небе,
Тот поистине знает.
(А) если не знает?*

Представление о богах, олицетворяющих стихийные природные силы, сосуществует в Ведах с верой в единый принцип, стоящий над всем, пронизывающий все сущее (**рита**). Рита — первооснова мира и действующих в нем законов. Благодаря рите солнце перемещается по эклипике, сменяются времена года, день сменяет ночь. Рита воплощает свет и производительную силу природы, которая в Северной Индии ассоциировалась с благодатными муссонными дождями, приходящими на смену иссушающему зною. Власть риты распространяется и на богов, и на людей. Рита соединяет физическое и психическое начало и противодействует угрожающему всему живому хаосу. Она регулирует события человеческой жизни — рождение и смерть, счастье и несчастье. Впоследствии рита отождествляется с **сатьей** (правдивостью, честностью, верностью долгу, храбростью, трудолюбием) и модифицируется в закон кармы.

В Ведах проводится аналогия между природными явлениями и процессами жизнедеятельности человека. Существует некоторая первостихия, «ритм бытия», «прана» (дыхание). Прана обеспечивает поддержание жизни в природе и человеке. Что касается человека, то он может не говорить, не двигаться и не слышать, но пока он дышит, он существует; с исчезновением дыхания прекращается сама жизнь. Прана в определенном смысле даже отождествляется с Индрой: «Дыхание в середине (тела) поистине есть Индра».

В Ведах (Араньяках) вводится понятие **Атман** (примерный перевод — «сам»). Атман — это то, в чем выражается сущность живого организма. Вначале он ассоциировался с биологической активностью жизни, затем — с человеческим сознанием. «Существуют растения, деревья и животные, и Атман познается (в них) все больше. В растениях и деревьях есть сок, в животных — чувство. Атман в животных достигает все большей чистоты, ибо в них также есть сок, в других же нет мысли. Атман становится все более чистым в человеке. Ведь он наделен разумом в наибольшей степени. Он говорит о том, что он знает... он знает, (что будет) завтра, он знает этот мир и то, что не есть мир».

В ведийском мировоззрении утверждается, что тело человека смертно, а душа вечна. Душа переселяется из одного тела в другое (это переселение называлось **самсара**), причем она может переселиться в тело животного или растения. Переселение ее в то или иное тело зависит от поведения человека до его телесной смерти (закон **кармы**). Благочестивое поведение в конечном счете может освободить душу от дальнейших переселений, от связи с телесным (**мокша**, освобождение):

Самсара, карма и мокша в Ведах. Наше сознание обычно отягощено материей. Мы должны очистить наше сознание, сосредоточив свой ум на божестве и контролируя свои вечно беспокойные чувства. Мудрые, отдавая свою жизнь служению богу, освобождаются от цепей кармы и круговорота рождения и смерти. Вступив на этот путь, необходимо соблюдать ведические обряды и церемонии (молитвы три раза в день, почитание предков, полное омовение рано утром и т. д.). «Совершенно сознание того, кто способен отвлечь свои чувства от их объектов подобно тому, как черепаха втягивает в панцирь свои конечности».

В Ведах высказываются сомнения во всемогуществе многочисленных богов и даже в их существовании. Вера в богов уступает место представлениям о едином безличном Абсолюте — **Брахмане**, едином духовном начале. Брахман характеризуется обычно по принципу «от противного»: «Он ни велик, ни мал, ни короток, ни длинен, ни пылающе красен, ни "прилипчив". (Он) не тень, не свет, не воздух, не пространство, без привязанностей, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, без голоса, без ума, без блеска, без дыхания, без рта, без меры, не имеющий ничего ни внутри, ни снаружи» (Брихадараньяка — Упанишада III, 8, 8). Брахман как абсолютно духовное начало осознает себя в Атмане. Начинает формироваться идея тождества Брахмана и Атмана.

Атман — сознание человека. Брахман единое духовное начало.

В брахманизме окружающий мир трактуется как нечто полуиллюзорное (**майя**). Постигание этого факта мудрым человеком ставит его в особое положение в мире. Человек должен осознать, что привязанность к миру, так же как и ненависть к нему, вводит душу в заблуждение. Знающий истину должен отойти и от того, и от другого. Привязанность к миру является источником вожделения, греха. Человек должен понять это и победить зов чувств, вожделение, грех.

В Ведах имеются и материалистические, натурфилософские идеи. **Шраманы** («еретические учителя», в том числе Пурана Кассапа, Аджита Кесакамбали, Па-кудха Каччаяна, Санджай Белатхипутту, Нигантха Натапутта, Госсала) говорили о материальных элементах, которые никем не сотворены и лежат в основе всего существующего. Это — земля, вода, воздух, огонь и пространство, внутри которого находятся эти элементы. Кесакамбали отрицал существование иного, отличного от материального, мира. «Ничто не переходит из этого мира в иной (**паралока**). Заслуги не передаются по наследству. Нет жизни после смерти, нет аскетов или брахманов, достигающих совершенства на пути праведности... Человек состоит из четырех элементов... Носильщики, неся тело к месту сожжения, ведут ненужную болтовню об умершем, хотя от него и от его жертв остается только пепел. Лишь глупцы призывают к благочестию и утверждают существование того, что нематериально, они лгут и болтают вздор. Когда погибает тело, и умный и глупец равно обращаются в прах. Никто не может пережить собственной смерти».

Каччаяна говорит о 7 первоэлементах, которые «не изготовлены никем и не следуют чьей-либо воле». Кроме огня, земли, воды и воздуха он включает в число первоэлементов счастье, несчастье и душу. Он также утверждал, что элементы не воздействуют друг на друга и не имеют способности к изменениям. Представления Каччаяны имели тенденцию к дуализму.

Белатхипутту занимал скептическую позицию по вопросу о существовании нематериального мира. «Если бы вы спросили меня, существует ли иной мир (**паралока**), я ответил бы утвердительно, если бы так думал, но не это я имею в виду. Я не утверждаю, что он существует, но не утверждаю и обратного».

Таким образом, в Ведах прослеживается эволюция взглядов и представлений о мире, в ходе которой зарождаются различные философские концепции.

В середине I тысячелетия до н. э. в Индии происходят значительные изменения: ремесла отделяются от сельского хозяйства, развиваются товарно-денежные отношения, усиливается борьба кшатриев, поддерживаемых вайшьями, против брахманов. В этой социально-политической обстановке формируются основные философские системы. Отметим, что философия в Индии называлась **даршана** («видение мудрости»).

Прежде чем рассматривать отдельные философские системы, обратим внимание на общие тенденции в развитии философии Древней Индии.

Всем философским направлениям была присуща специфическая практическая направленность. Характерной чертой мировосприятия философа была душевная тревога при виде зла, которое властвует в этом мире. Философия стремится познать причины этого зла, истинную природу Вселенной и смысл человеческой жизни, с тем чтобы отыскать средства для полного уничтожения человеческих страданий. Незнание реальности — причина нашей зависимости и наших страданий; мы не сможем достичь освобождения без понимания природы мира и самого себя. Цель философии — понять, как следует жить наилучшим образом.

Характерной чертой индийской философии была вера в существование вечного миропорядка. При этом важную роль играло представление о колоссальности мирового пространства и времени. Мысль о том, что земля мала, земные блага ничтожны, а жизнь — просто зыбь на поверхности океана времени, характерна для многих философских концепций. Процветание и упадок, цивилизация и варварство, подъем и падения идут одно за другим и возвращаются подобно колесу времени, поэтому не стоит принимать быстротекущее как вечное.

В философии важную роль играет идея кармы. Утверждается, что существующее зло — следствие поступков человека; можно надеяться на лучшее будущее, которое должно прийти в результате самоусовершенствования в настоящем. Следует освободиться от ошибочных заблужде-



ний, размышлять о правильных идеях и их применении в жизни. Необходим самоконтроль над низшим Я человека, над его слепыми животными наклонностями (любовью и ненавистью), а также над инструментами познания и действия — **индриями** (это ум, зрение, осязание, обоняние, вкус, органы движения, речь, испражнения и размножение). Приведем популярное изречение: «Я знаю, что правильно, но не имею склонности следовать ему; я знаю, что неправильно, но не могу отказаться от него». Такая позиция подвергается осуждению. Человек должен отказаться от дурных поступков, а это требует длительного сосредоточения ума и усилий. Причем отказ от дурных поступков должен непременно сопровождаться совершением хороших. Освобождение от ошибочных заблуждений и отказ от дурных поступков приводят к уничтожению страданий. Некоторые философы полагают, что освобождение от страданий может быть достигнуто только после смерти, когда душа освободится от тела, другие же утверждают, что такого состояния можно добиться даже при жизни; только одна школа — чарвака — отрицает обе эти точки зрения.

Традиционно философские системы Древней Индии подразделяются на ортодоксальные (признающие авторитет Вед или не спорящие с ними) и неортодоксальные (не признающие авторитет Вед). К ортодоксальным (**астика**) относятся следующие философские школы (даршаны): санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса, веданта; к неортодоксальным (**настика**) относятся джайнизм, буддизм и чарвака-локаята. Мы начнем с рассмотрения неортодоксальных даршан.

Джайнизм

Философия джайнизма зародилась в VI в. до н. э. Однако джайнисты полагают, что их учение было передано им посредством двадцати четырех учителей из далекой древности. Первым из этих учителей был Ришабхадева, последним — Вардхамана (или Махавира, «великий герой»). Слово «джина» в переводе означает «победитель». Этим словом обозначены все 24 учителя, поскольку они победили все страсти и достигли освобождения. От этого слова и произошло название учения.

Вардхамана (или Махавира) — историческая личность; он жил в 599-527 гг. до н. э. Родился в семье кшатриев на территории Бихара. Когда ему исполнилось 28 лет, он покинул дом отца, оставил жену и дочь и стал вести аскетический образ жизни. В возрасте 40 лет Махавира «обрел истину» и основал общину.

Созданная Махавирой община включала монахов и мирян. Мирянам предписывалось соблюдение общих норм морали (честность, выдержанность и др.), монахам — суровый аскетизм. Монах не должен долго жить на одном месте, он путешествует по стране, в простой одежде или совсем обнаженный, волосы на его голове вырваны с корнем, он часто предаётся жестоким постам и умерщвляет плоть. Постепенно община джайнов превратилась в замкнутую организацию, объединяющую главным образом монахов.

Джайнисты не верят в богов, но почитают своих учителей. Они уверены в том, что каждая душа (**джива**), находящаяся сейчас в зависимости, сможет, следуя примеру джин, добиться совершенного знания, силы и счастья.

В онтологии джайнизм утверждает существование пяти субстанций: **пудгала** (материя), **кала** (время), **акаша** (пространство), **дхарма** (условие движения, способствует движению) и **адхарма** (условие покоя).

Пудгала распадается на четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух. Сами же эти элементы состоят из атомов (**ану**), которые бесконечно малы и поэтому не познаваемы чувствами. Атомы не создаются и не разрушаются. Любая вещь состоит из комбинации элементов. Атомы различных элементов образуют сложные комбинации.

Пространство —местилище для всех протяженных субстанций. Материя, дхарма и адхарма существуют в пространстве. В пространстве существует также душа. Время — необходимое условие длительности, изменения состояния, различия старого и нового.

Всякая вещь переживает стадии начала, становления и разрушения, конца. Все вещи видоизменяются, утрачивают старые свойства и приобретают новые. При этом новое и старое суть изменения одной субстанции. Изменения бывают двух видов: изменение формы и изменение качества. Так, если из бруска золота сделано золотое ожерелье, то это — изменение формы, а не качества. Качественные изменения — это переход в другое состояние. Эти превращения могут быть

естественными и случайными (пример последних — помутнение воды; это случайное изменение, ибо мутность воды есть ее случайное качество).

Джайнисты считают, что мир состоит из двух видов материальных образований: живых и неживых. Каждое живое существо имеет душу. Иногда утверждается, что существуют также некие несовершенные души, обитающие в земле, воде, огне, воздухе и растениях.

В обычном состоянии душа подчинена материи. В связи с этим джайнисты говорят, что материя различна по степени тонкости: на одном полюсе находятся непосредственно воспринимаемые (зрением, осязанием и т. п.) вещи, на противоположном — «сверхтонкая форма», недоступная для ощущений и обуславливающая механизм действия кармы (**карманашира**). Вследствие закона кармы душа поочередно обитает в разных телах. Карма обволакивает душу некоей невидимой оболочкой, карманаширой, привязывающей душу к «колесу перерождений» и не расстающейся с ней до «полного освобождения».

Поскольку душа по своей природе не материальна, но связана с материей, главная цель существа, находящегося в цепи перерождений, — достигнуть освобождения. Как же это происходит?

Наша прошлая карма определяет природу нашего тела, его рост, форму, цвет, продолжительность жизни и т. д. Зависимость души обусловлена ее соединением с материей, поэтому освобождение может быть достигнуто путем разъединения души и материи. Нужно приостановить приток в душу новой материи и устранить ту материю, с которой душа была уже связана.

Карманашира обволакивает душу некоей невидимой оболочкой, привязывает ее к «колесу перерождений» и не расстается с ней до «полного освобождения».

К соединению души с материей приводят прежде всего страсти, сильные желания души. Страсти же порождаются нашим неведением. Незнание природы души и других вещей приводит к гневу, тщеславию, прелюбодеяниям и жадности. Поэтому джайнисты подчеркивают необходимость правильного знания. Для достижения правильного знания необходимо серьезно изучить теории учителей, которые уже достигли освобождения; это знание может помочь другим людям выйти из состояния зависимости. Необходимо также поверить в авторитет учителей. Джайнисты утверждают, что душа (джива) таит в себе безграничные возможности знания.

Необходимым условием освобождения является также правильное поведение, предполагающее, что человек контролирует свои страсти, чувства, мысли, высказывания и действия в свете правильного познания.

Правильная вера определяется как почтительное отношение к истине. Правильное познание — познание себя и другого, свободное от сомнения, ошибок и неопределенности.

Правильное поведение предполагает соблюдение 5 обетов: **ахимса** — ненанесение вреда жизни; **сатья** — воздержание от лживости; **астея** — воздержание от воровства; **брахмачарья** — воздержание от потворства своим слабостям; **апаригарха** — воздержание от всех привязанностей.

Величайшим грехом является **химса** — нанесение вреда живым существам. Именно поэтому запрещалось передвигаться или что-либо делать ночью; люди процеживали питьевую воду и специальной метлой подметали перед собой дорогу, чтобы случайно не раздавить какое-нибудь насекомое и т. д. Более того, в «Книге о хорошем поведении» говорится: «Причинение вреда земле подобно избиению, ранению и убийству слепого... Зная это, человек не должен грешить против земли и позволять другим делать это... Много душ населяет воду. Поистине, вода — жива... Тот, кто причиняет боль тем, кто обитает в воде, не понимает природы греха или отрицает ее... Человек, который воздерживается от причинения вреда даже ветру, знает о страданиях всех живых существ... Тот, кто знает, что плохо для него самого, знает, что плохо для других, и наоборот».

Правильная вера, правильное познание и правильное поведение — три жемчужины (**триратна**), которые сияют в добродетельной жизни.

Правильное поведение предполагает смирение, честность, правдивость, чистоту, воздержание, безбрачие, невозмутимость, отсутствие жадности.

Правильная вера, правильное познание и правильное поведение ведут к постепенному освобождению души от власти карманаширы; в конце этого пути джива полностью «дематериализуется». Джайнисты полагали, что жизнь человека, достигшего совершенства, уже не нуждается в

продолжении. Самоубийство — такое же естественное завершение земного существования, как старость и неизлечимая болезнь. Высшим подвигом для монаха считалась добровольная смерть от голода.

В гносеологии джайнисты исходили из того, что сознание — неотъемлемая сущность души. В принципе сознание может быть всеведущим, но обычно души обладают лишь ограниченным знанием. Это обусловлено преградами, поставленными различными кармами. Лишь тогда, когда душа достигает освобождения, она обретает абсолютное знание и способность познания всех объектов: прошлых, настоящих и будущих.

Джайнисты говорили о пяти видах познания:

♦ **мати:** 1) познание через ощущения, 2) память об уже известных объектах, 3) индукция, 4) логический вывод;

♦ **шрута:** коллективное знание, накопленное прежними поколениями, знание, полученное от авторитета;

♦ **авадхи:** восприятие объектов в ясновидении;

♦ **манах-нарьяя:** узнавание мыслей других людей (телепатия);

♦ **кевала:** совершенное всепознание — достигший совершенства джайн уже не изучает конкретные явления, а постигает стоящий над всем абсолютом.

В обычном познании существуют различные точки зрения на исследуемые объекты и различные истины, причем все они относительны. Люди же, рассмотрев одну сторону вещи, думают, что они познали всю ее целиком. Этот тезис иллюстрируется притчей о слепых: один ощупал ногу у слона и подумал, что слон есть нечто круглое, другой, который ощупал ухо слона, решил, что это — крыло мельницы, и т. д. И только те, кто мог видеть слона, поняли, что, что каждый из слепых узнал лишь часть истины. Мы сможем понять природу вещей, только если будем рассматривать качества вещей с семи разнообразных точек зрения.

Когда мы видим объекты с одной точки зрения и забываем об этом, мы впадаем в заблуждение. Необходимо помнить, что различные суждения соответствуют различным аспектам объекта. В связи с этим джайнисты предложили концепцию истинности суждений в зависимости от условий их применимости к объектам — концепцию **санта-бхагиная** (суждения семи разновидностей). Любое суждение необходимо в определенном смысле конкретизировать и уточнять. Например, не следует говорить «кувшин существует», а «некоторым образом кувшин существует», подразумевая указание на конкретные условия, в которых существует кувшин, чтобы исключить возможность следующего толкования этого высказывания: кувшин существует во все времена, во всех местах, имеет любую форму и т. д.

В заключение отметим, что джайнисты допускают возможность победы над законом кармы еще при жизни. Это отличает их от представителей других философских школ.

В последующем философия джайнизма преобразовалась в религию. Это весьма своеобразная религия, не предполагающая веры в бога. Вместо бога джайнисты поклоняются душам, достигшим освобождения. Джайнисты верят, что каждый может и должен добиться своего спасения, поэтому джайнизм — идеология сильных и смелых, религия помощи самому себе.

Джайны сегодня существуют в небольших общинах в Индии и некоторых других странах Азии.

Буддизм

Среди неортодоксальных учений VI-IV вв. до н. э. особое внимание следует уделить **буддизму**.

Основатель буддизма — **Сидхартха Гаутама Шакьямуни (563-483 гг. до н. э.)**. Родился в царской семье в г. Капилавасту (у предгорий Гималаев). В юности отказался от светской жизни. По преданию, однажды, выехав за ворота дворца, увидел калеку, старца, похоронную процессию и монаха-аскета. Эти четыре встречи потрясли Гаутаму, до тех пор не знавшего, что в мире существует не только радость, но и горе. Он покинул дворец и, став аскетом, искал ответ на вопрос о действительном источнике всех страданий и о путях к полному избавлению от них. Говорят, Гаутама спрашивал себя: «Как может быть, чтобы Брахма мир создал и несчастьем окружил; ведь

если он всемогущ и оставляет мир в несчастье, то он не добр. Но если не всемогущ он, то он не бог». После шести лет сомнений и поисков наступило прозрение — Гаутама стал «просветленным», **Буддой**. Он понял, что жизнь есть страдание, что страдание имеет причины и существует путь к избавлению от страданий. Он обрел воспоминание о «прежних рождениях». Произошло это около местечка Урувела. На месте просветления Будды впоследствии сооружен храм Махабодхи в Бодх-Гае. Вскоре после этого Будда обратился с проповедью к пяти странствующим монахам-брахманам. Первая проповедь Будды была впоследствии названа «первым поворотом колеса драхмы». Именно с нее началась долгая история буддизма.

Когда число приверженцев Будды достигло шестидесяти, он, как гласит предание, разделил их на четыре группы и направил в разные стороны света проповедовать свое учение. Буддисты создали общину. В Магадхе проводились диспуты, входе которых обсуждался широкий круг вопросов. Дискуссии обычно отличались антибрахманскими настроениями.

Высказывания, наставления и притчи Будды передавались из поколения в поколение; записаны они были лишь спустя несколько столетий в виде книги «Трипитака» («Три корзины учений»). Приведем одну интересную историю, рассказывающую о Будде. Однажды Будда отдыхала саду. Мимо него прошла очаровательная женщина. Через некоторое время подошел человек и спросил: «О Татхагата, не видел ли ты, чтобы какая-нибудь красавица проходила по этой дороге?» Он ответил: «Я не видел никакой красавицы, но я видел как прошло нечто, состоящее из плоти, крови и костей». Он не заметил ни лукавых взглядов красавицы, ни ее алых губ, ни ее высокой груди, ни ее томной походки, ни ее изящных движений, — он видел лишь скелет, покрытый плотью. Его взгляд проник в глубины внешнего мира.

Буддизм включал множество разнообразных концепций, однако существовал определенный общий комплекс идей, которые принимались всеми направлениями буддизма.

Во-первых, это идея «серединного пути». Буддизм выступал против крайностей (в том числе против аскетизма, проповедуемого джайнистами). Мысль о том, что следует избегать крайностей, была, по преданию, высказана Буддой в его первой проповеди. При этом отвергались как крайности мирского жизнелюбия, так и крайности аскетического умерщвления плоти. В связи с этим существует следующая притча. Один ученик Будды наложил на себя суровое покаяние. Будда спросил его: «Милый юноша, когда ты жил в миру, умел ли ты играть на лютне?» Тот ответил: «Да, умел». «Хорошо, — сказал Будда, — тогда я приведу пример из этой области. Если струны натянуть слишком сильно, то звуки не бывают мелодичными; если они натянуты слишком слабо, то в звуках нет ни гармонии, ни очарования; но когда они натянуты не слабо и не туго, тогда звуки бывают гармоничными. Так же обстоит дело — продолжал Будда — и с нашей плотью. Если обращаться с нею слишком сурово, она утомляется и ум наш бывает вялым; если обращаться с ней слишком мягко, то чувства наши становятся изнеженными и слабеет воля». «Подобно тому, как сорняки приносят вред ниве, так и человеку вредна страсть».

Четыре «благородные истины». Во-вторых, это «четыре благородные истины» и «восьмеричный путь». «Четыре благородные истины» гласят:

- ◆ жизнь в мире полна страданий;
- ◆ существует причина этих страданий;
- ◆ можно прекратить страдания;
- ◆ существует путь, ведущий к прекращению страданий.

Первая «благородная истина» утверждает, что жизнь в мире полна страданий. Рождение, старость, болезнь, смерть, горе, печаль, желание, отчаяние — все, что порождено привязанностью к земному, есть страдание. Страдание не просто является чем-то случайным, оно существует повсеместно; даже то, что кажется удовольствием, в действительности является источником страдания.

Вторая «благородная истина» утверждает, что существует причина этих страданий. Страдания есть результат рождения в этом мире, поскольку рождение вызвано пристрастием ко всему земному. А наши желания в конечном счете происходят от незнания. Если бы мы понимали устройство мира и, следовательно, понимали бы причины страданий, то у нас не было бы пристрастия к земному; тогда прекратилось бы рождение, а вместе с ним и страдание.

Третья «благородная истина» говорит о том, что если устранить условия, порождающие страдания, то прекратятся и страдания. Освобождение от страданий достижимо, но при выполнении определенных условий. Если необходимые условия будут выполнены, наступит состояние освобождения — **нирвана** (в буквальном переводе: «затухание», «уничтожение») — угашение страстей, а вместе с ними и страданий. Нирвана — состояние безмятежности, невозмутимости и бесстрастного самовладения — гарантия от перерождения. Но нирвана — это не бездеятельность. Сам Будда, достигнув нирваны, некоторое время сомневался, следует ли распространять свое учение далее, должен ли он трудиться для освобождения ближних? И он решил, что сооруженный с таким трудом плот, на котором он переплыл поток страданий, не должен исчезнуть, должен быть передан другим. Отсюда вывод — нужно трудиться ради морального подъема ближних.

Я пришел утолить невежество мудростью... Братья, мы блуждаем по печальному, пустынному пути перерождений только потому, что не знаем четырех истин спасения.

Будда

«Восьмеричный путь». Четвертая «благородная истина» — описание пути к освобождению от страданий. Учение Будды главным образом есть ответ на один основополагающий вопрос: как достичь нирваны? Для этого необходимо пройти «восьмеричный путь», включающий следующие этапы.

1. Правильные взгляды — правильное понимание четырех благородных истин.
2. Правильную решимость — твердое намерение преобразовать жизнь. На этом этапе требуется отрешение от привязанности к миру, отказ от дурных намерений и вражды по отношению к другим людям.
3. Правильную речь — контроль над речью, воздержание от лжи, клеветы, жестоких слов и фривольных разговоров.
4. Правильное поведение — отказ от уничтожения живого, от воровства, от неверного удовлетворения чувств.
5. Правильный образ жизни — получение средств к существованию честным путем.
6. Правильное усилие — постоянное стремление к искоренению старых дурных! мыслей и закреплению в уме хороших идей (в противном случае можно сойти! с пути).
7. Правильное направление мысли — знание о том, что все вещи по своей природе преходящи, поэтому не должно быть привязанности к вещам и печали по поводу их утраты.
8. Правильное сосредоточение, включающее 4 стадии:
 - наслаждение радостью отрешенности и чистого мышления;
 - радость, покой и внутреннее спокойствие, порождающие размышление, осознание радости и покоя;
 - попытку перейти к состоянию безразличия, переход к совершенной невозмутимости и освобождение от ощущения телесности;
 - попытку освободиться даже от сознания освобождения и невозмутимости и от всех чувств радости и воодушевления, которые ранее испытывал человек.

Буддисты уверяли, что прохождение восьмеричного пути обеспечивает человеку полное душевное успокоение, которое не может быть нарушено уже ничем. Тот, кто достиг этого состояния, более не воплотится в мире и не будет подвержен перерождениям и страданиям. Буддисты были уверены в неограниченных возможностях человека для изменения своей природы и «освобождения».

Важным моментом буддизма является идея о неотделимости друг от друга знания и нравственности. Совершенствование познания невозможно без нравственности, т. е. без добровольного контроля над своими страстями и предрассудками. В одной из бесед Будда установил, что очищающие друг друга добродетель и мудрость неразделимы. В нирване человек достигает совершенной мудрости, совершенной добродетели, совершенной невозмутимости.

Знания и нравственность, добродетель и мудрость неотделимы и очищают друг друга.

Буддизм подчеркивает важность таких нравственных качеств, как благожелательность, сострадание, радость и беспристрастие. Человек должен преодолеть страсть и зависть, высокомерие,

гордость и невежество. Если в мире будут процветать благожелательность и сострадание, то в душе проснется любовь, весь мир наполнится яркими лучами наших добрых мыслей, и эти лучи, войдя в души других, станут величественными и несравненными. Будда считал, что без доброжелательности и сострадания знание невозможно, а если и возможно, то оно становится бесполезным.

Каждый человек должен приобретать знания своими усилиями. «Не принимайте за истину то, что вам будет преподнесено как истина, а вот все то, что вы увидели и услышали сами, что вы поняли, то и будет истиной», — наставлял Будда.

Буддизм исходит из того, что зло, страдание, тяготы и горести, ожидание потерь и неудач, переживание беспокойства и прочие мирские проблемы вытекают из внутреннего психологического состояния личности, ее «ослепления», незнания. Таким образом, буддизм призывал не к борьбе с несправедливостью в мире, а к устранению реакций человека на окружающий мир, к ослаблению «огня внутренних желаний». В состоянии нирваны свободный дух сознает безразличие всех качеств, ничтожество всех различий во внешнем мире, он освобождается от зависимости от внешнего мира.

Буддизм считает, что высшая степень совершенства заключается не только в том, чтобы самому прийти к нирване, но и других подвести к ней, т. е. спасти не только себя, но и других.

Буддизм формировался как этическое учение. Когда Будде задавали вопросы о том, отличается ли душа от тела, бессмертна ли она, конечен или бесконечен мир и т. п., он отказывался отвечать. Будда считал, что существует 10 бесполезных вопросов: 1. Вечен ли мир? 2. Или он не вечен? 3. Конечен ли мир? 4. Или он бесконечен? 5. Тожественна ли душа с телом? 6. Отлична ли душа от тела? 7. Бессмертен ли познавший истину? 8. Или он смертен? 9. Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным? 10. Будет ли он ни бессмертным, ни смертным?

Вместо этого следует задавать вопросы о страдании. Наша задача — положить конец страданиям. Тот же, кто посвящает себя теоретическим умствованиям о душе и мире, изнывая в то же время от страданий, поступает как глупец, который, вместо того чтобы попытаться немедленно извлечь вонзившуюся в бок отравленную стрелу, размышляет о том, как была сделана эта стрела, кто ее сделал и кто ее пустил. Вопросы о страдании, его происхождении и прекращении — вот о чем должен размышлять человек. «Это — говорит Будда — приносит пользу, способствует святости жизни, приводит к отвращению от всего земного, к уничтожению страстей, к прекращению страданий, к успокоению, познанию высшей мудрости, к нирване».

Однако буддизм не ограничивается этической проблематикой. Необходимо обратить внимание на следующие философские концепции буддизма. Это прежде всего всеобщий **закон причинности** (концепция зависимого происхождения вещей). Все существующее зависит от чего-то и само не может погибнуть бесследно. Будда назвал эту концепцию **Дхаммой**. «Кто видит причинную связь, — тот видит и Дхамму, кто видит Дхамму, — тот видит и причинную связь». Дхамма сравнивается с лестницей, с верхушки которой можно увидеть мир (глазами Будды). Карма (данное бытие индивида — следствие его прошлого, а его будущее явится следствием его нынешнего состояния) — это проявление более общего закона причинности.

Вторая важная концепция — учение о **всеобщем изменении и непостоянстве**. Будда говорил: «Что кажется вечным — исчезнет; высокое — снизится; где есть встреча — будет и разлука; все, что рождено, умрет». В буддизме говорится о дхармах. Дхармы — это и «носители» (некоторые субстраты), и «носимые» (отношения и качества). Дхармы — поток преходящих элементов бытия. Дхармы ежемгновенно рождаются и умирают, при этом они связаны между собой и действуют совместно.

Третья концепция — учение о человеке. **Человек**, с точки зрения буддистов, — совокупность материального тела и нематериального ума и сознания. Сочетание нескольких физических элементов (земля, вода, огонь, воздух) создает тело. Сочетание наших психических состояний мы называем **душой**. Душа — не какая-то самостоятельная субстанция, а лишь ряд сменяющих друг друга психических состояний. Одно состояние переходит в другое, подобно тому как одна пламя зажигается от другого. Но при этом подчеркивается, что существует некоторая внутренняя сила (**прапти**), которая обеспечивает цельность личности, удерживает в I равновесии ее физические и психические свойства.

Поскольку душа — это не какая-то особая субстанция, то перерождение иллюстрируется образным сравнением: когдадвигающийся шар сталкивается с другим шаром, он передает ему свое движение, а сам останавливается. При перерождении угасание одного психического состояния как бы зажигает другое психическое состояние.

Для буддизма характерно специфическое отношение к традиционному учению о богах. Буддизм признает богов, но исходит из того, что они имеют власть в ограниченной сфере мирского бытия. Буддисты резко выступали против идеи возникновения Вселенной в результате деятельности бога-творца. Однако в последующем происходит обожествление Будды, он изображается существом, наделенным сверхъестественными качествами, способностью творить чудеса, главенствовать над богами, быть правителем Вселенной. Но это происходит позже. У истоков же буддизма стояла мысль о том, что рядовые сторонники буддизма нуждаются в богах, а монахи — нет.

Зарождение буддизма по времени совпало со сменой племенной раздробленности централизованным государством, причем брахманизм отстаивал племенную раздробленность. Буддизм же считал наличие централизованной власти важным условием «защиты морали». Эту идею поддерживали те слои в обществе, которые хотели поставить политическую власть выше религиозной, брахманизма. Неслучайно буддизм привлек к себе внимание и широко распространился, успешно соперничая с другими учениями.

Одно из важных положений буддизма — равенство людей по рождению. В «мирской» жизни жрецы и воины признавались привилегированными сословиями, но для духовной жизни подобные различия не считались существенными. На первое место ставились **«нравственные заслуги»** человека. Это было вызовом традиционным представлениям о «достоинствах, передаваемых по наследству». Эта идея в определенной мере соответствовала изменяющимся условиям жизни, когда положение человека все больше определялось не его происхождением, а его личными успехами, в частности его имущественным состоянием. В это время развитие торговли и ремесла привело к тому, что зажиточные вайшьи соперничали по богатству с брахманами и кшатриями; высокого материального положения достигали и некоторые ремесленники-шудры.

Родоначальники буддизма не признавали авторитета Вед и выступали против брахманской ортодоксальной традиции. Будда упрекал брахманов в чрезмерной приверженности идее собственной исключительности, в высокомерии и гордыне, обличал их привязанность к земным благам, излишествах (а жрецы изображали себя высоконравственными людьми, ведущими простой и строгий образ жизни). Будда повторял, что брахманы по своей природе ничем не отличаются от простых людей. Вместе с тем он противопоставлял современное ему погрязшее в пороках жречество идеальному жречеству далекой древности. В его проповедях говорилось, что брахманы когда-то были носителями морали; если они станут на путь совершенствования, откажутся от мирских притязаний, то они смогут вернуть себе прежнее достоинство.

Буддисты считали, что люди могут соблюдать моральные нормы в повседневной жизни. При этом вовсе не обязательно пользоваться услугами жрецов, делать им материальные подношения (что было обязательно в брахманизме).

Изменилось и отношение к женщине. Женщины наряду с мужчинами слушали проповеди Будды; кроме общин монахов возникали сообщества монахинь. Женщинам-мирянкам в случае смерти мужа разрешалось вступать в брак вторично. В этом состояло радикальное расхождение буддизма с брахманизмом, отказывавшим женщине в праве на какую-либо самостоятельную духовную жизнь.

Буддизм предполагал терпимость по отношению к другим философским течениям. Считалось, что их приверженцы также обладают частицей «истинного знания»; задача буддиста-проповедника — дать им возможность получить полное знание. (Однако подобная толерантность зачастую существовала лишь на словах; на деле имели место случаи насилия над своими идейными оппонентами.) Отметим, что брахманизм признавал в качестве языка религиозных текстов только санскрит; буддисты же считали, что их взгляды могут пропагандироваться и фиксироваться на любом языке. Этот момент также способствовал росту популярности буддизма.

Будда и его преемники исходили из того, что есть два уровня понимания их учения. Избранным дано «высшее знание». Обращаясь же к мирянам, проповедник использовал обычные, знакомые им словами, связанные с их повседневным опытом, не касался сложных философских

проблем, акцентировал внимание на вопросах этики. От мирян требовалось быть правдивыми, щедрыми, заботиться о монахах и учителях, вести хозяйство и быть трудолюбивым. Они знали, что благая жизнь на земле приведет к блаженству на небе (о нирване при этом не говорилось).

Будда говорил, что в идеальном обществе должно быть хорошо организованное хозяйство, подчеркивая значение земледелия, ремесла, торговли. Важная роль при этом отводилась централизованной власти. Монарх должен при необходимости снабжать земледельцев зерном, помогать скотоводам, оказывать финансовую поддержку купцам. Но главным при этом оставалось следующее: общество должно быть «царством духовности», не запятанным грехами обычного человеческого существования.

В ходе эволюции буддизма возникло множество школ (около 30). Главные из них — **хинаяна** и **махаяна**.

Буддийские школы хинаяна и махаяна. Хинаяна («малая колесница») — более ранняя школа. В воззрениях ее представителей подчеркивалось, что жизнь и учение Будды являются идеалом для человека, показывая каждой личности, как можно достичь освобождения, стать «Татхагатой» (Татхагата — тот, кто достиг нирваны). Своеобразный лозунг хинаянистов — слова Будды: «Будь светильником самому себе». Часто повторялись и слова Будды, сказанные им перед тем, как он покинул этот мир: «Разложение — удел всего состоящего из частей. Трудитесь упорно над своим спасением». Буддизм в форме хинаяна распространен в Цейлоне, Бирме, Сиаме.

В **махаяне** («большая колесница») имело место некоторое снижение уровня идеала. Возникли некоторые новые идеи. Например, представители этой школы подчеркивали, что достигший «состояния мудрого существования» (**бодисаттва**) не должен удаляться от мира, но работать среди массы страдающих для уничтожения их страданий. «Подлинная природа всех бодисаттв — это великое любящее сердце, и все чувствующие существа являются объектом этой любви». В одном из текстов говорится, что не нужно покидать мир, пока не будет спасена последняя, ничтожная пылинка.

В махаяне развивается концепция о «трех телах Будды» (**трикая**). Первое из них — изначальная реальность, сходная с Брахманом (**дхармакая**), второе — пребывание Будды в сверхъестественных существах (**самбхогатая**) и, наконец, третье — принятие им человеческого облика (**нирманакая**). Именно в махаяне наиболее ярко выражена тенденция к обожествлению Будды и созданию его пантеона. В махаяне утверждается, что за маленьким отдельным «я» стоит единое трансцендентное Я (**Махатман**) — «Я» всех созданий. Отметим также, что если на ранних стадиях развития буддизма аскетизм осуждался, то в махаяне поощряются йогические упражнения и аскетические подвиги. В махаяне также сложилось учение о рае, которого не было в первоначальном буддизме; затем появилось и учение об аде.

Остановимся на еще нескольких вариантах буддизма. Представители школ вайбхашиков и саутраников, входивших в хинаяну, развивают онтологические идеи раннего буддизма; вайбхашики говорят при этом о существовании атомов. В гносеологии рассматриваются вопросы о возможности познания, о соотношении объективного и субъективного в ощущениях и т. д.

Школа шунья-вады основное внимание уделяет идее о нереальности вещей воспринимаемого нами мира явлений. За этим миром стоит иная реальность, не имеющая воспринимаемых свойств.

В III в. до н. э. буддизм был принят царем Ашокой в качестве официальной идеологии Индии периода Маурья. В Средние века буддизм стал одной из мировых религий, но в основном за пределами Индии — в Китае, Японии, Бирме и др. В Индии же буддизм был в определенном смысле поглощен брахманизмом; Будда был включен в пантеон брахманизма-индуизма как одно из воплощений Вишну.

В Европе в XIX в. наблюдалось увлечение буддизмом; не раз звучали высказывания о том, что буддизм вытесняет христианство. Гартман (последователь Шопенгауэра) утверждал, что духовное возрождение западной цивилизации произойдет под преимущественным влиянием буддизма. Подобные идеи были достаточно популярны и в XX в.

Чарвака-локаята

Чарвака-локаята — основное течение древнеиндийского материализма. Сочинения создателей этого учения не дошли до нас. Вследствие резко отрицательного отношения к ним со стороны приверженцев брахманистско-индуистской традиции их работы считались еретическими, не воспроизводились и даже уничтожались. Мифологический основатель школы — мудрец Брахиспати.

В Индии слово «чарвака» стало синонимом слова «материалист». Значение этого слова связывают со словом «чарв» в смысле «жевать», «есть» (на этом основании идейные противники приписывали чарвакам призывы к физическим удовольствиям: еде, питью и т. п.) или же в значении «поглощать», т. е. логически уничтожать доводы своих идейных противников. Слово «локаята» обычно переводят как «относящееся к народу», «распространенное в народе», т. е. как точка зрения обычных людей.

Исходная позиция локаятиков и простых людей заключается в том, что разум наблюдается только там, где есть тело, и нигде не наблюдается без тела; следовательно, разум есть простой атрибут тела. В «Махабхарате» приводятся рассуждения Бхарадваджи, который был прямым предшественником локаятиков. С крайним скептицизмом говорится об идее существования души после смерти человека, о «благоприятном новом рождении», якобы обеспечиваемом соблюдением ритуалов и подношениями жрецам.

Локаятики подчеркивали, что предметом их исследования является чувственно воспринимаемый мир. Они считали чувственное восприятие единственным истинным источником познания и критиковали тех, кто считал надежным источником познания вывод и свидетельство.

Приведем пример логического вывода. Например, мы наблюдаем на горе дым и делаем вывод о наличии на ней огня. Но при этом мы совершаем определенный скачок в неизвестность: от восприятия дыма к невоспринимаемому огню. Можно сказать, что такой скачок оправдан предшествующим знанием, что он опирается на общее положение о том, что там, где есть дым, есть и огонь. Однако это суждение сомнительно, поскольку нам неизвестны все случаи связи огня и дыма. Разумеется, подобно тому как ворожба, волшебная вода и т. п. иногда дают желаемый результат, логический вывод также иногда может оказаться истинным. Иногда, но не всегда.

Свидетельства других людей, в том числе компетентных, также нельзя считать надежным источником истины. Дело в том, что свидетельство состоит из слов, которые мы слышим. Эти слова называют вещи, находящиеся вне данного процесса восприятия слов. Следовательно, здесь возможны ошибки. В частности, нельзя принимать авторитет Вед. Из выполнения предписанных Ведами обрядов осязаемую пользу извлекали лишь жрецы, совершавшие богослужения и получавшие за это вознаграждение.

Если восприятие является единственным надежным источником познания, то нельзя верить в существование бога, души, в жизнь до рождения и после смерти, в судьбу и т. д., потому что все это выходит за пределы восприятия. В «Шива-Нья-на-сиддхийяр» говорится о позиции локаятиков: «Их источник познания — это зрение и прочие чувства. Шесть чувств необходимы (для познания), а вывод и прочие виды опосредованного знания не нужны — так считают они. Воспринимаемые чувствами предметы — это элементы, о которых говорится, что они (суть) твердь и жидкость, к которым присовокупляются труднодоступные ощущению жар и воздух».

Локаятики полагали, что материальный мир состоит из четырех элементов: воздуха, огня, воды и земли. Путем комбинации этих элементов образуются все объекты, в том числе живые организмы, которые после своей смерти снова превращаются в те же элементы.

Арунанди Тевар пишет:

*Из сочетания соединяющихся (друг с другом элементов) возникают многие формы
Подобно тому, как из глины, положенной (на гончарный круг), создаются многие горшки;
(И) из этих (сочетаний элементов) все чувства и органы чувств,
(обладающие) качеством ума, происходят,
Подобно тому, как из воды вздуваются пузыри.*

Единственно надежный источник познания — чувственное восприятие.
--

Материальные элементы, скомбинированные особым образом, порождают живое тело, наделенное сознанием. Как же возникает сознание? Отвечая на этот вопрос, Дхишан приводит следующее сравнение. Из мелассы и риса готовят вино. Если кто-нибудь съест мелассу и рис отдельно, он не опьянеет. Вино изготавливается при помощи особого процесса, в ходе которого смешиваются меласса и рис. И если кто-нибудь выпьет этого вина, он опьянеет. Аналогичным образом земля, вода, огонь и воздух порознь не обладают сознанием, но когда они вместе образуют тело, в результате особого процесса возникает сознание. «Когда человек умирает, то не остается никакого сознания».

Чарваки отрицали закон кармы. В связи с этим они задавали вопрос: если душа! способна переходить из одного тела в другое, то почему человек не помнит свои прошлые рождения? Если человек после смерти возрождается в новом теле, то почему он не пытается принять прежний облик из любви к оставленным им близким? Наблюдения над младенцем не свидетельствуют о наличии разума, перешедшего от прошлого существования; в старости сознание угасает вместе с упадком жизненных сил. Никто не наблюдал сам процесс трансмиграции, все представления о нем строятся на предвзятых идеях.

Вещи и все живое образуются путем сочетания элементов, действующих на основании естественных законов, идея же кармы возникает либо из-за непонимания этих законов, либо в результате сознательного искажения истины. Следует отметить, что, отрицая карму, локаята противостоит всем другим философским и религиозным направлениям в Древней Индии.

Излюбленная тема противников чарваков — обвинение их в безнравственности, в том, что они якобы видели смысл человеческой жизни в грубых физических удовольствиях. Но на самом деле это не так.

Чарваки говорили о том, что само существование нашего тела связано как с наслаждениями, так и со страданиями. Мы можем только стремиться к тому, чтобы свести наши страдания к минимуму и получить максимум наслаждений. Освобождение же в смысле полного прекращения страданий может означать только смерть.

Чарваки выдвинули тезис о своеобразной сочетаемости страдания и удовольствия. После страданий приходит радость, причем сама радость ощущается по контрасту со страданиями. «Вот двое влюбленных встречаются после длительной разлуки... Они постоянно проливали слезы и расточали много вздохов. Теперь же их встреча дает им необычайную радость, о которой не имеет понятия пара, никогда не расстававшаяся». «Благословение отдыха может быть полностью оценено лишь после тяжелого труда... Если ты хочешь получить полное удовольствие от своей пищи, испытай сначала голод. Чем больше ты длишь мучения жажды, тем больше наслаждения ты получишь, выпив прохладной воды».

В существовании человека контрастно сочетаются страдания и удовольствия

Те, кто подавляет свои естественные склонности, считая, что они связаны со страданиями, — глупцы. Ни один разумный человек «не откажется от зерна только потому, что оно в шелухе», «не перестанет есть рыбу из-за того, что в ней кости», «не прекратит сеять хлеб из-за боязни погубить его скотом», «не перестанет готовить себе пищу из опасения, что нищий может попросить у него некоторую долю».

Мы не должны пренебрегать возможностями для наслаждения этой жизнью из-за вздорной надежды на наслаждение в будущей. «Лучше голубь сегодня, чем павлин завтра». «Лучше настоящая раковина, чем поддельная монета». «Глупец тот, кто вместо того, чтобы иметь деньги на руках, отдает их хранить другому». Арунанди говорит: «Люди стремятся к богатству; но конечной целью человека должно быть наслаждение. Богатство само по себе не может быть целью, оно нужно только как условие для наслаждения».

Чарваков упрекали за их стремление к грубым наслаждениям. Но этот упрек неправомерен. Известно, что многие из них видели наслаждение в изящных искусствах, которых насчитывали 64 вида. Ватсьяна придавал особое значение самоконтролю, духовной дисциплине и изысканности, без которых человеческие наслаждения низводятся до уровня животных. В общем, мы не находим в текстах, где излагается философия чарвака, никакого призыва к аморализму или распущенности.

В социальном плане чарваки выступали против кастовой организации общества. Они с уважением говорили о тех видах деятельности, которые приносят непосредственную материальную пользу — земледелии и скотоводстве. Они порицали жречество за стремление жить за счет других и пользоваться незаслуженными привилегиями.

Чарваки выступали против богопочитания, против официального учения о святости Вед. Они говорили, что содержащиеся в Ведах идеи не составляют единого учения, часто содержат противоречивые мнения, а следовательно, их нельзя принять как абсолютную, целостную истину. Осуждались ритуалы ведизма, жертвоприношения. Чарваки говорили о том, что все в мире кончается смертью, а потому жертвоприношения, идеи о рае и спасении — это обман. «Нет никакого мира, кроме этого, нет ни небес, ни рая».

Санкхья

Санкхья — самая влиятельная из систем астика. Ее основатель — **Капила**, живший в VII в. до н. э. Один из наиболее известных учеников Капилы — Асури; последователь последнего — Панчашикха. Термин «санкхья» истолковывается как «число» или «совершенное знание». Эта школа ставит своей целью познание реальности, для того чтобы положить конец несчастьям и страданиям.

Школа санкхья предложила развернутое онтологическое учение, в основе которого лежит специфическое учение о причинности. На исходный вопрос: «Пребывает ли следствие в причине до того, как оно появится как таковое?» — большинство школ (буддисты, ньяя-вайшешика и др.) дают отрицательный ответ. Представители санкхья отвечает на этот вопрос утвердительно. Если бы следствие не содержалось в причине, то никакие усилия не могли бы вызвать его появление. Можно ли превратить голубое в красное? Нет. Или же, например, сделать из глины горшок? Да, ибо он уже скрыто содержится в глине.

Материальная причина не может произвести такого следствия, которое не было бы с ней связано. Но она не может быть связана с чем-либо несуществующим. Таким образом, следствие должно существовать в материальной причине еще до того, как оно действительно порождено. Если бы следствие не существовало в причине, то можно было бы утверждать, что несуществующее становится существующим, т. е. из ничего возникает нечто, что абсурдно, поскольку известно, что в становлении и развитии мира действует следующий закон: «Ничего не может возникнуть из того, что не существует».

Следствие существует в причине в потенциальной форме, и для его реализации требуется комплекс определенных условий. При этом определенные следствия могут быть порождены только определенными причинами. Творог может быть получен только из молока, а ткань — из пряжи.

Мир представляет собою ряд следствий, которые должны иметь первоначальную, ничем не обусловленную основу — пракрити (первичную материю). Пракрити выступает в двух формах: **вьякта** (проявленная) и **а-вьякта** (непроявленная). Термины «вьякта» и «а-вьякта» заимствованы из Упанишад, но если в Упанишадах говорится о вещах и стоящем за ними абсолюте — Брахмане, то в санкхья вьякта означает природу, а а-вьякта — принцип материальности, основу мира, присутствующую во всех вещах. Природа (проявленное) представляет собой совокупность конкретных, непосредственно воспринимаемых вещей; непроявленное (а-вьякта) — потенциальноеместилище всех возможных видов вещей.

В учении санкхья отрицается бог-творец. В пользу этого мнения приводится ряд аргументов. Так, о боге говорят как об абсолюте, который не подвержен изменению и не имеет свойств. Но неизменное не способно быть причиной изменяемого. «Бог лишен свойств, и потому несообразно выводить от него происхождение миров, наделенных свойствами. То же можно сказать и о духе... Поэтому материя есть причина, причины же материи, отличной от нее, нет» («Гаудападабхашья») Вечная материя, которая непрерывно пребывает в движении, — вот первопричина всего.

Далее приводятся следующие аргументы. Допуская, что бог — создатель мира, можно поставить вопрос: «Что побуждает бога создавать мир?» Как существо совершенное бог не может стремиться к чему-то, иначе придется допустить, что он чего-то еще не достиг, а это противоречит исходной посылке о совершенстве бога.

Бог утверждается как благое первоначало. Поэтому, создавая мир, он имел целью только благо сотворенных им существ. Но ведь мир полон зла, а творящая зло сила могла быть только злой. Таким образом, классическая санкхья выступала против признания бытия бога-творца.

Представители санкхья полагали, что пракрити состоит из трех **гун** — **саттва, раджас и тамас**. Гуны подобны трем прядям каната. Они не поддаются восприятию.

Саттва, раджас и тамас — **гуны пракрити**. Саттва — элемент пракрити, который представляет природу удовольствия, являясь блестящим и освежающим, бодрящим и легким (свет, поднятие пара, отражение в зеркале и т. д.). Раджас — деятельное, подвижное и стимулирующее начало. Благодаря раджасу распространяется огонь, дует ветер, становится беспокойным ум. Для человека он — природа сознания. Тамас — пассивное и отрицательное начало в вещах, противоположное саттве и раджасу. Например, он противодействует развитию ума, порождая неведение и темноту, вызывая у человека сон, леность, состояние апатии. Гуны сопоставлялись с определенными цветами: саттва — белизна, раджас — краснота, тамас — чернота.

В непроявленной материи гуны находятся в равновесии. С его нарушением образуются конкретные вещи. Во всех вещах есть все три гуны, при этом каждая из них пытается подчинить остальные и господствовать над ними. Для иллюстрации пребывания гун в вещах приводилось сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три обязательных компонента вещественного процесса горения.

Кроме пракрита санкхья утверждает существование **Пуруши** («Я»). Это — обладающий сознанием дух, чистое сознание как таковое, которое нельзя отождествить с конкретным телом, чувствами и интеллектом. Признание существования Пуруши делает санкхья дуалистической философией. «Пракрита и Пуруша, знай — безначальны оба; изменения качества, знай, от Пракрита происходит. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрита; основанием внушения приятного и неприятного считается Пуруша. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрита, наслаждается гунами, рожденными в Пракрита; его привязанность к гунам — причина рождений в хороших и дурных лонах» («Бхагавадента»).

Эволюция Вселенной начинается с контакта Пуруши с пракрита. Пракрिति подвергается влиянию Пуруши, подобно тому как наше тело приходит в движение под влиянием мысли. Эволюция не может начаться, пока пракрити и Пуруша не связаны друг с другом. Активность пракрити должна находиться под руководством разумного Пуруши. В одном источнике говорится, что соединение Пуруши и пракрити происходит как объединение хромого со слепым. Смысл этой метафоры объясняется так: пракрити выступает в образе слепого, но способного к движению человека, Пуруша же наделено зрением, но лишено возможности движения. Подобно тому как слепой и хромой могут действовать совместно, чтобы выбраться из леса, так неразумное пракрити и неактивное Пуруша объединяются, чтобы обеспечить свои интересы.

При соприкосновении Пуруши с пракрити происходит нарушение равновесия, в котором находились гуны до создания мира. Первый продукт эволюции — махат (или **буддхи**), «великое единство», великий зародыш огромного природного мира объектов. Махат занимает промежуточное положение между непроявленной и проявленной пракрити.

Далее эволюция идет в двух направлениях.

1. Психическом — аханкара и 11 сенсорно-моторных органов: 5 органов восприятия, 5 органов действия и ум. Органы восприятия: зрение, вкус, обоняние, вкус, осязание; 5 органов действия находятся во рту, в руках, в ногах, анусе и половых органах. Ум (манас) — центральный орган, руководящий другими. Аханкара — принцип индивидуальности.

2. Физическом — 5 тонких физических сущностей и «физических элементов». Это сущности звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Из этих «тонких элементов» по следующей схеме возникают 5 вещественных физических элементов. Сущность звука создает эфир; сущность осязания и сущность звука создают воздух; сущность цвета, сущность осязания и сущность звука создают свет (или огонь); сущность вкуса, цвета, осязания и звука — воду; наконец, сущность обоняния, вкуса, цвета, осязания и звука — землю. Из физических элементов формируются вещи природы.

В гносеологии санкхья признает три источника достоверного познания — восприятие, логическое умозаключение и свидетельство священного писания. Восприятие — это непосредствен-

ное познание объекта путем его соприкосновения с тем или иным органом чувств. Вывод ведет нас от того, что воспринято, к познанию того, что невоспринимается, на основе известной связи между ними. Так, из восприятия дыма мы делаем заключение о существовании огня, так как из наблюдений нам известно, что огонь сопровождается дымом. Что касается свидетельства (**шабда**), то здесь санхья утверждает, что Веды дают нам истинное познание сверхчувственной реальности, которая не может быть познана посредством восприятия или вывода. Веды непогрешимы.

Причины страданий и возможности избавления от страданий. В системе санхья, как и других системах древнеиндийской философии, большое внимание уделяется проблеме страдания. Санхья указывает на три вида страданий: а) от внутренних причин (телесные и душевные недуги, лихорадка, головная боль, приступы страха, гнева, алчности и т. п.); б) от внешних причин (укус змеи, укол, убийство и т. п.); в) от сверхъестественных причин (духи, привидения и т. п.). Каждый человек в этом мире стремится избавиться от страданий, но это фактически невозможно. Избавление от страданий не достигается обладанием красивыми женщинами или наличием крепкого здоровья, огромного богатства либо лучшего места в социальной иерархии. Все это подвержено разрушению, а потому не может быть средством избавления человека от страданий. Даже со смертью мы не достигаем полного избавления от страданий. Судьба преследует нас из поколения в поколение.

Люди стремятся избегнуть всякого рода страданий и переживать одни удовольствия, но это невозможно. Пока мы связаны со своим бренным телом и его несовершенными органами, все наши удовольствия тесно переплетаются с мучениями. Все ремесла, искусство и т. п. могут принести нам лишь временное облегчение. Они не обеспечивают полного и окончательного освобождения от зол, которым могут подвергаться наш ум и тело. Нужно идти другим путем.

Наши страдания обусловлены неведением. Пока мы не обладаем совершенным знанием, мы не можем полностью освободиться от страданий и нищеты. А чем больше мы знаем о самих себе и об окружающем мире, тем больше у нас возможностей для наслаждений. Но в чем же заключается совершенное знание?

Мы должны правильно понять, в чем заключается наше Я. Обычно мы понимаем Я как тело и чувства, ум и интеллект, но на самом деле это не так. Наше Я — это не рожденное и умирающее тело и интеллект, а вечный и бессмертный дух. Я суть чистое сознание. отождествление Я с телом и чувствами неверно. Когда Я смешивается с телом или умом, оно оказывается ввергнутым в изменения и деятельность, в трясину скорби и страданий.

Нужно пройти долгий и трудный путь, чтобы усвоить следующую истину: дух не есть тело, чувства, ум или интеллект. Достижение освобождения означает понимание Я как реальности, находящейся вне времени и пространства, вне ума и тела, — свободной, вечной и бессмертной. Когда мы достигаем такого понимания Я, оно перестает подвергаться превращениям тела и ума и спокойно существует в самом себе как беспристрастный свидетель физических и психических изменений. Таким образом, каждому человеку предоставляется возможность осознать свое Я и тем самым достигнуть освобождения еще при жизни в этом мире.

Теперь обратимся к мировому Я, Пуруше. Превращение пракрити в природу предоставляет мировому духу, Пуруше, возможность наслаждаться или страдать. Но конечной целью эволюции пракрити является то, чтобы в развивающемся мире Пуруша осознало свою истинную природу. Капила писал, что когда это осуществится, когда дух завершит это познание, тогда природа прекратит свою деятельность. В книге «Санхья-Карика» (приписываемой Капиле) говорится: «Истинное и совершенное знание, которым достигается освобождение от всякого зла, состоит в решительном и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающего начала, т. е. Я. Дух (Пуруша) есть зритель, свидетель, гость — он одинок и страдателен. Природа (пракрити) есть средство для духа, — она готовится к избавлению... Дух испытывает страдания жизни и смерти до тех пор, пока не отрешится от связи с природою. Подобно тому как танцовщица, показавшая себя собранной толпе зрителей, кончает пляску и уходит, так удляется производящая причина после того, как она показала себя духу во всем своем блеске. Танцовщица уходит, потому что ее видели, а зрители уходят, потому что они насмотрелись: так же расстается полным знанием связь духа с природою. Я видел, насмотрелся на нее, говорит дух. Меня

видели, говорит природа, — и они отвращаются друг от друга, и нет более причины для их связи и для происходящего от этой связи творения».

Йога

В древнеиндийском мировоззрении обрисован своеобразный идеал человека (йоги-на), достигшего йоги. В «Махабхарате» говорится:

*Сын Кунти спросил: «Есть ли признак, примета
У тех, кто достиг Созерцанья и Света?
Какие поступки, слова и дороги
У мудрого, светлой достигшего йоги?»
Ответствовал Кришна, мудрец богородный:
«Когда человек, от желаний свободный,
Привержен лишь радости, в нем заключенной, —
Тогда он святой, от всего отрешенный.
Кто в счастье спокоен и стоек в несчастье,
Не ведает гнева, и страха, и страсти,
И не ненавидит, и не возделает, —
Тот к йоге всей сутью своей тяготеет.
И если, как лапы свои черепаха,
Вбирает он чувства свои, чтоб из праха
Отвлечь их, — от вкуса к бездушным предметам, —
Его ты узнаешь по этим приметам.
Предметы уходят, предел им назначен:
Но вкус к ним еще мудрецом не утрачен:
Он вкус к наслажденьям в себе уничтожит,
Как только увидит он Высшее сможет.
Ведь даже идущий путем наилучшим
Порой подчиняется чувствам кипучим,
Но, их обуздав, он придет к Высшей Пели
И станет свободным, — безвольный доселе».*

Термин «йога» на санскрите означает: соединение, участие, порядок, глубоко размышление, сосредоточение. Создателем системы йога считается **Патанджля** живший во II в. до н. э., автор «Йога-сутры». В последующем излагали этот трт и давали к нему комментарии Вояса, Вачаспати, Бходжарадж и др.

Система йога, представленная Патанджали, состоит из четырех частей. В первой (**самадхипада**) говорится о природе, целях и формах йоги, рассматриваются различные методы достижения йоги. Во второй части (**садханапада**) рассматриваются средства достижения сосредоточения, духовные состояния, приносящие несчастья, причина страданий, средства их преодоления. В третьей части (**вибхугипада**) описываются внутренние аспекты йоги сверхъестественные силы, приобретаемые посредством применения ее на практика Четвертая часть (**кайвальяпада**) посвящена описанию природы и форм освобождения, рассмотрению реальности трансцендентного Я и другого мира.

В теоретическом плане йога близка к санкхье. В онтологии выделяются те же 25 элементов, но добавляется еще высшее божество — **Иштвара**. В гносеологии также признаются три источника познания: восприятие, вывод, свидетельство священного писания.

Школа йоги приобрела особую известность в связи с конкретными рекомендациями по психофизической тренировке, которую она предлагала для достижения «освобождения». Здесь мы видим существенное различие между йогой и санкхьей. Если санкхья видела путь избавления от страданий в приобретении «совершенного знания», то йога учила, что люди могут избавиться от страданий посредством ограничения деятельности ума.

Ограничивай деятельность ума. Патанджали

В философии йоги проводится принципиальное разграничение Я как некоторой особой духовной сущности и Я как индивидуума, человека с его телом, умом, интеллектом. Я как духовная сущность — это ум-читта, индивидуальный ум — это ум-манас.

В человеке ум-читта и ум-манас соединены. Человек обычно их не различает, потому что ум-читта, находясь вблизи ума-манаса, отражает ум-манас и принимает его форму. Патанджали утверждает, что освобождение может быть достигнуто на основе разграничения Я и физического мира (включающего наше тело, ум и индивидуальное Я). Пока же Я связано с нашим телом и умом, оно чувствует удовольствие или страдание от соприкосновения с объектами мира, соответственно любит их или ненавидит. Разграничение Я и физического мира возможно лишь в том случае, если мы сможем подавить и ограничить функции тела и чувств, ума-манаса и эмпирического, личностного Я и вместе с тем обладать самосознанием, опытом трансцендентного духа (пуруши). Мы смогли бы увидеть, что Я выше комплекса ум—тело, выше чувств и интеллекта, а также страданий или радостей индивидуума. Нужно осознать Я как свободный дух, стоящий выше всякой физической реальности, вне зла и страданий, смерти и разрушения, — это и есть освобождение.

Патанджали говорит о том, что наслаждение чувственными объектами, с одной стороны, «невозможно без причинения вреда живым существам», а с другой — приводит к страданиям самого человека. «Тот, кто, стремясь к счастью, привязывается к чувственным объектам и погружается в великую трясину страдания, подобен (человеку), который, боясь укуса скорпиона, оказывается ужаленным змеей».

У человека аффекты — ложные наполнители сознания. «Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов». Йога предназначена «для развития (способности) сосредоточения и ослабления аффектов».

Патанджали писал: «Самоконтроль, соблюдение (религиозных) предписаний, (йогические) позы, регуляция дыхания, отвлечение (органов чувств), концентрация (на объекте), созерцание и сосредоточение — (таковы) восемь средств (осуществления) йоги».

♦ «Самоконтроль — (это) ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров».

♦ «Соблюдение (религиозных) предписаний — (это) чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре».

♦ «Подвижничество (или аскетизм) — это терпеливое перенесение крайностей — голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения (в неподвижности), а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость».

Йога исходит из того, что существуют 5 состояний, или ступеней, духовной жизни человека. Это:

♦ **кшипта** — рассеянное состояние, при котором ум скользит от одного объекта к другому;

♦ **мудха** — бездеятельное, притуплённое состояние ума (например, во сне);

♦ **викшипта** — относительно умиротворенное состояние;

♦ **эгакра** — сосредоточенность ума на каком-либо объекте;

♦ **нируддха** — прекращение всякой деятельности мышления.

Последние две ступени, состояния ума — проводники к йоге. В состоянии нируддха ничто не познается и ничто не мыслится. Здесь Я освобождается от мысли о каких бы то ни было объектах. Находясь в этом состоянии, Я пребывает в своей сущности как чистое сознание, наслаждаясь спокойным созерцанием самосветящегося существования.

Философия йоги заостряет свое внимание на практических приемах очищения и сосредоточения для понимания отличия Я от тела и ума и тем самым для достижения освобождения. До тех пор пока ум или интеллект человека не очищен, он не может надлежащим образом понимать истину. Если мы стремимся познать и практически применить философские и религиозные истины, мы должны обладать чистым сердцем и светлым умом. Применение йоги и есть лучший способ самоочищения, т. е. очищения тела и интеллекта.

Существует несколько вариантов йоги:

♦ **хатха-йога** делает акцент на овладении телом, что достигается воздержанием, сложными упражнениями с целью приобретения силы, выносливости, выдержки;

- ♦ в **карма-йоге** даются рекомендации к достижению религиозно-этического идеала на основе бескорыстия, непривязанности и т. п.;
- ♦ **бхакти-йога** указывает путь освобождения на основе любви, правдивости, непричинения вреда всему живому;
- ♦ **раджа-йога** ставит задачу научить человека владеть собой, достичь дисциплины ума, способности управлять своим бессознательным;
- ♦ **джанана-йога** обсуждает возможности познания всего как целого и единого, проблему конечного и бесконечного в связи с этическими ориентациями человека.: Все эти варианты так или иначе объединены в учении о «восьмеричном пути» йоги.

Восьмеричный путь йоги. Восьмеричный путь включает следующие моменты.

1. **Яма** (воздержание, обуздание), содержащее:
 - 1) ахимса (воздержание от нанесения вреда живому);
 - 2) сатья (правдивость в мыслях и речах);
 - 3) астейя (воздержание от воровства);
 - 4) брахмачарья (контроль над чувственными желаниями и страстями);
 - 5) апаригарха (неприятие, отклонение ненужных даров). Все эти виды воздержания детально разъясняются; йогин должен строго выполнять все эти предписания вплоть до самых мелочей.
2. **Нияма** — культивирование положительных навыков:
 - 1) шауча — очищение тела путем омовения, содержания его в чистоте, и очищение ума посредством воспитания хороших чувств (таких, как дружелюбие, доброжелательность, бодрость);
 - 2) сантоша — привычка довольствоваться тем, что приходит само собой, без лишних усилий;
 - 3) тапас — умертвление плоти, которое состоит в привычке переносить холод, жару и т. п. и соблюдение аскетических обетов;
 - 4) свадхья — привычка к регулярному чтению религиозных книг (Веды);
 - 5) ишваро-пра-нидхана — размышления о боге и смирение перед ним.
3. **Асана** — дисциплина тела, умение занимать устойчивые и удобные положения. Йога устанавливает ряд правил с целью сохранения жизненной энергии, частичного предохранения от болезней.
4. **Пранаяма** — регулирование дыхания. Культивируется приостановление дыхательных процессов после выдыхания или после вдыхания, или задержка дыхания. Дыхательные упражнения полезны для укрепления сердца. В результате приостановки дыхания ум приходит в состояние сосредоточения.
5. **Пратьяхара** — удаление чувств, возникающих в результате восприятия соответствующих внешних объектов, контроль ума над чувствами. Достичь этого очень трудно, но возможно; это требует твердой воли и длительной практики.

Эти пять средств достижения освобождения считаются внешними помощниками йоги. Следующие три — внутренние:
6. **Дхарана** — внимание, сосредоточение ума на желаемом объекте. Это может быть часть нашего тела (пуп, кончик носа и т. п.) или внешний объект (например, луна). Способность прочно сосредоточивать внимание на некотором объекте — испытание пригодности перехода на следующую стадию.
7. **Дхьяна** — спокойное и непрерывное созерцание объекта. В результате мы получаем ясное и отчетливое представление объекта, его частей и аспектов; осуществляется переход от частного к общему представлению.
8. **Самадхи** — сосредоточение. Ум настолько поглощен объектом созерцания, что теряет себя в объекте и не имеет никакого представления о самом себе.

В результате этого пути Я становится светлым, избавляется от всяких земных пут, от всех хлопот, связанных с удовлетворением желаний и страстей, поскольку «угасает» индивидуальный ум-манас. Таким образом, система йоги решает проблему «освобождения» на пути отказа от внешнего мира, самоуглубления в самого себя и наконец отказа от мышления.

Считается, что благодаря практическому применению йоги йогины приобретают особые качества. «И когда возникает интуитивное озарение, то с его помощью йогин познает все». Йогин может также передвигаться куда угодно, принимать любую форму, видеть сквозь закрытые двери, делаться невидимым, приручать любых животных, предвидеть свою смерть.

Но система йоги призывает стремиться к завершению восьмеричного пути не ради этих целей, а для достижения освобождения. При устранении аффектов и кармы мудрец достигает освобождения еще при жизни.

В системе йоги утверждается существование бога Ишвара как верховного правителя мира, обладающего бесконечным познанием, неограниченным могуществом, самыми мудрыми желаниями, Именно бог соединяет Пурушу и пракрити. Размышление о боге, поклонение ему, по утверждению представителей этого учения, — одно из лучших средств сосредоточения и сдерживания ума.

В заключение еще раз подчеркнем, что Я в философии йоги — трансцендентный субъект, отличный от тела, ума и индивидуального Я.

Вайшешика

Основателем школы вайшешика считается **Канада**, живший в III в. до н. э. «Канада» («пожиратель зерен») — это прозвище основателя школы. Он вел аскетический образ жизни и питался зернами кукурузы, часто оставшимися на поле после жатвы. Настоящее его имя — Улука. Слово «вайшешика» произошло от санскритского слова «вишеша», что в переводе означает: «особенность», «различие», «единичное», «часть», «первосубстанция».

Вайшешика и близкая к ней ньяя ставят перед человеком цель — освобождение индивидуального Я. Представители этих школ считают, что коренной причиной всякой боли и страдания является незнание. Освобождение — абсолютное прекращение страданий — может быть достигнуто через правильное познание реальности. Существует два источника познания: восприятие и логический вывод.

В системе вайшешика употребляется понятие **падартха**, близкое по значению к термину «категория» в древнегреческой философии. Падартха понимается как объект, обозначенный словом. В семь падартха включаются все явления, в том числе и несуществующие: **дравья** (субстанция), **гуна** (качество), **карма** (действие), **саманья** (общность), **вишеша** (особенность), **самавая** (отношение присущности), **абхава** (небытие).

Семь падартха: субстанция, качество, действие, общность, особенность, отношение присущности, небытие. Субстанция — объективная данность, ни от чего не зависящая; отдельные вещи есть проявления, порождения какой-либо субстанции или соединения нескольких из них. «Определение субстанции таково: она обладает действиями и качествами, которые присущно связаны с ней». Субстанция — субстрат качеств и действий, причина других производных от нее сложных вещей. Например, ткань — сложная вещь, полученная из переплетения разных нитей (субстанций).

Вайшешика выделяет девять видов субстанций: земля, вода, свет, воздух, эфир, время, пространство, душа и ум. Субстанции земли, воды, света и воздуха состоят из атомов как последних элементов мира. Атомы вечны, никем не сотворены и не-уничтожимы. Атомы обладают специфическими качествами, имеют различный вкус, цвет, запах, температуру, но единообразны по форме и величине. Соединения атомов в различных сочетаниях образуют все множество неодушевленных предметов и живых существ.

Четырем различным видам атомов с соответствующими им различными качествами отвечают четыре органа восприятия у человека. Органы чувств (индрии) воспринимают внешний мир, а разум (манас) синтезирует и логически обобщает их свидетельства. Представления человека о предметах отражают их реальные качества.

Канада утверждает существование души. Причем, с одной стороны, существует индивидуальная душа, а с другой, — некая верховная, единая. Душа пребывает там, где есть ощущения удовольствия и страдания, где наблюдается процесс дыхания и деятельность ума. Души неуничтожимы. «Ее субстанциональность и вечность объясняются аналогично объяснению субстанциональности и вечности воздуха» (Канада). Душа — субстанция сознания.

Вторая падартха — качество (гуна). Вайшешика говорит о двадцати четырех видах качеств: цвет, вкус, запах, осязание, звук, число, величина, определенность, соединение, разъединение, отдаленность, близость, познавательная способность, удовольствие, страдание, желание, антипатия, усилие, тяжесть, текучесть, вязкость, стремление, добродетель, порок.

Третья падартха — действие (карма). Действие — это физическое движение. Субстанция — основа для качества и действия, но качество дает статическую характеристику вещи, в то время как действие определяет ее динамику. Вайшешика указывает на пять видов действия (движения): подъем, спускание, сжатие, расширение и передвижение.

Падартха общность (саманья) означает, что различным индивидуальностям может быть свойственна одна общая сущность, т. е. вещи образуют классы. Общности как сущности отличаются от индивидуальностей, но вместе с тем пребывают в них. Наиболее общая категория — «бытие», все другие общности подводятся под нее.

Падартха особенность (вишеша) — прямая противоположность категории общности. Особенность — нечто, свойственное только данной субстанции, которая не имеет частей, является вечной. Таковыми являются следующие субстанции: пространство, время, ум, душа, атомы земли, воды и т. д.

Падартха присущность (самавая) — это постоянная связь двух сущностей, одна из которых пребывает в другой. Так, целое пребывает в своих частях, общее — в индивидуальностях; например, красный цвет как качество пребывает в розе, и т. п.

Рассмотрим падартха небытие (абхава). Вайшешика утверждает несомненную реальность небытия. Так, смотря на небо ночью, мы столь же уверены в несуществовании там солнца, как и в существовании луны и звезд. Небытие делится на два вида: а) отсутствие чего-либо в чем-то другом («S есть не в P»), б) одна вещь не является другой вещью («S не есть P»).

Вайшешика утверждает идею цикличности. Мир возникает, развивается и гибнет во всемирной катастрофе; затем этот процесс начинается снова. Атомы при этом не исчезают; в момент мировой катастрофы связи между атомами рвутся, а затем снова происходит их сцепление.

Важным понятием вайшешика является адришта (невидимое, скрытое, судьба). Она как первооснова лежит в начале каждого цикла и вносит порядок в мир хаоса. Адришта обуславливает различные явления: первичное движение атомов, стремление огня вверх, притяжение магнитом железа и т. д. «Достижение, обуславливающее приближение иглы к драгоценному камню, вызывается адриштой».

Адришта вначале представлялась как материальная сила. В последующем она стала пониматься как некое божественное начало. Творящая и разрушающая воля высшего существа (Махешвара) ввергает Брахме (мировой душе) осуществлять вечно повторяющийся цикл (кальпа) созидания и разрушения. Высшее существо (Махешвара) имеет склонность к созданию такой Вселенной, в которой единичные существа могли бы получить по заслугам надлежащую долю удовольствия или страдания.

Души неуничтожимы, они сохраняются и во время всемирной катастрофы. После несчастий и страданий, много раз испытанных душами в мире, божество предусматривает освобождение всех существ от страданий на некоторое время — после разрушения мира. Но потом цикл повторяется, и души снова претерпевают страдания во вновь созданном мире.

Заметим, что идея вечно повторяющегося цикла (кальпа) принималась многими сторонниками ортодоксальных систем.

Ньяя

Основатель школы — Готама (или Гаутама, Акшапад) жил в I в. н. э. Термин «ньяя» означает «правило», «основание», «метод», «вывод», «логика». Система ньяя тесно связана с вайшешика. В онтологии ньяя утверждается, что физический мир состоит из четырех субстанций (земля, огонь, вода и воздух), а последние, в свою очередь, состоят из атомов. Кроме этих субстанций существуют эфир (акаша), время (кала), пространство (дик). Но если в вайшешика делается акцент на онтологических проблемах, то в философии ньяя на первом месте стоят проблемы гносеологии.

В этой школе рассматриваются главным образом условия правильного мышления и средства познания реальности. Но это не самоцель. Философия и логика необходимы для освобождения

ния, прекращения мук и страданий. Наивысшая цель жизни — освобождение — может быть достигнута только через правильное познание действительности. Но для этого нужно выяснить, что такое познание, каковы его источники и чем истинное познание отличается от ложного.

В теории познания наядики утверждают существование 4 различных источников истинного познания. Это **пратьякша** — восприятие, **анумана** — вывод, **упамана** — сравнение и **шабда** — свидетельство. Есть также недостоверное познание включающее память (**смрити**), сомнение (**саншья**), ошибку (**бхрама**, или выпарья) и гипотетический элемент (**тарка**). Примером ошибки может служить то, что в сумерках мы принимаем веревку за змею.

Четыре источника истинного знания: восприятие, вывод, сравнение, свидетельство. Наядики говорят, что существует 6 органов познания — пять внешних и один внутренний. Внутренний орган — ум (манас); он воспринимает такие состояния души, как желание, отвращение, стремление, удовольствие, боль и познание.

Наряду с обычным существует особое восприятие — йогаджа; это восприятия всех объектов, прошлых и будущих, скрытых и бесконечно малых. Этим восприятием обладают некоторые люди, достигшие духовного совершенства в результате глубокого размышления.

Первый источник истинного познания — восприятие. В определенной ограниченной области жизни нельзя не признать значительной роли чувственного восприятия. Чувства вдохновляют человека на дела, но если чувствами не управляет разум, то результатом этого является лишение всякой связи с реальностью, пустые мечты. Кроме того, нужно иметь в виду, что не все восприятия являются достоверными. Только благодаря мышлению мы можем достичь истинного познания.

За восприятием следует вывод (анумана). Например, мы переходим «от восприятия дыма на холме к познанию наличия на нем огня, на основе того, что мы раньше знали о неизменной связи между дымом и огнем». Этот вывод имеет структуру так называемого «пятичленного силлогизма»:

На горе огонь,
потому что на горе дым.
Где дым, там огонь.
На горе дым,
следовательно, на горе огонь.

Здесь первое суждение — эмпирический факт; второе — основание, которое позволяет считать этот факт несомненным; в третьем содержится указание на общее положение; четвертое суждение воспроизводит второе, но как основание общего положения; пятое совпадает с первым, но уже содержит осмысление связей между явлениями. (Заметим, что в европейской логике «трехчленный силлогизм» и аналогичное умозаключение имеют следующую структуру:

Где дым, там огонь.
На горе — дым.
Следовательно, на горе огонь.)

Приведем еще один пример:

«Пятичленный силлогизм»	В европейском варианте:
Рам смертен, потому что он человек. Все люди смертны. Рам тоже человек, следовательно, он смертен.	Все люди смертны. Рам человек, следовательно, Рам смертен.

Третий источник достоверного познания — сравнение (упанамана). Обратимся к следующему примеру: мальчику, который никогда не видел ворона, можно сказать, что он похож на ворону, но больше ее и к тому же иссиня-черного цвета. Увидев такую птицу, мальчик сказал: «Это должно быть, ворон».

Последний истинный источник познания — свидетельство (шабда). Это утверждение заслуживающей доверие авторитетной личности.

Наяйки утверждают, что познающий субъект — это не нейтральный наблюдатель; он старается постигать приятные объекты и избегать неприятных. Ложное знание или заблуждение зависит от субъекта. В самих внешних предметах нет никакого заблуждения. Заблуждение появляется, когда мы вместо действительного предмета видим нечто другое. Это объясняется, например, влиянием сохранившихся и всплывающих в памяти образов.

Познание истинно тогда, когда оно соответствует природе своего объекта. Но как установить истинность или ложность познания? Обратимся к одному из возможных объяснений. Предположим, что вы хотите сделать чай слаще. Для этого вы берете чайную ложку сахара из находящейся перед вами сахарницы и кладете его в чай. Чай стал слаще на вкус, чем был раньше, и вы знаете, что ваше восприятие сахара было правильным. Но если вы находите белое как сахар вещество и кладете его в чай, полагая, что это сахар, а затем пробуете чай и ощущаете соленый вкус, это значит, что ваше знание было ошибочным. Это была соль, а не сахар. Итак, истинность или ложность определяется соответствием или несоответствием фактам действительности.

Однако на этот счет существует еще одна интересная идея. Согласно ньяя, истинность или ложность знания следует устанавливать независимыми от этого знания средствами. Так, например, мучимый жаждой путник видит вдали воду. Как же узнать: достоверно это познание воды или нет? Если путник направится в то далекое место, где ему представлялась вода, и найдет ее там, тогда истинность знания воды будет доказана; в противном случае будет иметь место ложное познание.

Наяйки анализируют ошибки в логических рассуждениях. Они считают, что ошибки могут быть связаны с неверным обобщением отдельных частных фактов, противоречивостью формулировок, неправильной связью общего правила и частного случая и т. д.

Мыслители Древней Индии придавали огромное значение дискуссии, практике спора. Философия ньяя выделяет три вида спора. **Вада** — высшая форма спора; дискуссия ведется по всем правилам логики, с целью изыскания истины. **Витанда** как форма спора стоит ниже. В такой дискуссии одна из сторон, опровергая точку зрения противной стороны, не выдвигает своего варианта решения спорного вопроса. **Джалпа** — это спор, в котором обе стороны ставят своей задачей победить противника во что бы то ни стало, даже используя недостоверные факты и аргументы.

Высшая цель человеческой жизни — освобождение от страданий. В понимании смысла человеческой жизни философия ньяя исходит из того, что высшей целью является освобождение от страданий. Для достижения освобождения необходимо обрести истинное знание своего Я и всех других объектов опыта. Нужно понять, что Я отлично от тела, ума, чувств, от всех других объектов. Нужно понять ложность суждения «Я — это тело и ум». Я — это не сознание как таковое, а некая субстанция сознания. Я неразруσιμο и вечно, не ограничено временем и пространством.

Совершенное состояние души — это освобождение от уз, связывающих Я с телом, умом и чувствами. Освобожденное Я не испытывает ни боли, ни удовольствия и даже не имеет сознания. Когда человек освобождается от желаний и побуждений, прошлые кармы прекращают свое действие, и душа больше не переживет рождений в этом мире.

В ньяя включаются и религиозные мотивы. Наяйки считают, что индивидуальное Я может достигнуть истинного познания реальности и как следствие этого состояния освобождения только по милости бога.

Бог в ньяя рассматривается как первопричина создания, сохранения и разрушения мира. Бог наделен шестью совершенствами; он велик, всемогущ, всеславегя бесконечно прекрасен, обладает бесконечным познанием и совершенной свободой от всяких привязанностей. Бог направляет действия всех живых существ подобно мудрому отцу, побуждающему своего сына совершать определенные действия в соответствии с имеющимися у него дарованиями, способностями и прошлыми достижениями.

Миманса

Этимологически слово «миманса» означает «решение некоторой проблемы путем рассуждений и критического исследования». Ранняя миманса (так называемая пурва-миманса, зародившаяся в IV в. до н. э.) ставила своей задачей оправдать веру, на которой основываются предписания ритуалов. В конце II в. н. э. Джаймини составил сутру. Джаймини разбирает правила жертвоприношений, изложенные в Ведах и Брахманах, классифицирует жертвенные акты, уточняя, кто имеет право совершить конкретный обряд, и т. д. При этом характерно, что хотя анализировались ритуальные действия, жертвоприношения и т. п., обращение к богам имело весьма условный характер. В связи с этим можно отметить, что один из видных представителей этой школы — Шабара — говорил, что реальны имена богов, а не сами боги.

Миманса развивает учение о познании, в котором говорится о пяти источниках «правильного познания» (прамана).

На первом месте стоит свидетельство авторитетного источника, т. е. ведийских текстов. Веды являются источником познания и руководства ритуалами. Веды священны и непогрешимы. Миманса считает, что Веды, как и Вселенная, вечны. Интересным представляется тот факт, что эта философская система не признает творца или разрушителя мира. Наряду с безличным авторитетом Вед миманса говорит и о личном авторитетном свидетельстве. Авторитетное заявление может либо давать сведения о существовании объектов, либо указывать направление исполнения некоторого действия.

Второй источник познания — чувственное восприятие (пратьякша). Мимансисты, основываясь на достоверности чувственного восприятия, признают реальность мира и всех его объектов. В то же время они считают, что кроме воспринимаемых объектов существуют и другие, такие как небеса, ад, души и т. д., о которых мы узнаем из другого источника познания (Вед).

Третий источник — логический вывод (анумана); четвертый — сравнение (упа-манса).

Интересным нам представляется пятый источник — «постулирование» (артха-патти). Смысл его состоит в том, что некоторое явление, которое кажется беспричинным, допускается объяснять с помощью невоспринимаемого факта. Например, человек полнеет, хотя днем ничего не ест. Для объяснения мы можем допустить, что он ест ночью. «Постулирование» (это своего рода представление о гипотезе) впервые предлагается именно в индийской философии.

Кроме пяти источников правильного познания в некоторых источниках говорится о невосприятии, которое также дает некоторое познание. Например, человек утверждает, что сосуда на столе нет, потому что он не воспринимается.

Миманса говорит о самоочевидности истины при нормальных условиях. Самоочевидная истина побуждает к действию без всяких доказательств. Так, увидев тигра, мы убегаем без всяких рассуждений и доводов. Но если истина самоочевидна, почему мы совершаем ошибки? Ошибки — результат ненормальных связей, условий познания. Никто не будет отрицать тот факт, что если человек, глядя на луну, нажмет на глазное яблоко, он увидит две луны.

Путь к достижению блаженства. Миманса считает, что основная цель жизни человека и, следовательно, цель ритуалов — достижение блаженства. Но при этом подразумевается блаженство не земное, поскольку такое блаженство мимолетно и тленно. Нужно достичь небесного блаженства. Человек должен быть готов расстаться с этой жизнью ради достижения вечного блаженства в другой жизни.

Благодаря бескорыстному исполнению долга, ритуала, познания самого себя кармы, накопленные в прошлом, постепенно уничтожаются и душа освобождается; прекращается повторное рождение.

Миманса различает душу и сознание. Сознание — не сущность души, а некоторое качество, возникающее при наличии некоторых условий. Во сне без сновидений и в состоянии освобождения душа не обладает сознанием.

Человек достигает блаженства в результате благочестивых деяний, приношения жертв. В связи с этим миманса использует концепцию потенциальной энергии. Жертвоприношение порождает в душе исполнителя невоспринимаемую потенцию, которая может дать результаты спустя долгое время. После освобождения душа будет существовать вечно, отрешенная от всяких страданий.

Основной вывод, к которому приходят представители школы миманса: земная наша жизнь кратковременна и наполнена страданиями; не стоит заботиться о кратковременной земной жизни, нужно стремиться к освобождению души, достижению ею небес.

Веданта

Система веданта тесно связана с миманса. В последующем, в Средние века, они слились в единое направление. Термин «веданта» означает буквально «завершение Вед». Первоначально этот термин относился к Упанишадам (это четвертая, заключительная часть Вед; слово «упанишад» означает или «то, что приближает человека к богу», или «то, что приближает человека к учителю»), Упанишады разрабатывались в разное время и в разных местах, рассматривали различные проблемы и пути их решения. Затем возникла потребность систематизировать различные учения, привести их к единству. Эту задачу решил Бадараяна (точные даты жизни неизвестны, ориентировочно датируется IV—II вв. до н. э.). В последующем для разработки доктрины веданты были созданы различные комменты рии, возникли школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Ванахби, Нимбарки и др.

В философской системе веданта утверждается, что единственная истинная реальность — духовное начало, **Брахман**. Брахман творит мир, и «сущее» во всех своих формах исходит из него. Сотворение мира является сущностным для Брахмана так же, как вдох и выдох сущности для человека. Связь между миром и Брахманом в корне отличается от обычных связей, например, таких, как связь между деревом и веткой, океаном и волной. Связь ограниченного мира с неограниченным Брахманом непостижима для человека.

Брахман в мировоззрении индийцев — «истина истин». «Все есть Брахман».
--

Наряду с Брахманом существуют и другие боги. Хотя Брахман и един, он проявляется во многих богах, причем каждому из них можно поклоняться как форме верховного божества. Поэтому впоследствии шиваизм-вишнуизм и другие религии сосуществовали друг с другом.

Вера в единство всех богов составляет часть более общей идеи о единстве всего сущего. Эта идея в аллегорической форме утверждается в знаменитом гимне «Пируша-сукта», который и ныне ежедневно произносится каждым набожным брахманом.

«У Человека тысяча голов, тысяча глаз, тысяча зубов; он покрывает землю со всех сторон и простирается на десять пальцев за ее пределы.

Человек — это все то, что есть, и все то, что будет; управляя бессмертием, он| все то, что произрастает, благодаря пище.

Таково его величие, и Человек еще более велик: весь сей мир — это четвертая часть его, три четверти бессмертны на небе.

Ибо на три четверти Человек уходит вверх; но одна четверть его остается здесь и затем распространяется повсюду на живой и лишенный жизни мир».

(Эти слова интерпретируются следующим образом: все существующее — части одной великой личности (Пуруша), которая пронизает собою весь мир и в то же время остается вне его. В Пуруше все, что есть, было и будет едино.)

Веданта утверждает своеобразную иллюзорность мира и эмпирического Я. Мир не реален, но и не совсем ложен. Так, несмотря на то что миражи не являются реальностью, они все же имеют реальную основу. То же можно сказать и о мире, Мир реален лишь относительно, а Брахман реален абсолютно. Материя и ум не являются самостоятельными реальностями, но коренятся в Брахмане.

Человек находится в мире как бы в некотором сне, майе. Поскольку мир — нечто иллюзорное, познание внешнего мира посредством органов чувств представляет собой самообман. В связи с этим приводится следующая метафора: веревка, которую тянут по траве, издали кажется змеей. Так и мы плоды собственного воображения принимаем за реальность. Что же касается Брахмана, то его познание осуществляется прежде всего через откровение священного писания.

Веданта утверждает двойственность человека. Человек состоит из тела и души. Но воспринимаемое нами тело, как и все другие материальные объекты, — лишь иллюзорная видимость. Подлинной реальностью обладает только душа (Атман), являющаяся своего рода проекцией абсо-

люта (Брахмана) на человеческую личность. Человеческая душа не есть творение внешнего физического мира, она появляется из Брахмана, как искры из огня.

Человек испытывает и блаженство, и страдание. Обычно человек способен понять нечто телесное, конечное. Вследствие этого неглубокого знания душа ошибочно связывает себя с телом. Душа ведет себя подобно смертному, ограниченному, жалкому существу, которое стремится овладеть преходящими, мирскими объектами.

Но существует и другая возможность. Поскольку Атман — творение Брахмана, его частица, то самопознание приближает человека к познанию Абсолюта. Дело в том, что при самопознании происходит отождествление субъекта и объекта познания (Атмана и Брахмана). Тот, кто может погрузиться в глубины своего Я, не только осознает свое тождество с Брахманом, но и достигает бесконечной радости.

Однако если обычное познание общедоступно, то самопознание возможно лишь для ограниченного круга лиц. Изучение Вед, подаяния, жертвоприношения, пост и аскетизм — вот средства, ведущие к самопознанию, а тем самым к постижению Брахмана.

Все более и более глубокое познание Брахмана (в себе) достигается посредством все большего и большего очищения ума. Само освобождение заключается в установлении тождества Я, Атмана и Брахмана. Это тождество всегда существует, но не всегда осознается. Адвайта-ведантисты сравнивают достижение освобождения с находкой ожерелья на собственной шее тем человеком, который забыл о его существовании и всюду искал это ожерелье.

Поскольку человек живет в своеобразном иллюзорном мире, освобождение является устранением этой иллюзии. Познание тождества Атмана и Брахмана освобождает от самсары.

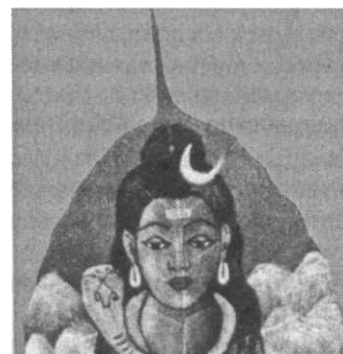
В ходе эволюции веданта в различных школах по-разному трактовалось соотношение Атмана и Брахмана. Можно выделить три основных варианта этой трактовки:

- 1) я и бог — различные сущности (Мадхва);
- 2) я и бог — тождественны (Шанкара);
- 3) я и бог относятся друг к другу, как часть и целое (Рамануджа).

Имеются также различия в понимании бога и его соотношения с миром.

Наиболее известные варианты веданты развиты в школах Шанкары и Рамануджи. **Шанкара (VIII—IX вв. н. э.)** до сих пор пользуется авторитетом в индуизме, под влиянием которого находится большинство индийского населения. При жизни Шанкары буддизм теряет свое бывшее влияние, проявляется тенденция к обновлению традиции, опирающейся на Веды. Шанкара стремится объединить враждующие религиозно-философские секты, положить конец противоречивым толкованиям Вед. Себя же он считает выразителем древней традиции.

В духе традиции Шанкара трактует Брахмана как реальность, невыразимую словами, не поддающуюся описанию, недоступную мысли. «Ни один разумный человек не может считать, что его секта измерила бога вдоль и поперек и результат этого измерения выразила в собственном безупречном учении... Не имеет значения, под каким именем мы почитаем бога, лишь бы мы были наполнены духом бога и жадной служить ему».



Шанкара как воплощение Шивы

Брахман — высшая реальность, природа — некая иллюзорность. Мир представляет собой видимость, подобную объекту сновидения. Бог вызывает в воображении человека мир явлений. Невежда принимает видимость мира за реальность, мудрый может посмотреть сквозь эту видимость и найти за ней единую реальность, основу, чистое событие.

Шанкара утверждает, что Брахман не претерпевает никаких реальных изменений. Сам Брахман не может быть определен как обладатель качеств, так как приписывать ему качества — значит ограничивать его.

Мир — нерасчлененное единство богов, сил природы, космоса, органов и функций человека. «Все частные способы бытия с различными названиями и формами реальны как бытие, но нереальны как частности». В этом единстве бытия заключены существование и Брахмана, и мира.

«Как и причина (Брахман) не может не существовать то или иное время — в прошлом, настоящем или будущем, так и миш не может не существовать в любой из этих трех периодов времени».

Брахман проявляется в самых различных формах, в том числе и в человека) В Брахмане — чистая радость, «религиозное блаженство», абсолютное наслаждение абсолютным сознанием и абсолютным существованием («ананда»). Брахман — абсолютное бытие («сат») и абсолютное знание («чит»).

Человек обладает вещественным и «тонким» телом. Вещественное тело состоит из 5 элементов. «Тонкое» состоит из чувств, моторных органов, жизненных элементов (прана) и внутреннего механизма познания. Вещественное тело после смерти человека погибает, тонкое вместе с душой переселяется в другое вещественное тело.

Шанкара призывает к освобождению души от уз материального мира на основе сверхразумного познания Брахмана. Тот, кто достигнет совершенного познания и совершенного удовлетворения, должен бесконечно трудиться и помогать тем, кто еще находится в зависимости. Большое значение придается бескорыстной деятельности на благо других, любви, единению, самопожертвованию, разумному поведению на основе веры в единство людей и вообще всего существующего.

Одно из основных положений в системе Шанкары — тождество человеческой души и Брахмана, утверждение необходимости слияния души с высшей реальностью. Шанкара руководствуется здесь изречением из Упанишад: «Ты есть То», где «То» — имя Брахмана, а «Ты» — Атман. Человек познает в себе «То» как опору собственного существования в зависимости от «просветленности». Шанкара убежден, что совершенства можно достичь уже в этой жизни (на основе понимания тождества Я и Брахмана).

Когда наступает мистическое слияние Атмана и Брахмана и исчезает разделение на объект и субъект, теряет смысл сам процесс познания и наступает освобождение (мокша).

Рамануджа (XI в. н. э.) утверждает, что всемогущий бог сотворил мир из самого себя. Материя (праkritи) — это часть бога, и она и управляется богом, подобно тому как человеческое тело управляется изнутри душой. Мир как часть Брахмана столь же реален, как и Брахман.

Рамануджа считает, что бог создает мир, поддерживает его существование и ликвидирует все созданное, но материя и душа всегда сохраняются в боге в виде недифференцированного, однородного состояния.

В отличие от Шанкары, Рамануджа полагает, что Брахман изменяется, а потому и материя реально претерпевает изменения. Устанавливается иерархия явлений. На низшей ступени — грубые тела, не обладающие сознанием. Они не обладают также способностью к саморазвитию, их изменяет или преобразовывает божество. В органическом мире главенствует «иной» закон. Камень не способен к росту, а растение растет. Жизнь животного по сравнению с жизнью растения еще более совершенна. На самом высоком уровне находится человек, он не только двигается и растет, но и способен размышлять.

Рамануджа утверждает, что бог обладает бесконечным числом бесконечно положительных качеств, таких как всемогущество, всеведение, милосердие и т. п. Рамануджа говорит о различии между Я и богом в том смысле, что Я есть часть Брахмана. Конечная цель человека — слияние индивидуального начала с божеством. Усердные размышления о боге, усердно исполняемые религиозные обряды в конечном счете приводят к непосредственному познанию бога и к освобождению.

Веданта — наиболее влиятельная философская школа в Индии, начиная со Средневековья. Что касается религии, то в Средние века господствующей религиозной системой становится индуизм (существующий в двух главных формах — вишнуизма и шиваизма). Индуизм одержал победу над своим главным соперником — буддизмом — в Гуптскую эпоху, которую называют «золотым веком» индийской культуры.

В заключение отметим, что философские идеи древности продолжают оказывать свое влияние на культуру Индии и в наше время. К ним и сегодня обращаются ученые, писатели, художники, общественные деятели.

Вопросы для повторения

1. Что означают понятия рита, самсара, карма и мокша в Ведах?
2. Что такое Атман и Брахман в Ведах?
3. По какому основанию в философии Древней Индии выделяют неортодоксальные и ортодоксальные школы?
4. Какие субстанции предлагаются в джайнизме?
5. Что говорится в джайнизме о правильной вере, правильном познании и правильном поведении?
6. О каких видах познания говорится в джайнизме?
7. Как понимается «срединный путь» в буддизме?
8. В чем заключаются «четыре благородные истины» Будды?
9. Каковы ступени «восьмеричного пути» и что такое «нирвана» в буддизме?
10. Какой источник познания локаятики считали единственно истинным?
11. Что такое пракрити и гуны в санкхья?
12. Чем отличается онтология йоги от онтологии санкхья?
13. В чем заключается «восьмеричный путь» йоги и его отличие от «восьмеричного пути» буддизма?
14. Что такое падартха, и какие падартхи предлагаются в вайшешика?
15. В каких философских школах говорится об атомах?
16. Какие источники истинного знания предлагает ньяя?
17. Как, с точки зрения ньяя, можно установить истинность знания?
18. Какой особый источник истинного знания предлагает миманса?
19. Есть ли возможность достичь небесного блаженства в концепции миманса?
20. Какой путь освобождения от санмсары предлагает веданта?
21. Что означает в веданте «Ты есть То»?
22. Какие возможности освобождения от страданий предлагались в различных школах в философии Древней Индии?

Глава 3. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Мифологические представления Древней Греции. «Семь мулреюв». Специфика античной философии. Философские концепции раннего периода античности. Милетицы, Гераклит, пифагорейцы, Ксенофан и элеаты. Философия периода расцвета античной демократии. Натурфилософия: Эмпелокл, Анаксагор, атомисты. Антропологические тенденции. Платон. Аристотель. Философия позднего периода античности. Кинизм, скептицизм, эпикуреизм, стоицизм, неоплатонизм.

Античная философия (философия Древней Греции и Рима) зародилась в VI в. до н. э. в период формирования классового рабовладельческого государства. По мере отделения ремесла от земледелия, развития торговли и товарно-денежных отношений возникали античные города-государства (полисы). Входившие в состав этих государств сельские местности экономически и политически были подчинены городу.

По мере формирования рабовладельческого общества происходил переход от мифологического мировоззрения к философскому. Но и мифологические представления о мире сохранялись в Греции в течение долгого времени. Они нашли свое отражение в поэмах Гомера, произведениях Гесиода, в ор-физме (название происходит от имени древнегреческого поэта Орфея).

В античной мифологии наметились два направления развития духовной культуры. Одно из них — жизнеутверждающее, рациональное (так называемое аполлоновское начало). Аполлон рассматривался как воплощение эллинского народного духа, как олицетворение света, гармонии и разума. Он был покровителем искусств и наук. Другое направление было связано с экзальтацией, стихийностью, таинствами. Бог Дионис (или Вакх) в мифологии олицетворял виноград и веселье, вызываемое виноградным вином. Дионисиевское начало включало все стихийное, необузданное и

безрассудно-страстное, дремлющее в глубине человеческого существа и периодически восстающее против благоразумия и условностей цивилизации.

Определенную роль в формировании античной философии сыграли «семь мудрецов», авторов ряда афоризмов («гномов»). Приведем некоторые изречения этих мудрецов (из собрания Деметрия Фалерского).

Клеобул из Линда: «Мера лучше всего»; «Будь здоров и телом и душой»; «Силой не делай ничего»; «С женой не бранись и не любезничай при чужих; первое — признак глупости, второе — сумасбродства»; «В достатке не заносись, в нужде не унижайся».

Солон из Афин: «Избегай удовольствия, рождающего страдание»; «Родители всегда правы»;

«Не спеши приобретать друзей, а приобретенных не спеши отвергнуть»; «Научившись починайся, научись управлять»; «О тайном догадаться по явному».

Хилон, лакедемонянин: «Знай себя»; «На обеды друзей ходи медленно, на беды — быстро»; «Свадьбу устраивай дешевую»; «Язык твой пусть не обгоняет ума»; «Если тебе причинили ущерб — примиришь, если оскорбили — отомсти».

Фалес, милетец: «Не красуйся наружностью, а будь прекрасен делами»; «Не обогащайся нечестным путем»; «Какие услуги окажешь родителям, такие и ожидай в старости от детей».

Питтак, лесбосец: «О том, что намерен делать, не рассказывай. Не выйдет - засмеют»; «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам»; «Друга не хули и врага не хвали: нерасчетливо это»; «(Что) страшно узнать (?) — будущее, (что) безопасно (?) — прошлое».

Биант, приенец: «Большинство людей дурны»; «Берись (за дело) не спеша, а начатое доводи до конца»; «Бери убеждением, а не силой»; «Приобретай: в молодости — благополучие, в старости — мудрость».

Периандр, коринфянин: «Прилежание — все»; «Бесчестная прибыль обличает (бесчестную) натуру»; «Демократия лучше тирании»; «Дал слово — держи; нарушить — подло»; «Люби законы старые, а яства свежие»; «Неудачи скрывай, чтобы не радовать врагов».

Гномы пользовались большой популярностью. Над входом в дельфийский храм Аполлона были высечены изречения: «Ничего сверх меры» и «Познай самого себя».

Античная философия изначально была ориентирована на рационалистическое объяснение мира.² Греческий способ философского мышления сочетает умозрение со строгостью доказательств. В фило-софии рассматривается космологически проблематика: Как возник космос? Каковы фазы его развития? Каковы действующие в нем силы? Впоследствии, начиная с софистов, основной акцент сместил; на антропологическую проблематику. Для философии Платона и Аристотеля характерен особый интерес к генезису и природе познания, логической и методологической проблематике. В завершающий период античной философии на передний план выходят проблемы этики.

На начальной стадии развития античной философии зарождаются тенденции к материализму и идеализму, элементы диалектического и метафизического понимания мира.

Милетцы

Милетская школа сформировалась в одной из греческих колоний в Малой Азии. Ее основателем был **Фалес (624-547 гг. до н. э.)**. По словам древних, Фалес был первым фило-софом, первым математиком, первым астрономом и первым физиком. По свидетельствам современников, он предсказал солнечное затмение, разделил год на 365 дней, составил календарь; кроме того, он был строителем мостов, гидро-техником, создателем гидравлических часов; Фалес доказал, что диаметр делит круг пополам, что в равнобедренном треугольнике углы при основании равны и некоторые другие теоремы геометрии.

Фалес — автор многих гномов. Некоторые из них мы уже приводили. Обратимся к еще одному гному Фалеса: «Мудрец вопрошает самого



² Антисфен говорил, что надо запастись либо умом, чтобы понимать, либо веревкой, чтобы повеситься.

себя и лаконично отвечает: "Что труднее всего?" — "Познать самого себя". — "Что легче всего?" — "Дать совет другим". — "Что приятнее всего?" — "Достичь того, чего желаешь". — "Что утомительнее всего?" — "Праздность". — "Что невыносимо?" — "Невоспитанность"».

Диоген Лаэртский рассказывал о Фалесе: «Он сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. — "Почему же ты не умрешь?" — спросили его. "Именно поэтому" — сказал Фалес». «Говорят также, что когда мать побуждала его жениться, он отвечал: "Еще не время", а потом, когда молодость прошла, ответил на ее настояния: "Уже не время"». Афоризмы и высказывания Фалеса преимущественно остаются на уровне жизненного здравого смысла, хотя в них можно усмотреть зародыши «вечных» философских проблем.

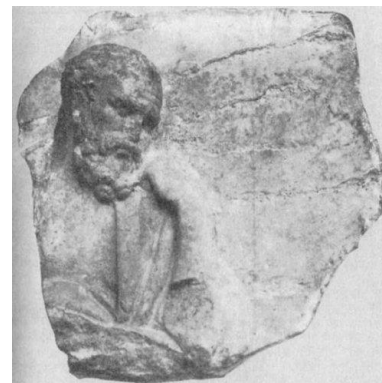
Собственно философские взгляды Фалеса в деталях неизвестны. По-видимому, именно он четко сформулировал проблему первоначала, первоосновы всего сущего (**архэ**). Традиция приписывает ему высказывания о том, что «питание всех существ влажно», что «семена и зерна всего сущего имеют влажную природу» и высушивание всего есть смерть. Жизнь связана с влагой, а влага предполагает воду. Тепло есть результат влажности, а следовательно, все происходит из воды, находит свою жизнь в воде и заканчивается в воде. Таким образом, вода — первооснова жизни. Но, как считают комментаторы Фалеса, под понятием «вода» он подразумевал некий жидкий «физис», а та жидкость, которую мы пьем, — лишь одно из его состояний.

Фалес говорил, что земля плавает на воде, подобно куску дерева. Исходя из этого представления он объяснял землетрясения.

Существуют свидетельства того, что Фалес говорил о всеобщей одушевленности мира. Так, например, в магните, притягивающем железо, есть душа. Утверждая, что вода — первооснова всего, Фалес в то же время, как говорят дошедшие до нас свидетельства, признавал некое божественное начало. «Началом всех вещей он полагал воду, а космос — одушевленным (живым) и полным божественных сил» (Диоген Лаэртский). В этом отношении Фалес говорил: «Все полно богов», т. е. все живо и имеет душу (эта позиция носит название **панпсихизма**). «Бог есть нечто самое древнее, ибо никем не рожден».

Второй милетский философ — **Анаксимандр (ок. 610-546 гг. до н. э.)**. Диоген Лаэртский дает следующую характеристику его концепции: «Он утверждал, что начало и элемент бесконечное (**апейрон**), не определяя (это бесконечное как "воздух", "воду" или какой-нибудь другой определенный (элемент); что части изменяются, а Целое (универсум) неизменно; что Земля покоится посередине (космоса), занимая центральное местоположение (в силу шарообразности, а также что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, а Солнце (по величине) не меньше Земли и есть чистейший огонь)».

Таким образом, начало всего в понимании Анаксимандра — это не вода, огонь или какое-либо другое из известных веществ, а апейрон — бесконечный и неопределенный «физис», из которого происходят все вещи. Апейрон бессмертен и неразрушим. Первоначало должно быть бесконечным, чтобы не исчерпаться в творениях, и его не следует искать среди конечных веществ. Как объяснить возникновение вещей? Анаксимандр говорит, что апейрон выделяет противоположности: влажное и сухое, холодное и теплое. Парные комбинации этих свойств образуют землю (сухое и холодное), воду (влажное и холодное), воздух (влажное и горячее), огонь (сухое и горячее). Все вещи состоят из элементов — земли, воды, воздуха и огня в их определенных соотношениях.



Кроме того, Анаксимандр вводит понятие справедливости. Элементы не должны нарушать своих границ — в этом состоит справедливость. Но элементы состоят из противоположностей. Противоположности стремятся превозмочь друг друга, результатом чего является несправедливость. Она исправляется тем, что в ответ на усилия одной противоположности другая стремится стать преобладающей. Казалось бы, таким образом восстанавливается справедливость, но при ближайшем рассмотрении этот процесс тоже оказывается несправедливостью. Итак, снова возникает необходимость в восстановлении справедливости. Таким образом, цикл повторяется. «Там, где вещи получают свое рождение, там же находят и разрешение сообразно необходимости; взаи-

мообразно платят дань несправедливости по вине своей в порядке времени». В более широком плане Анаксимандр говорит о том, что мир рождается путем выделения из апейрона противоположностей; их борьба за преобладание приводит к концу этого мира, но затем возникает новый мир и т. д. Поскольку первооснова бесконечна, бесконечно и число миров, как сосуществующих, так и следующих друг за другом по времени.

Анаксимандр рисует следующую картину мирового процесса. «При возникновении нашего мира из вечного (начала) выделилось детородное начало теплого и холодного, и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облегла воздух, окружающий землю, подобно тому, как кора облегает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды» (Псевдо-Плутарх). Земля имеет форму цилиндра, высота которого равна трети диаметра основания; этот цилиндр не имеет опоры и висит неподвижно в центре сферической Вселенной. Все живые существа зародились во влажном иле, некогда покрывавшем землю, под влиянием солнечных лучей. Наземные животные, в том числе и люди, произошли из рыб. Отметим еще раз: Анаксимандр считал, что существование мира — циклически повторяющийся процесс; мир возникает из апейрона и через определенный промежуток времени поглощается апейроном.

Последним философом милетской школы был **Анаксимен (ок. 588-525 гг. до н. э.)**. По его мнению, первоосновой всего сущего является воздух. «Совсем как наша душа, воздух поддерживает все и управляет всем; дыхание и воздух обнимают весь космос». «Воздух — то, что ближе к бестелесному... и мы рождаемся благодаря его влиянию, значит, он бесконечен и щедр, чтобы никогда не убывать».

Анаксимен, по-видимому, не отрицал существования богов, но рассматривал их как нечто вторичное, сотворенное. Как пишет Августин, Анаксимен «все причины вещей видел в бесконечном воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха».

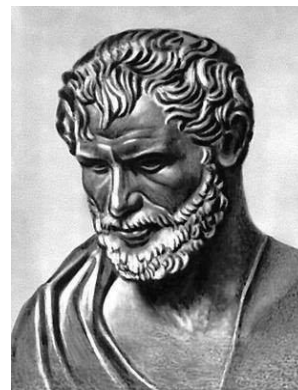
Различные физические состояния возникают из воздуха в результате его сгущения или разрежения. «Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь, (воздух) становится огнем, сгущаясь — ветром, потом облаком, (сгустившись) еще больше — водой, потом землей, потом камнями, а из них все остальное. Движение он... полагает вечным и считает его причиной изменения» (Симпликий).

В заключение характеристики милетской школы нужно отметить, что когда милетцы говорят об архэ, то слова «вода» или «воздух» имеют как прямое, так и переносное (аллегорическое) значение; речь идет о первооснове, которая образно может быть представлена в виде воды или воздуха.

Гераклит

Гераклит (около 520-460 гг. до н. э.), как и милетцы, жил в Малой Азии, в Эфесе. Рассказывают, что он был человеком строптивым, замкнутым и раздражительным. Так, он отказался от царства, уступив его брату; эфесцам, порицавшим его за то, что он отдает много времени играм с детьми, Гераклит сказал: «Разве это не лучше, чем вершить дела совместно с вами?» Он старался не участвовать в общественной жизни. «Просьбе сограждан дать городу законы он отказал, так как город, по его мнению, уже впал в произвол дурного устройства». Гераклит был автором книги «О природе», но до нас дошли лишь ее отдельные фрагменты. Его прозвали Гераклит Темный, видимо, из-за сложности его идей.

По мнению Гераклита, в мире нет ничего неподвижного, неизменного. Именно ему приписывается знаменитое изречение «Все течет» («панта рей»). Все существующее есть непрерывный изменчивый поток. «Нельзя войти в одну и ту же реку дважды и нельзя тронуть дважды нечто смертное в том же состоянии, но, по причине неустойчивости и быстроты изменения, все рассеивается и собира-



ется, приходит и уходит». Входя в реку второй раз, мы омываемся уже другой водой и сами меняемся. Поэтому Гераклит говорит: «Мы входим и не входим в одну и ту же реку, мы те же самые и не те же самые».

Некоторые ученики Гераклита (например, Кратил) абсолютизировали момент изменчивости и упрекали Гераклита в непоследовательности, говоря, что мы не только не можем дважды искупаться в одной реке, но и единыжды. Этот сюжет получает развитие в одной из комедий Эпихарма: заимодавец требует возврата долга, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось, поэтому он не обязан отдавать долг. Когда же заимодавец избивает его и за это при-влекается к суду, то сам, в свою очередь, говорит, что бил должника один человек, а к суду привлекают другого.

В процессе изменения происходит переход вещи, явления в свою противоположность. «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется». Переходя друг в друга, противоположности становятся тождественные друг другу в своей основе. «Одно и то же в нас — живое и мерт-вое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это».

Гераклит приходит к идее борьбы противоположностей. Действуя одновременно, противоположные силы создают напряженное состояние, определяющее бытие вещей. Гераклит поясняет это пред-ставление на примере лука. Оба дугообразных конца лука стремятся разогнуться, а тетива стягивает их, и эта взаимная сопряженность образует высшее единство. Гераклит говорит о всеобщности борьбы противоположностей. Борьба, распря, война лежит в основе всего сущего. «Война — отец всех и царь всех: одних она явила богами, других — людьми, одних сотворила рабами, других — свободными». В случае прекращения раздоров все погибло бы, потому что все держится раздором; при этом все существ-вующее находится в постоянной вражде не только друг с другом, но и с самим собой. «Все отрицает само себя».

Но сама борьба, «война» противоположностей представляет собою гармонию контрастностей. «Как гармония лиры, будучи проста в явлении, не проста в составе, а слагается из различных звуков, так и мировой процесс представляет собой только единство множественного, согласие разногласного или противоположного». Гармонию противоположностей по сути своей есть нечто божественное. «Бог есть день-ночь, зима-лето, война и мир, сытость и голод».

Гераклит подчеркивает взаимовлияние противоположностей в жизни человека. «Болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить от-дых».

Ни одно качество изменяющегося бытия не есть что-то безотносительное, абсолютное. В мире все взаимосвязано, всякое явление переходит в противоположное, поэтому всякое качество должно характеризоваться как качество относительное. Так, морская вода одновременно является и «чистой-шей», и «грязнейшей»: «для рыб она питательна и спасительна, людям же негодна для питья и пагубна».

В общем потоке изменений есть общая основа, материя. Первоосновой всего сущего является огонь. Все возникает из огня и превращается в огонь. «Огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды (смертью)». «Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, (из смерти) воздуха — огонь». «Все вещи суть размен огня, и один огонь меняет все вещи, как товары суть размен золота, и на золото меняются все вещи». Огонь наиболее явным образом воплощает вечное изменение, контраст и гармонию. Приведем еще один впечатляющий фрагмент: «Этот космос один и тот же для всех не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».

Гераклит говорит о «логосе». Это понятие у него многозначно. С одной стороны логос выступает как некий закон, управляющий всем мирозданием, космосом. Этот логос «существует вечно», и «все происходит согласно этому логосу». С другой стороны, логос — это «слово», речь самого Гераклита, его учение. Этот «логос» люди не понимают, «подобно глухим». Один Гераклит постиг логос (истину), а прочие люди остаются невеждами. Особенно достается Пифагору,

Борьба всеобша, и все рождается благодаря борьбе и по необходимости.

Гераклит

«предводителю мошенников». Судя по некоторым фрагментам, логос можно понимать также как разумное познание, в отличие от чувственного. «Человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом». Однако, возможно, такая интерпретация многозначности логоса не вполне корректна в силу неясности смысла некоторых фрагментов. Например, Гераклит говорит: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые». О каком именно логосе здесь идет речь, понять довольно трудно.

Гераклит невысоко оценивает чувственный опыт. «Плохие свидетели глаза и уши и годятся только для людей с варварской душой». Простое восприятие дает знание или многознание. А «много-знание уму не научает». Нужно остерегаться мнений людей, основанных на восприятии внешних характеристик вещей. Проникнуть в скрытую основу вещей способен только разум. Гераклит является сторонником умопостигаемой истины. При этом он подчеркивает трудность познания истины. «Природа любит скрываться». «Много земли перерывают золотоискатели, но находят немного золота».

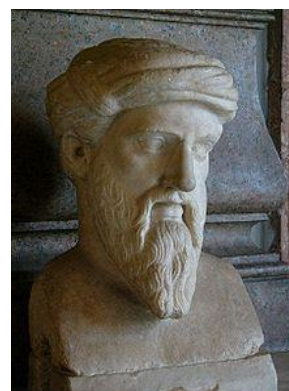
Гераклит рассуждает и о душе человека: она представляет собою единство противоположностей, сочетает в себе влажное и огненное. Огонь велик, вода — презренна. Душа, в которой преобладает огонь, является мудрой и прекрасной. Если в душе начинает преобладать вода, душа умирает. «Сухая душа мудрейшая». «Смерть душам стать влажными». Когда ради минутной радости человек пьет вино, он разжижает свою душу. Душа глубинна и неограниченна. «Никогда не отыскать границы души, сколько бы путей ее ни отслеживать, так как глубина ее — это ее логос».

Гераклит говорил, что люди живут во власти желаний. В то же время «не к добру людям исполнение их желаний». Гераклит осуждает пороки и общественное зло, высказывая ряд моральных сентенций. Например, «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу бранным вещам, а большинство обжирается как скоты». «Невежество лучше прятать, чем выставлять напоказ». Гераклит верил в наказания и награды, ожидающие человека после смерти. «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю (умерших)». В то же время об этом будущем нельзя сказать ничего определенного. «После смерти настигает людей такое, чего они не ожидали, что и представить не могли».

Милетцам и Гераклиту свойственна определенная направленность к материализму и диалектике. Вместе с тем их нельзя рассматривать как «чистых» материалистов. Вспомним, что Фалес говорил об одухотворенности космоса. У Геракла мы встречаем следующие положения: «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособлено». «Ибо Мудрым существом можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной». Гераклит говорит и о боге, но не как о создателе мира, а как о своеобразном гаранте «мировой справедливости». Однако при этом главной тенденцией философии Гераклита остается направленность на материализм.

Пифагореизм

Путь к идеализму в античной философии был намечен Пифагором (ок. 58|| 500 гг. до н. э.) и его последователями. Диоген Лаэртский так рассказывает о жизни Пифагора: «Молодой и жадный до знаний, он покинул отечество, основал таинственные секты как среди греков, так и среди варваров. Был в Египте... вблизи халдеев и магов. Впоследствии на Крите с Эпименидом был в пещере Ида, а в том же Египте в святилищах приобщился к таинствам египетских жрецов. Вернувшись на Самос, нашел родину под игом тирана Поликрата, потому отплыл на парусах в италийский Кротон, где составил законы италийцам, чем снискал великую славу себе и приспешникам, числом около 300, правление коих было почти аристократическим». Переселился Пифагор в Кротон около 532 г. Основанное им религиозно-философское братство распространило свое политическое влияние на всю южную Италию. После антипифагорейского восстания Пифагор бежал в Метапонт, где и умер. Подлинные сочинения Пифагора до нас не дошли; возможно, согласно античной традиции, их и не существовало.



Школа Пифагора была неким братством, напоминающим религиозный орден, подчиненный строгим правилам общежития и поведения. До нас дошли многочисленные предписания Пифагора: воздерживайся от употребления в пищу бобов (по дошедшему до нас свидетельству, пифагорейцы считали, что в бобах живут души умерших людей; поэтому и существовал запрет употреблять бобы в пищу); не поднимай то, что упало; не прикасайся к белому петуху; не ломай хлеба; не шагай через перекладину; не размешивай огонь железом; не откусывай от целой булки; не ошпыивай венки; не сиди на мерке в одну квартиру; сердца не ешь; не ходи по большой дороге; не смотришь в зеркало около огня; через весы не шагай и т. д. Уже античные комментаторы видели в этих предписаниях некий потаенный смысл. Диоген Лаэртский писал: «Этим он хотел сказать вот что. Огонь ножом не разгребать — значит во владыках гнев и надменный дух не возбуждать. Через весы не переступать — значит равенства и справедливости не переступать. На хлебную меру не садиться — значит о нынешнем и будущем заботиться равно, ибо хлебная мера есть наша дневная пища. Сердца не ешь — не подтачивать душу заботами и страстями. Уходя на чужбину, не оборачиваться — расставаясь с жизнью, не жалеть о ней и не обольщаться ее уладами. По тому же подобию истолковывается и остальное».

В пифагорейском братстве все сомнения разрешались ссылкой на авторитет Пифагора: «Сам сказал», «Учитель сказал». «Ученикам своим, говорят, он предписывал всякий раз, входя в свой дом, повторять: Что я свершил? И в чем согрешил? И чего не исполнил?» (Диоген Лаэртский). Эмблемой пифагорейцев была пятиконечная звезда. Правильный пятиугольник и вписанная в него пятиконечная звезда образуют так называемую пентаграмму, которой приписывалась мистическая сила талисмана, защищающего от злых духов.

Учение Пифагора рассматривалось как тайна, знать которую дозволялось лишь избранным и разглашение которой строжайше запрещалось. Первым пифагорейцем, опубликовавшим свое сочинение, был Филолай, современник Сократа. В чем же заключалась центральная идея пифагорейцев?

Начиная с VI в. до н. э. у греков стало формироваться миропонимание, в основе которого лежала мысль, что природа устроена рационально, все явления протекают по точному и неизменному плану. Человеческий разум всесилен и способен раскрыть лежащий в основе мироздания математический план. Пифагорейцев удивляло, что разно-образные физические явления имеют тождественные математические свойства (например, луна и мяч имеют общие свойства, присущие всем шарам). По-видимому, математические соотношения, кроющиеся за внешним разнообразием, и представляют собой сущность явлений.

Занятия музыкальной акустикой привели Пифагора к открытию числовых закономерностей, лежащих в основе благозвучных музыкальных интервалов: октавы, квинты и кварты.

Число для пифагорейцев — первый принцип в описании природы, оно — материя и форма мира. «Все вещи суть числа» — исходная формула философии Пифагора. Пифагорец Филолай пишет: «Если бы не число и его природа, ничто существовавшее нельзя было бы постичь ни само по себе, ни в отношении к другим вещам... Мощь числа проявляется, как нетрудно заметить, не только в деяниях демонов и богов, но и во всех поступках и помыслах людей, во всех ремеслах и музыке».

Довольно интересным кажется понимание чисел пифагорейцами — они представлялись наглядно в виде множества камешков (или точек), которые располагались в виде фигур. Четные и нечетные числа разнокачественны: четные числа менее, а нечетные — более совершенны.

Пифагорейцы предложили следующую концепцию мироздания. Начало всего — единица. Из единицы состоят числа. Из чисел происходят точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, потом — объемные фигуры. Затем утверждалось существование четырех материальных элементов: земля, огонь, воздух и вода. Пифагор связывал материальные элементы с различными правильными многогранниками: земля состоит из частиц кубической формы, огонь — из частиц, имеющих форму тетраэдров, воздух — октаэдров, вода — икосаэдров.

Пифагорейцы много внимания уделяли противоположностям, причем некоторые из них 10 пар противоположностей сопоставляли с совершенным числом 10. Получался следующий список:

Пифагорейцы стали первыми математиками... и поскольку числа суть первые начала в математике, то в них они видели и начала всех вещей, более чем в огне, воде, земле.
Аристотель

1. Предел — беспредельное.
 2. Нечетное — четное.
 3. Одно — множество.
 4. Правое — левое.
 5. Мужское — женское.
 6. Покоящееся — движущееся.
 7. Прямое — кривое.
 8. Свет — тень.
 9. Хорошее — плохое.
 10. Квадрат — прямоугольник.
- Смысл этого списка до конца неясен.

Исходная формула «Вещи суть числа» в пифагореизме имела различные интерпретации. Сам Пифагор говорил: «Числу все вещи подобны». Космос рассматривался как некоторый порядок, математическая гармония. При этом говорилось, что небеса, вращаясь согласно числовой гармонии, производят «божественную музыку сфер, дивные созвучия, не воспринимаемые нашим слухом». Но следует ли это высказывание понимать в том смысле, что именно числа — основа вещей, космоса?

Пифагорейка Теано в сочинении «О благочестии» писала: «И многие эллины, как мне известно, думают, будто Пифагор говорил, что все рождается из числа. Между тем он говорил, что все возникает не из числа, а согласно числу, так как в числе — первый порядок».

Существенные трудности для пифагорейцев представляло объяснение отношения несоизмеримости. Одним из выходов из сложившейся ситуации стало приписывание числам духовных нравственных характеристик. В связи с этим Лукиан отмечает: «По словам Филолая, после того как бытие приобрело протяженную в трех измерениях математическую величину в четверице, качество и цвет — в пятерке, одушевленность — в шестерке, сознание, здоровье и то, что называют "светом", — в семерке, после этого, говорит он, в восьмерке вещам стали свойственны эрос, дружба, целеполагающий разум и мысль». Богам также посвящались различные геометрические фигуры, углы треугольника, квадрата и т. п. «Божественным» считалось число 7. В философии поздних пифагорейцев единица рассматривалась как начало божественное и благое, а число два как начало множества, деления, дробления, изменения, зла. Таким образом, единица — начало формы, два — начало материи.

О других концепциях Пифагора Порфирий пишет: «Что он говорил своим ученикам, никто не может сказать наверняка, ибо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью. Однако наибольшую известность среди всех получили следующие положения: во-первых, что душа, по его словам, бессмертна; во-вторых, что она переселяется в другие виды животных, кроме того, (в-третьих), что все, что некогда произошло, через определенные периоды (времени) происходит снова, а нового нет абсолютно ничего, и, (в-четвертых), что все живые (собственно, "обладающие душой") существа следует считать родственными друг другу».

Пифагорейцы говорили о сложном строении души. «Душа человека разделяется на три части: ум, рассудок и страсть. Ум и страсть есть и в других живых существах, но рассудок — только в человеке. Власть душ распространяется от сердца и до мозга: та часть ее, которая в сердце, — это страсть, а которая в мозге, — рассудок и ум; струи же от них — наши чувства. Разумное бессмертно, а остальное смертно» (Диоген Лаэртский). Пифагор признает переселение душ (метемпсихоз): душа по причине греха воплощается в различные телесные существа (в том числе, в животных). Пифагор говорил также о воспоминании о предыдущих жизнях.

Пифагор выделял разные типы людей: одни занимаются делами, другие размышляют. Труд вызывал у Пифагора только презрение. Лишь на пути занятия философией (кстати, традиционно считается, что сам термин «философия» был введен в употребление Пифагором) можно спастись из круга перерождений.

Пифагор считал, что знание истины недостижимо путем непосредственного чувственного познания внешнего мира. Эмпирики — рабы материи. Мышление выше чувств: то, что постигнуто разумом, во много раз выше того, что постигнуто при помощи органов чувств. Пифагор призывает обратиться к внутреннему миру человека.

В пифагореизме признается существование бога. Бог — пастырь этого мира. Мы же его паства и без его воли не можем уйти из этого мира.

В заключение приведем фрагмент, иллюстрирующий этические воззрения школы Пифагора. Дейноно (Теано) считала, что «добродетель супруги не в том состоит, чтобы стеречь своего мужа, но чтобы нравиться ему и угождать его желаниям, а сие исполнит она тогда, когда глупости его с терпением переносить будет».

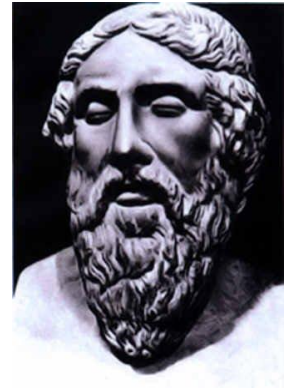
Наиболее известными последователями Пифагора были Менестор, Ксуф, Ион Хиосский, Исократ, Гиппон, Филопон, Дейноно, Телавг, Керкоп, Петрон, Бротин, Каллифон, Демокед, Пармиск.

Ксенофан. Элеаты

Ксенофан (ок. 570-478 гг. до н. э.) родился в Колофоне. После покорения греческих городов Ионии Гарпасом (540 г. до н. э.) он эмигрировал и вел жизнь «скитальца» в течение 67 лет.

Писал элегии, ямбы и поэмы, от которых до нас дошло много отрывков. Ксенофан — современник Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Гераклита, молодого Парменида. Ксенофана иногда считают основателем школы элеатов. Но это не совсем так. Он сам себя называл бродягой и до 92 лет не имел постоянного места жительства. Однако Парменид не раз обсуждал с ним философские проблемы, поэтому в подходах к пониманию бытия и познания у элеатов и Ксенофана существует много общих моментов.

Одной из главных тем в философии Ксенофана была критика понимания богов Гомером и Гесиодом в свете распространенных религиозных представлений. Он упрекает Гомера и Гесиода за то, что они приписывали богам поступки, которые у людей считаются предосудительными и позорными: прелюбодеяние, воровство, взаимный обман. Он видит нелепость в антропоморфном представлении богов.



*Но смертные полагали, что и Боги рождаются,
Что имеют одежды, голоса и фигуры, как они.
Все без разбору присывали Гомер с Гесиодом,
Что только срамом слывет, и позором что люди считают, —
Будто воруют они, совершают блуд и обманы.*

Ксенофан говорил, что боги — измышления человека, созданы «по образу и подобию человека»:

*Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокуми их же и русыми пишут фракийцы.
Если быки, или львы, или кони имели бы руки,
Или руками могли рисовать и ваять, как и люди,
Боги тогда б у коней с конями схожими были,
А у быков непременно быков имели обличье;
Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал.*

Но значит ли это, что Ксенофан отвергал существование богов? Согласно некоторым свидетельствам, он противопоставлял политеистической мифологии монотеистические представления о едином боге, вечном и неизменном, ни в чем не похожем на смертные существа. «Единое, Бог, высшее меж богов и людей, ни фигурой, ни мыслями на людей не похоже».

«Все целое видит, все целое мыслит, все целое описывает». «Но без усилий силой лишь ума своего все приводит в трепет». «Всегда в одном и том же месте пребывает без движения, ибо не подобает ему быть то в одном месте, то в другом».

Секст Эмпирик приводит следующее утверждение Ксенофана: «Бог сросся со всем». В этом утверждении прослеживается тенденция к пантеизму. Иногда бог понимания Ксенофана представляется как небо в его целостности; бог подобен шару и тождествен космосу.

При этом Ксенофан неоднократно подчеркивал, что суждения о боге нужно высказывать с осторожностью.

Истины точной никто не узрел и никто не узнает

Из людей о богах и о всем, что я только толкую:

*Если кому и удастся вполне сказать то, что сбилось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает.*

Говоря о Вселенной, мире, Ксенофан не апеллирует к богу. Он говорит, что «все рождается из земли и все в землю уходит», «Земля и вода суть две вещи, что рождаются и растут», «Мы все родились из земли и воды». Даже души состоят из земли и воды, а небесные тела — только из воды.

Предвосхищая концепцию элеатов, Ксенофан делает акцент на неизменном, вечном бытии. По свидетельстве Диогена Лаэртского, Ксенофан полагал, что «миры многочисленны, но неизменны». Разумеется, здесь возникает вопрос о том, как согласовать общий тезис о неизменности мира с наблюдаемыми изменениями конкретных вещей. Как этот вопрос решал Ксенофан, неизвестно.

Ксенофан с сомнением относился к чувственному знанию, которое обманывает людей. Разум тоже может нас обманывать, но все же он способен дать нам понимание истины. Как правило, люди, не возвышающиеся до разума, остаются на уровне мнения. «Если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы об этом. Ибо только мнение — удел всех».

У Ксенофана есть ряд высказываний о превосходстве ума и мудрости над физическими качествами людей. «Мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Таким образом, философ более полезен для общества, чем какой-нибудь олимпийский чемпион.

Некоторые из дошедших до нас текстов дают основание полагать, что Ксенофан придерживался концепции метемпсихоза.

Шел, говорят, он однажды, и видит — ценка избивают.

Жалостью схваченный, он слово такое изрек:

*«Стой! Перестань его бить! В бедняге умершего друга
Душу я опознал, визгу внимая ее» (Диоген Лаэртский).*

Парменид (ок. 540 до н. э. или 520 до н. э.— ок. 450 до н. э.) - центральная фигура элейской школы. Основную часть жизни провел в Элее (Южная Италия).

Парменид продолжает развивать концепцию несовершенства человеческих чувств и, следовательно, ненадежности чувственного познания. Мнение, основанное на чувственном восприятии, знакомит нас лишь с видимостью вещей; к истине ведет рациональное познание. И Парменид настойчиво предостерегает нас от слепого доверия чувственному восприятию.

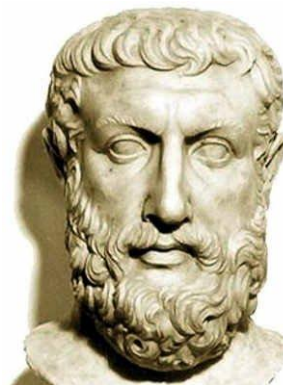
Главная проблема в философии Парменида — дилемма бытия—небытия («есть» — «не есть»). В поэме «О природе» Парменид изображает себя едущим в карете, запряженной рысаками. Он прибывает к суровой богине Справедливости (Дикэ). Богиня, символизирующая Истину, говорит: «Необходимо, чтобы ты Единое изучил». К нему есть три пути: путь абсолютной истины; путь изменчивых мнений, ошибок и фальши и путь мнений, достойных похвалы. Парменид выбирает путь истины. В чем же заключается этот путь?

Важнейший тезис Парменида: бытие есть и не может не быть, небытия нет и не может нигде и никак быть. «Есть или не есть? Так вот, решено, как и необходимо, путь второй отмести, как немислимый и безымянный (ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный».

Парменид аргументирует свою позицию следующим образом: все, о чем говорится и думается, существует. Мыслить можно только бытие, т. е. то, что есть. То, чего нет, не может быть мыслимо. Думать ничто — значит не думать, говорить о ничто — значит ни о чем не говорить. Ничто немислимо и невыразимо. «Одно и то же — мысль и

Вселенная всегда подобна (себе)... Если бы она возникла, то до возникновения должно бы было ее не быть. А не-сущее не может ни возникнуть, ни произвести чего-либо, и от не-сущего ничто не может родиться.

Ксенофан



Небытие не существует потому, что его невозможно ни познать, ни выразить в слове. Существует только то, что мыслимо и выразимо.

Парменид

то, о чем мыслить. Ибо без сущего, в котором она высказана, тебе не заставить мышления». «Мыслить — то же, что быть... Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть».

Идею тождественности мышления и бытия можно интерпретировать по-разному, например, в том плане, что мысль порождает некоторое бытие, или, что всякий предмет есть мысль. Но у Парменида единство мыслимого и мысли означает, что всякая мысль есть мысль о каком-то предмете. Беспредметных мыслей не существует и существовать не может. Знание всегда предметно. Мысль предполагает существование предмета мысли.

*Остается только один мысленный путь,
[Который гласит]: «ЕСТЬ». На нем — очень много знаков,
Что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели.
Целокупное, однородное, бездрожное и законченное
Оно не «было» некогда и не «будет», так как оно «есть» сейчас — все вместе
Одно, непрерывное. Ибо что за рожденье будешь выискивать ему?
Как и откуда оно выросло? Из несущего? [«то, чего нет»] Этого я не разрешу
Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни помыслить:
«Не есть». Да и какая необходимость побудила бы его
(Скорее) позже, чем раньше, начав с ничего, родиться на свет?
Следовательно, оно должно быть всегда или никогда.*

Итак, перечислим основные признаки бытия:

- ◆ бытие не возникло;
- ◆ бытие не подвержено гибели;
- ◆ бытие целокупно (т. е. не состоит из многих частей);
- ◆ бытие однородно (что понимается в смысле его единственности);
- ◆ бытие неподвижно;
- ◆ бытие законченно или совершенно.

Бытие не порождается и не уничтожается. Если бы оно порождалось, то происходило бы из небытия, но это абсурдно. Если же допустить, что бытие возникло из бытия, то это предположение тоже будет абсурдным, так как тогда нужно признать, что оно существовало до своего возникновения. Бытие не имеет прошлого и будущего, так как прошлое — то, чего уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Бытие — вечное настоящее, не имеющее начала и конца.

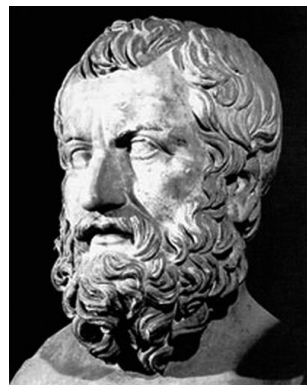
Бытие неизменно и неподвижно, оно законченно и совершенно. Такое понимание бытия воплощалось в идее сферы. Бытие, по Пармениду, — мир тел, небытие — отсутствие тел или пустота. Существуют только тела, пустоты нет и быть, может. Вселенная — сплошной огромный телесный шар. Земля шарообразна и находится в центре Вселенной.

Такое понимание бытия достижимо на пути истины.

Путь изменчивых мнений, ошибок, основанных на данных чувственного в приятия, приводит к тому, что явления кажутся нам изменчивыми; нам представляется, что есть свет, небесный огонь, темная ночь и т. д. Но эти суждения не мог претендовать на истинность, поскольку это лишь «мнения». Нам кажется, что имеет место изменение, но в действительности существует лишь вечное бытие и нет ничего похожего на изменение. То, что явления кажутся нам изменчивыми, — лишь заблуждение наших органов чувств. Нам кажется, что есть чистый свет и темная ночь. На самом деле в вещах существует смесь того и другого.

Что касается третьего пути (мнений, достойных похвалы), то рассуждения Парменида о нем до нас не дошли.

Продолжателем идей Парменида был **Зенон из Элеи (490-430 гг. до н. э.)**. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики. Под диалектикой в данном случае понимается искусство рассуждения и спора, искусство «опровергать противника и посредством возражений ставить его в затруднительное положение» (Плутарх). Зенон широко использует прием доказательства от противного. (Чтобы доказать, что «А есть В», мы принимаем как истинное суждение о том, что «А не есть В»; из последнего выводится



противоречие, что означает ложность суждения «А не есть В» и, следовательно, — истинность суждения «А есть В».)

Зенон продолжает тенденцию противопоставления разума чувствам. Для доказательства неистинности свидетельств чувственного восприятия он, в частности, прибегает к такому рассуждению: если мы бросаем на землю одно зерно, то не воспринимаем звука его падения, если же бросаем мешок зерен, то слышим шум. Разум же утверждает, что либо и одно зерно производит шум, либо и мешок зерна не производит шума. Следовательно, в наших суждениях о бытии мы должны основываться не на чувствах, а на разуме.

Зенон защищает учение Парменида. Анализируя тезисы противников Парменида (например, о том, что сущее множественно, что движение реально существует), Зенон показывает, что все эти тезисы приводят к противоречиям. По свидетельствам современников, сочинение Зенона содержало 40 апорий (**апория** — кажущееся непреодолимым логическое рассуждение).

Зенон доказывает тезис о том, что бытие едино. Если допустить, что оно множественно, то мы приходим к противоречию: оно одновременно должно быть и настолько малым, чтобы вовсе не иметь величины, и настолько большим, чтобы иметь бесконечную величину. Оно не имеет величины потому, что каждая из многих вещей сама по себе есть единица, а если она единица, то она неделима, стало быть, она — точка и не имеет величины. Тогда и сумма единиц — ничто. С другой стороны, если предположить, что каждая из множества вещей имеет величину, то каждая ее часть тоже имеет величину и т. д.; стало быть, каждая вещь бесконечно велика (как бесконечная сумма величин).

Наиболее известны апории Зенона, касающиеся движения. Содержание этих апорий наиболее подробно представлено Симпликием. Приведем его изложение.

Движущееся (тело) движется на некоторое расстояние. Но поскольку всякое расстояние делимо до бесконечности, то движущееся (тело) по необходимости должно сначала пройти половину того расстояния, на которое оно движется, и лишь затем все (расстояние). Однако до половины всего (расстояния оно должно пройти) половину половины и опять-таки половину этого (последнего расстояния). Стало быть, половины (расстояния) бесконечны по числу, так как в любом данном (расстоянии) можно выделить половину, а бесконечные (по числу величины) невозможно пройти в конечное время». Согласно этой апории («дихотомии»), тело никогда не сможет ни сдвинуться с места, ни достичь цели, ибо деление пути бесконечно.

Вторая апория — «Ахиллес». «Ахиллесом» этот аргумент был назван по имени фигурирующего в нем Ахиллеса, который, преследуя черепаху, не может ее догнать. В самом деле, необходимо, чтобы догоняющий, прежде чем догнать черепаху, сначала достиг черты, с которой она стартовала. Но за то время, пока догоняющий приближается к этой черте, убегающий продвигается на какое-то расстояние, хотя и меньшее, чем пройденное за то же время догоняющим, так как бежит медленнее, но все-таки продвигается, ибо не стоит на месте. И опять за то время, пока догоняющий будет проходить то расстояние, на которое продвинулся убегающий, убегающий опять пройдет какое-то расстояние... И хотя с каждым разом это расстояние будет становиться все меньше и меньше, убегающий в любом случае будет продвигаться на какое-то расстояние, ибо он движется. И поскольку в силу бесконечной делимости величин можно выделять все меньшее и меньшее расстояние вплоть до бесконечности, то Ахиллес не догонит не только Гектора, но даже черепаху.

В апории «Стрела», рассматривается траектория полета стрелы и утверждается, что в каждый момент времени стрела находится, т. е. покоится в определенном месте. Следовательно, видимое движение стрелы представляет собою сумму состояний покоя. Таким образом, летящая стрела покоится. Из апории следует, движение невозможно, если исходить одновременно из прерывности пространства и времени и из их непрерывности. Диоген Лаэртский пишет: «Зенон упраздняет движение, говоря: «То, что движется, не движется ни в том месте, где оно есть, ни в том, где его нет».

В указанных апориях Зенон имеет дело с диалектикой прерывного и непрерывного, конечного и бесконечного, но он не приходит к выводу о том, что движению присуща противоречивость, а следовательно, и описывать движение нужно в противоречивых понятиях, а делает заключение, что движение как таковое не существует, что оно — обман чувств.

Еще одним представителем элейской школы был **Мелисс** (вершина его творчества приходится на 444-441 гг. до н. э.). В поэме «О природе, или О сущем» Мелисс повторил и развил аргументы Парменида о едином, неизменном и неподвижном бытии. «Всегда было то, что было, и всегда будет. Ибо если оно возникло, необходимо, чтобы до того как возникнуть, оно было ничем. Если же не было ничего, никогда бы не возникло ничего из ничего». «Из ничего не может возникнуть ничто» — утверждает Мелисс.

Бытие бесконечно, ибо в нем нет ни пространственных, ни временных границ; если бы оно было конечным, то ограничивалось бы пустотой, а значит, небытием, что невозможно. Бытие едино; если бы существовало два бытия, то они ограничивали бы друг друга. Но это невозможно, так как бытие бесконечно. Мелисс также полагает, что бытие бестелесно, но не в смысле нематериальности, а как лишенное частей, формы (напомним, что у Парменида бытие имеет форму сферы). Бытие неподвижно. По этому поводу Псевдо-Аристотель пишет: «В самом деле, оно могло бы двигаться иначе, как смещаясь в нечто. А чтобы сместиться, необходимо войти либо в полное, либо в пустое. Но первое из них не приняло бы, а второго вовсе нет».

В заключение приведем свидетельство Диогена о взглядах Мелисса: «О богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно».

Эмпедокл

Видным мыслителем периода расцвета античной демократии был **Эмпедокл (ок. 490-430 гг. до н. э.)**. Он был философом, поэтом, естествоиспытателем (например, он дал правильное объяснение солнечному затмению, утверждал, что луна светит отраженным светом, объяснял действие центробежной силы с помощью хрестоматийного примера вращения на веревке сосуда с водой, был основателем древнегреческой фармакологии), врачом (его даже почитали как чудотворца), политическим деятелем (он был оратором, вождем демократической партии, хотя и аристократом по рождению), религиозным проповедником.

В основе философского учения Эмпедокла лежит концепция четырех элементов (он называет их «корнями всех вещей»): это огонь, воздух (называемый эфиром), вода и земля. Эти «корни» вечны, неизменны, они не могут ни возникать один из другого, ни переходить друг в друга. «К ним ничто не прирождается и (ничто в них) не уничтожается. Если бы они совсем погибли, и их не было бы более — как возникла бы Вселенная? Откуда бы она явилась? И где им потеряться, когда нет пространства, не наполненного ими?» Вещи возникают в результате соединения этих элементов в разнообразных количественных соотношениях (Аристотель образно сравнивал этот процесс с построением стены из кирпичей). Учитывая это, не следует употреблять слова «возникновение» или «исчезновение» чего-либо, правильнее говорить о смешении и перемещении «корней». Лукреций Кар следующим образом излагает взгляды Эмпедокла:



...В мире сем тленном

Нет никакого рождения, как нет и губительной смерти:

Есть лишь смешенье одно с размещеньем того, что смешалось,

Что и зовут неразумно рождением темные люди.

Что бы за смесь ни явилась на свет: человек или птица

Дикий ли зверь или куст, — все равно неразумные люди

То происшедшим зовут; когда ж разрешится на части

Гленная тварь, то губительной смертью они прозывают.

Элементы, «корни», по мнению Эмпедокла, пассивны и не превращаются друг в друга. Но в природе происходит движение, образование и разрушение тел. Как это объяснить? Все процессы объясняются существованием и борьбой двух антонимических сил: филия (любовь) и нейкос (ненависть, вражда, злоба), «любовь» соединяет (перемешивает) разнородное и разъединяет однородное; «ненависть» разделяет разнородное и соединяет однородное. Что представляют собой эти силы? Комментаторы понимали их как нематериальные, но пространственно протяженные; одна-

ко некоторые историки философии полагали, что эти силы в понимании Эмпедокла были физическими, телесными.

Эмпедокл рисует циклический ход мирового процесса. В период господства любви все четыре элемента смешаны, образуя огромный, пребывающий в покое огромный шар, Сферос. Ненависть в это время находится за пределами Сфероса. Затем она проникает в Сферос, оттесняя любовь к центру мира. При этом огонь скапливается по преимуществу в одной половине мира, а воздух в другой, происходит нарушение равновесия, приводящее к вращению мира. Этим объясняется, в частности, смена дня и ночи. Затем любовь начинает брать верх, вытесняя ненависть. Мир останавливается. Смена фаз, этот «черед роковой», происходит вечно, «по воле судьбы». Действие любви и злобы приводит к формированию всего существующего:

*Под действием Злобы все элементы разнообразны и все порознь.
Под действием Любви они сходятся и возделают друг друга.
Из них произрастают деревья, мужчины и женщины,
Звери и птицы, и водокормные рыбы,
И долговечные боги, всех превосходящие почестями.*

Эмпедокл рисует причудливую картину возникновения животных. При переходе от вражды к любви на земле во влажном иле возникают отдельные члены и органы, которые беспорядочно носятся в пространстве; случайным образом соединившись друг с другом, они образуют разнообразные существа. «Тогда одинокие члены сошлись, как попало, множество также других прирождалось к ним беспре-рывно. Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых, твари бычачей породы с лицом человека явились, люди с бычачьими лбами, создания смешанных полов: женской природы мужчины, с бесплодными членами твари» Лишь немногие из них оказываются жизнеспособными и выживают. Выживают и размножаются такие существа, при создании которых произошло соединение «подходящих» частей. «Все (части), которые соединились ненадлежащим образом, погибли» (Симпликий).

В гносеологии Эмпедокл развивает концепцию ощущений на основе принципа «подобное познается подобным». На примере зрения этот тезис поясняется следующим образом. Внутренность глаза состоит из 4 элементов, каждый из которых заполняет особые ямки. Когда истечения от внешнего объекта соприкасаются тем или иным элементом во внутренности глаза, возникают зрительные ощущения. При этом действие подобного на подобное вызывает приятные ощущения, в ином случае — неприятные.

В поэме «Очищение» Эмпедокл развивает религиозно-этическое учение, включающее идеи бессмертия души, метемпсихоза и нравственного очищения. Эмпедокл жил в Южной Италии и, по-видимому, испытал воздействие пифагореизма. О себе он писал: «Был уже некогда отроком я, был девой когда-то, был кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной».

Душа человека есть «демон», изгнанный с Олимпа за грех и брошенный в поток перерождений для искупления вины. «Души "сменяют" тело за телом, — их переселяет и наказывает ненависть, не давая им остаться в одном. Ненависть наказывает их всеми видами наказаний, заставляя переселяться из тела в тело» (Ипполит). Элиан пишет: «Эмпедокл говорит, что наилучшее переселение для души человека, если жребий переведет его в животное, — стать львом, а если в растение — лавром. Вот его собственные слова: "Среди зверей рождаются горнологовищными львами, чья постель — земля, а среди прекраснокудрых деревьев — лаврами"».

В поэме говорится о самоочищении и мудрости как средстве самоосвобождения от реинкарнации. «И Эмпедокл говорит, что души мудрых становятся богами; он пишет так: "А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами и вождями у живущих на земле человеков, откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями"» (Климент Александрийский). Души возвращены к жизни среди богов, где нет людской скорби, насилия и чувства вины.

Анаксагор

Анаксагор (ок. 500-428 гг. до н. э.) около 30 лет прожил в Афинах; именно с его учения началось развитие философской мысли в Афинах. В конце 30-х гг. он был обвинен в безбожии и эмигрировал. Последние годы жизни провел в Лампсаке. Рассказывают, что Анаксагор забросил все материальные дела и в тот день, когда обнаружил, что стал нищим, воскликнул: «Теперь я настоящий философ. Философии я обязан своим материальным разорением и духовным благоденствием». Из сочинений Анаксагора до нас дошло 20 фрагментов.



Анаксагор исходит из положения, что ничто не возникает из небытия. В связи с этим «слова "возникновение" и "гибель" неправильно употребляют эллины. Ибо (на самом деле) ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но составляете смешения существующих вещей или выделяется из них. Таким образом, правильным было бы говорить вместо "возникать" — "смешиваться" и вместо "погибать" "разделяться"».

Вещи формируются из некоторого начального состояния — смеси бесконечно большого числа всевозможных качественно определенных веществ. Аристотель говорит, что в учении Анаксагора утверждается существование множества мельчайших частиц огня, воды, золота, крови, дерева и т. д. Эти частицы — «семя вещей», «гомеомерии». Гомеомерии бесконечно делимы, ибо сколько ни дробить бытие, в небытие его не превратить. «Ибо ни у малого нет наименьшего, но всегда есть еще меньшее (ибо бытие не может перестать быть путем деления), и точно также у большого есть всегда большее. И оно равно малому по множеству. Сама же по себе всякая вещь и велика и мала».

Анаксагор утверждает, что в первичном состоянии мира «все заключается во всем». В любом месте существе смесь бесконечно большого числа всевозможных качественно определенных гомеомерии, — «и плоть, и кость, и кровь, и золото, и свинец, и сладкое, и белое, но вследствие малости они не воспринимаются нашими чувствами, хотя и содержится во всем» (Симпликий). Затем из этой смеси формируются различные вещи. Причем в каждой вещи содержатся все гомеомерии, но каждая является тем, что ей преобладает. «Так, золотом феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все. Действительно, Анаксагор говорит, что «во всем содержится доля всего» и «чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясностью различима была и есть» (Симпликий).

Все заключается во всем. В любой вещи есть все гомеомерии, но каждая является тем, что в ней преобладает.
Анаксагор

Сами по себе гомеомерии пассивны. Какова же тогда причина, образующая из первичной смеси конкретные вещи? Диоген Лаэртский говорит, что Анаксагор для объяснения этого процесса ввел понятие **Нус** (буквальный перевод — Ум). «Анаксагор... впервые присоединил к материи ум, начав свое сочинение... так: "Все вещи были вперемешку, затем пришел ум и их упорядочил"». Об этом же пишет и Симпликий. «Как полагали, Анаксагор утверждал, что все вещи были вперемешку и оставались неподвижными в течение бесконечного времени, затем творец Космоса — Ум, соизволив разделить виды, которые он называет гомеомериями, сообщил им движение».

Ум неограничен, независим, не смешан ни с какими вещами, он — «утонченная» и «чистая» вещь, обладающая полным знанием обо всем и «великой силой», господствующая над всеми вещами, дающая импульс вращению и т. п.

Характерно то обстоятельство, что Анаксагора неоднократно упрекали в том, что, введя понятие Нус, он весьма ограниченно использовал его для объяснения явлений. «У Анаксагора ум используется как *deus ex machina* для творения мира и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине (нечто) с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все, что угодно, только не Ум» (Аристотель). «Анаксагор, по словам Евдема, оставив в стороне Ум, объясняет образование вещей самопроизвольно» (Симпликий). «Анаксагор впервые поставил над вещами Ум, но и он не сохранил творческой причины, а вообразил какие-то дурацкие «вихри» при полной бездеятельности и глупости ума»

(Климент Александрийский). Итак, Анаксагор говорил о «самопроизвольности», «вихрях» и прочих причинах, оставляя в стороне Ум.

Анаксагор предполагал, что из первичной смеси наряду с нашим произошли и другие миры, сходные с ним: «и люди там образовались, и все другие животные, обладающие душой. И что у человеков есть и населенные города, и возделанные поля, как и у нас, и солнце у них есть, и луна, и все прочее, как у нас».

Отметим также, что, по свидетельству Плутарха, первым, «кто обнародовал в письменном сочинении чрезвычайно ясное и смелое учение о фазах и затмении Луны, был Анаксагор».

О гносеологических взглядах Анаксагора мало известно. Известны ссылки на его утверждение о том, что ощущения не дают истины, поскольку гомеомерии познаются лишь умом, а не чувствами. Упоминается также изречение Анаксагора (обращенное к кому-то из его учеников) о том, что сущее будет для них таким, «каким они его будут представлять» (Аристотель).

До нас дошли также некоторые мысли Анаксагора о человеке и его жизни. «Анаксагор говорил, что над людьми нет вообще никакого промысла богов, но всеми человеческими делами правит случай (тихэ)» (Александр Афродизийский). Но что такое случай? «Случаем (тихэ) мы привыкли называть те события в жизни, которые не поддаются предварительному расчету людей. Если бы наши замыслы всегда удавались, то самого имени Случая не существовало бы». Приведем еще одно свидетельство. «Как сообщают, Анаксагор из Клазомен сказал, что цель жизни — созерцание и проистекающая из него свобода» (Климент Александрийский).

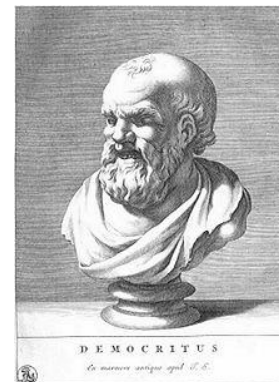
Левкипп. Демокрит

Одно из самых замечательных учений античности — атомизм Левкиппа и Демокрита. **Левкипп** (V век до н. э.). Точное место рождения неизвестно: возможно, Милет или Абдера. О жизни Левкиппа известно очень мало, и не сохранилось никаких работ, которые можно было бы с уверенностью назвать произведениями Левкиппа, особенно учитывая тот факт, что Левкипп находится в тени своего ученика Демокрита, создателя завершенной системы атомистики. Не исключено, что Левкипп ограничивался лишь устным изложением своего учения. Невозможно даже определить, в каких областях Левкипп и Демокрит были несогласны друг с другом.

Демокрит (ок. 460 до н. э. - ок. 370 до н. э.). Родился в городе Абдеры во Фракии. За время своей жизни много путешествовал, изучая философские воззрения различных народов (Древний Египет, Вавилон, Персия, Индия, Эфиопия). Слушал в Афинах пифагорейца Филолая и Сократа, был знаком с Анаксагором.

Рассказывают, что на эти путешествия Демокрит потратил большие деньги, доставшиеся ему по наследству. Однако растрата наследства в Абдерах преследовалась в судебном порядке. На суде, вместо своей защиты, Демокрит зачитал отрывки из своего произведения, «**Великий мирострой**», и был оправдан: сограждане решили, что отцовские деньги потрачены не зря.

Образ жизни Демокрита, однако, казался абдеритам непонятным: он постоянно уходил из города, скрывался на кладбищах, где вдали от городской суеты предавался размышлениям; иногда Демокрит без видимой причины раздражался смехом, настолько смешными казались ему людские дела на фоне великого мирового порядка (отсюда его прозвище «*Смеющийся Философ*»).³ Сограждане сочли Демокрита умалишенным, и даже пригласили для его освидетельствования знаменитого врача Гиппократ. Тот действительно встретился с философом, но постановил, что Демокрит абсолютно здоров как физически, так и психически, и помимо этого утвердил, что Демокрит один из умнейших людей, с которыми ему приходилось общаться.



³ Сенека давал любопытную характеристику Демокриту в сопоставлении с Гераклитом: «Каждый раз, когда Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея их всех... Демокрит же, как говорят, напротив, без смеха никогда не появлялся на людях: настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез».

В сочинениях античных авторов упоминается около 70 различных трудов Демокрита, из которых до настоящего времени не сохранился ни один. Исследования философии Демокрита опираются на цитаты и критику его идей в трудах более поздних философов, таких как Аристотель, Секст, Цицерон, Платон, Эпикур и других. Существует легенда о том, что Платон велел скупить и уничтожить все труды Демокрита - своего философского антагониста. Достоверность этой легенды не является слишком высокой. Кроме того, известно, что в I в. н.э. Трасилл издал сочинения Демокрита и Платона, разбив их по тетралогиям.

Атомистическая концепция развивалась в оппозиции к элеатам. По свидетельству Симпликия «Левкипп, ...приобщившись к философии Парменида, пошел в учении о сущем не по одной дороге с Парменидом и Ксенофаном, но, как полагают, по противоположной. Между тем как те считали Вселенную единой, неподвижной, не возникшей и ограниченной и не позволяли даже ис-кать небытия, он положил атомы (неделимые частицы) — бесконечное число всегда движущихся элементов и бесконечное множество форм их — вследствие того, что этому нет никаких оснований быть таким-то, чем иным, и так как он усматривал в сущем непрерывное возникновение и изменение. Притом же бытие существует несколько не более, чем небытие, и оба они одинаково являются причинами для возникновения вещей. Предполагая сущность атомов абсолютно плотной и полной, называл их бытием и учил, что они носятся в пустоте, которую он называл небытием, и говорил, что последняя существует не менее, чем бытие. Точно также приятель его, абдерит Демокрит, признал началами полное и пустое, называя первое бытием, второе — небытием».

Бытие не едино, как учил Парменид, а множественно, оно состоит из бесчисленного количества атомов: невидимых, мельчайших частиц, движущихся в пустоте. Идея об атомах опиралась на некоторые наблюдения и аналогии: постепенное и незаметное истирание золотых монет и мраморных ступеней зданий, распространение запахов, высыхание влажных предметов, движение пылинок в луче света и т. д.

Атомы не возникают и не уничтожаются, они вечны и неизменны. Атомы неделимы и непро-ницаемы, потому что они не содержат пустоты. Когда мы режем ножом яблоко, то нож находит пустые места, через которые можно проникнуть в яблоко. Если бы яблоко не содержало пустоты, оно было бы абсолютно твердым и поэтому физически неделимым. Именно таковы атомы. Атомы не поддаются никакому воздействию: не нагреваются, не охлаждаются, не становятся ни сухими, ни влажными, ни черными, ни белыми и т. д.

Атомы обладают определенной формой: они бывают шарообразные, угловатые, вогнутые, крючкообразные и т. д. Утверждая существование разнообразных форм атомов, атомисты аргу-мен-тировали это тем, что в противном случае невозможно было бы объяснить разнообразие вещей. Атомы разнообразны по форме, величине, тяжести.

Атомы находятся в вечном движении. Демокрит не ищет источника движения атомов вне их самих. «Движение атомов должно мыслить не имеющим начало, но существующим вечно».

Атомы, «складываясь и сплетаясь... рождают вещи». Атомы вечны и неизменны, вещи прехо-дящи и изменчивы. Изменения в вещах происходят вследствие изменения положения ато-мов.

Вещам присущи разнообразные качества, которые можно разделить на два класса: «пер-вичные качества» и «вторичные качества». Одни, такие как твердость, плотность и т. п., основаны непосредственно на свойствах атомов (так же, как и вещи, атомы имеют твер-дость, плотность, величину и пр.). Такие же качества вещей, как тепло, цвет и т. п. — качества иного рода, поскольку в самих атомах нет ни тепла, ни цвета. В связи с этим нужно, как говорит Демокрит, различать то, что существует «в действительности», и то, что существует в общем мнении». В действительности существуют атомы и пустота, а цветовые, вкусовые и тому подобные качества существуют во мнении (т. е. в чувственном восприятии). Однако, подчерки-вает Демокрит, и у этих качеств имеется объективная основа: так, горечь является результатом воздей-ствия на наши органы чувств вещей, включающих в свой состав атомы с острыми углами, сладость вызывается круглыми атомами и т. п.

« [Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении - сладкое, в мнении - горькое, в действительности же [суще-ствуют только] атомы и пустота».

Демокрит

Демокрит рисует картину эволюции мира. Существует первичный атомный хаос: множество разнообразных по форме, величине, весу атомов несется «в великую пустоту». При столкновениях атомы разлетаются, и в результате этих массовых столкновений возникает вихревое движение. В вихре подобные подходят к подобным. «Тонкие тельца отступают в наружные части пустоты, как бы пролетая к периферии. Прочие же остаются вместе и, сплетаясь, движутся вместе и образуют прежде всего некоторое шарообразное соединение». В центре вихря в конце концов образуется Земля, на периферии образуются светила. Земля представлялась Демокриту плоской, вращающейся вокруг своей оси.

Так как число атомов и пустота бесконечны, то существует бесконечное множество вихрей и бесконечное множество сосуществующих и постоянно возникающих и погибающих миров, причем эти миры находятся на различных стадиях развития. Ипполит свидетельствует: «Миры (по мнению Демокрита) бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются, и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги. Наш мир находится в расцвете». Ученик Демокрита Метродор Хиосский говорил, что было бы странно, если бы на большом ровном поле вырос только один колос и если бы в бесконечном пространстве образовался один только мир.

Демокрит обращается к вопросу о возникновении живого, причем, по его мнению, это произошло без всякого творца и разумной цели. Приведем краткое изложение концепции атомистов: «После того как произошло разделение мрачного хаоса, после того как возник воздух, а под ним земля, грязеобразная и совсем (еще) мягкая, на ней вспучились пленки, имеющие вид гнойных нарывов или водяных пузырей. Днем их нагревало солнце, ночью их питала лунная влага. После того как они увеличились и лопнули, из них образовались люди и всевозможные виды животных, соответственно преобладанию того или иного элемента - именно влагообразного, землеобразного и воздухообразного. Когда же земля высохла под лучами солнца и уже не могла больше рождать, как они утверждали, живые стали появляться на свет путем рождения одних другими».

Атомисты утверждают, что существует всеобщая причинная обусловленность. Утверждение всеобщей причинной обусловленности сопровождается отрицанием объективной случайности.

Случайность рассматривается как результат незнания.

Ссылка на случай — проявлений, ности мысли, отказ от поисков причины. Симпликий пишет о взглядах Демокрита:

«Хотя он в своем учении об образовании мира и пользовался, по-видимому, случаями, однако при объяснении более частных (фактов) он утверждает, что случай не является

причиной чего-либо, но (все) он относит к другим причинам, как, например, причиной отыскания сокровища (он считает) копанье (земли) или посадку оливкового дерева, причиной же того, что был разбит череп лысого, — орла, сбросившего черепаху, чтобы разбить ее скорлупу». Евсебий говорит о Демокрите «Он удаляет ее (случайность) из жизни людей и порицает, как глупцов, тех, которые почитают ее». Демокриту приписывается утверждение, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол».

Демокрит был последовательным материалистом. Эта позиция особенно ярко выражена в его понимании души. С точки зрения атомистов, все живые существа, в том числе и растения, одушевлены, но в разной степени. Душа, согласно атомистам, состоит из атомов, причем из атомов круглой формы. «Солнце и луна состоят из таких же телец, как и душа, а душа и ум — одно и то же» (Диоген Лаэртский). Источник души — теплота, та теплота, которая произвела все живое из земли, необходимое условие жизни — дыхание; это обмен атомами между душой и среда. Выдох без вдоха — это смерть. Атомисты говорили о смертности души: покинув тело, атомы души рассеиваются в воздухе. Никакого загробного существования души нет и быть не может. Разумная часть души находится в грудной клетке.

Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все появляется на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

Левкипп

В гносеологии Демокрит полемизировал с элеатами, которые отвергали ощущения как источник истинного знания. По мнению Демокрита, существуют два вида познания: чувственное и рациональное, причем рациональное познание опирается на чувственное. Вещи воздействуют на органы чувств, при-чем связь вещей с органами чувств осуществляется посредством особых «образов». Эти образы пред-ставляют собой формы тел, которые отпадают от них как внешняя оболочка и воспринимаются орга-нами чувств. «Ощущение и мышление возникают вследствие того, что приходят извне образы. Ибо никому не приходит ни одно ощущение или мысль без попадающего в него образа» (Аэций). Любо-пытно, что сновидения объясняются восприятием образов во сне. По мнению атомистов, осенью, когда с деревьев падают листья, эти образы делаются сбивчи-выми. Поэтому осенним снам не следует верить.

Чувственное познание является необходимой предпосылкой мышления. Но чувственное позна-ние имеет свои границы. Демокрит полагал, что там, где чувства оказываются бессильными и «исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприя-тию», на помощь приходит «истинный род познания», т. е. разум, ибо «он в мышлении обладает более тонким познавательным органом» (Секст Эмпирик). Именно разум способен постичь осно-вы всего — атомы и пустоту.

О социальных воззрениях атомистов сохранилась лишь фрагментарная информация. Дио-дор Сицилийский, излагая взгляды атомистов на исторический процесс, пишет: «О первых людях древние философы сообщают, что они вели жизнь грубую и звериную; выходя на пастбище и ко-чуя, они пита-лись обильнейшими естественными кормами земли и случайными плодами деревь-ев. А так как звери их беспокоили и вредили им, то они, научась на опыте помогать друг другу и от страха собравшись вместе, вскоре познали в себе природное единство. Голосом же еще диким и ничего не значащим мало-помалу начав произносить слова отдельно и каждую надлежащую вещь изображать знаками, они научились выражать речью знание всех вещей. Но поскольку люди, та-ким образом, собирались вместе по всему свету, то они составляли в разных местах разные неод-нозвучные слова: поэтому они неодинаково гово-рили, отчего произошли различные виды и вся-кого рода языки. От этих первых сборищ все народы ведут свое происхождение. Действительно, первые люди, когда еще ничего полезного для человека не было изобретено, вели трудную жизнь; они не имели еще ни домов, ни одежды, не знали употребления огня, не было упорядоченного об-раза жизни. Так как они еще не знали, что надо носить пищу домой, плодами земными не запаса-лись для своего содержания. Потому зимой погибали от чрезвычайной сту-жи и многие — с голо-ду. Постепенно научась, благодаря опыту, они стали уходить в зимнее время в пещеры, запасать впрок плоды и, познав свойства огня, начали изобретать искусства и извлекать пользу от обще-ственной жизни. Словом, нужда научила людей всему».

Демокрит считал, что в ходе развития культуры человек часто подражает тому, что наблю-дает в природе: от паука он научается ткацкому и портняжному ремеслу, от ласточки — построе-нию жилья, от певчих птиц - пению и т. д.

В оценке государственного устройства Демокрит отдавал предпочтение демократии. «Бед-ность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия (граждан) при царях, на-сколько свобода лучше рабства». При этом Демокрит считает, что богатые и бедные бу-дут существо-вать всегда, что рабство естественно. Он рекомендует: «Рабами пользуйся как ча-стями тела: каждым по своему назначению». Демокрит говорит о важности хорошего управления государством. Государство — оплот против «раздора» среди людей. «Искусство управлять госу-дарством» он считает «наивысшим из искусств» и «рекомендует его изучать» (Плутарх).

Демокрит дает также ряд этических оценок и рекомендаций. Как следует относиться к се-бе? «Лучше изобличать свои собственные ошибки, чем чужие». Как строить свою деятельность? «Следует быть хорошим человеком или подражать хорошему». «Лучше думать перед тем, как действовать, чем после». Кто из нас хороший человек, а кто — нет? «Честный и бесчестный чело-век познаются не только из того, что они делают, но и из того, чего они желают». «Благородство домашнего скота состоит в хорошем качестве их тел, благородство же людей — в хорошем направлении их характера». «Быть хорошим человеком значит не только не делать несправедли-вости, но и не желать этого». Чтобы не ошибиться в людях, надо судить о них по делам, а не по

словам; «многие, творя постыднейшие дела, произносят добродетельные слова». Поэтому и самому «нужно стремиться к добродетельным делам и поступкам, а не к словам».

По мнению Демокрита, счастлив тот, кто довольствуется немногим. Он не выступает против богатства как такового, а лишь против «неумеренного» богатства, против «бесчестной» прибыли. «Жадность до денег, если она ненасытна, гораздо тягостнее крайней нужды». «Богатство, приобретаемое дурными путями, носит на себе слишком заметное пятно». Счастье — не в богатстве, не в стадах, рабах или деньгах, счастье и несчастье — в душе.

Эвтюмия («хороший дух») — «такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями».

Для достижения этого состояния необходима мера, золотая середина. «Жить дурно, неразумно, невоздержанно и нечестиво — значит не плохо жить, но медленно умирать».

Для достижения счастья нужно стремиться избегать ошибочных действий. Их источник — в отсутствии или недостатке знаний. В жизни людей нет таких неприятностей или зол, которые не могли бы быть устранены и побеждены. Для этого нужно лишь приобрести необходимые знания. Мудрый человек не признает существующее зло безусловным и непобедимым; он умеет извлекать добро из самого зла, если владеет необходимым для этого знанием; и наоборот, человек, лишенный мудрости и несведущий, способен добро превратить в зло. Рассмотрим следующий пример: «глубокая вода» полезна во многих отношениях, но, с другой стороны, она вредна, так как есть опасность утонуть в ней. Вместе с тем существует средство избежать этой опасности — обучение плаванию.

Демокрит возносит хвалу разуму и мудрости. «Мудрому человеку вся земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир». «От мудрости получают следующие три (плода): (дар) хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать».

Демокрит негативно относился к семье, женщине, детям. По его мнению, с женщинами дела лучше не иметь, а уж если возникает необходимость завести семью, то следует выбрать женщину простую, маленькую и молчаливую. Наибольшее унижение для мужчины — повиноваться женщине. Демокрит высоко ценил дружбу. Человек, у которого нет истинного друга, недостойн жить. Самое трудное в дружбе — это отличить истинных друзей от мнимых. Многие «друзья» — любители имущества их владельцев, а не их самих. «Добрый друг должен появляться в дни радостных событий по приглашению, а в дни испытаний должен приходиться по собственному почину». Для сохранения дружбы необходимы такие качества как самокритичность и умение сочувствовать. Наиболее опасна для дружбы клевета.

Демокрит выступал против веры в бога, он иронизировал над молящимися, критиковал «лживые басни о том, что будет после смерти». Он полагал, что вера в богов основана на страхе перед явлениями природы, такими как гром, молния, затмения солнца и луны и т. п. Наблюдая их, люди приходили в ужас и полагали, что причина этих событий — боги.

Софисты

Во второй половине V в. до н. э. в Греции появляются так называемые софисты. В это время во многих полисах на смену политической власти старинной аристократии и тирании приходит власть рабовладельческой демократии. В условиях античной демократии умение говорить, убеждать и переубеждать на народных собраниях и в судах становится жизненно важным. Появляются учителя искусства красноречия (риторики) — софисты.

Слово «софист» вначале не имело негативного смысла; термин «софист» означал «мудрый», «искушенный, знающий». Софист — человек, добывающий средства существования путем обучения молодых людей определенным знаниям, которые могли быть полезными им в практической деятельности. Софисты учили побеждать противника в спорах и тяжбах. Однако постепенно слово «софист» приобретает отрицательный оттенок. Под софистикой понимается умение доказать ошибочное. Многие (в том числе и Сократ) упрекали софистов в том, что их целью был не поиск истины, а нажива. Известно, что Продик брал за урок пятьдесят драхм, а Горгий на свои гонорары установил в Дельфийском храме массивный золотой бюст, изображавший его самого.

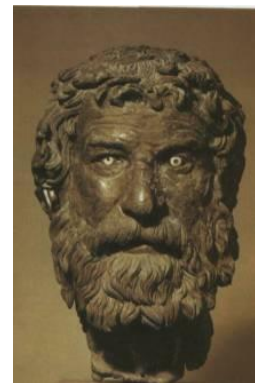
Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся.

Демокрит

В общении древних греков важное место занимала своеобразная умственная игра с участием софистов. Появление известного софиста в греческом городе становилось событием. На выступление софистов собирались толпы народа, и софисты охотно вступали в споры с желающими. Публика поощряла их возгласами, удачный ответ сопровождался одобрительным смехом. Софистов сравнивали с борцами, видя в них чуть ли не чудодеев.

Софисты сместили акцент философской рефлексии с проблематики космоса на изучение человека и его жизни как члена общества. Основные темы выступлений софистов — этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание. Софисты выдвинули идею о том, что добродетель не дается человеку от рождения и не зависит от благородства крови, но основывается на знании.

Наиболее известным софистом был **Протагор (ок. 490-420 гг. до н. э.)**. Он родился в Абдерах, много путешествовал по Греции, несколько раз останавливался в Афинах. Как пишет Диоген Лаэртский, «он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал пользоваться в спорах доводами». В сочинении Протагора «Антилогии» говорилось, что «вокруг любой вещи есть два аргумента, противоречащих один другому». Почему это становится возможным? Протагор исходит из того, что в материи и в субъекте все изменчиво. Если все вещи меняются и переходят в противоположное, то относительно каждой вещи могут существовать противоположные мнения. «Когда дует ветер, одному холодно, другому нет. Мы, следовательно, не можем сказать об этом ветре, что он на самом деле холоден или нет».



Протагор утверждал, что «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Это положение толковывалось в том смысле, что поскольку каждый человек есть мера всех вещей, а люди отличаются друг от друга, то не существует объективной истины, и все люди правы.

Гносеологический, этический и религиозный релятивизм. Следствием этой гносеологической установки (гносеологического релятивизма) был этический релятивизм (отрицание существования объективного добра и зла) и религиозный релятивизм. Протагор говорил: «О богах я не могу знать ни того, что они существу; ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность (вопроса), и краткость человеческой жизни». За эти и подобные высказывания Протагор был привлечен к суду.

Протагор стремился учить людей диалектике — искусству рассмотрения предмета с разных, даже противоположных сторон; умению при помощи докательства защитить любой тезис, а потом убедительно опровергнуть его же. Он показывал, как можно приводить доказательства и отказываться от них: «речь идет о том, чтобы научить критике и умению обсуждать, вести спор, организовать турнир доводов против доводов». Мастерство, которому учил Протагор, должно было заключаться в умении придавать вес и значение любой точке зрения. Он, в частности, учил, как можно «аргументом более слабым побить более сильный».

В социальных вопросах Протагор и другие софисты (Алкидам, Ликофрон, Калликл, Продик, Критий) исходили из того, что государство и законы созданы не волей богов, а являются результатом отношений между людьми.

Софисты охотно приводили доводы за или против того или иного мнения, но сами не желали предлагать свое собственное решение вопроса. В этом отношении показательна позиция Горгия. **Горгий (ок. 480-360 гг. до н. э.)** родился на острове Сицилия и путешествовал по всей Греции. Наибольшей известностью пользуется его работа «О природе, или О небытии». Горгий выдвигает три тезиса:

1. Не существует бытия. Философы, рассуждающие о бытии, характеризуют противоположным образом: то оно единое, то множественное, то сотворенное, то несотворенное. Таким образом, можно сделать вывод о том, что бытие — ничто.
2. Даже если предположить, что бытие существует, его невозможно было бы познать.
3. Если даже считать, что оно существует и познаваемо, то его невозможно выразить и передать это знание другим. «То, что некто видит, как же может он передать в слове? И чем же это

должно стать для того, кто слушает, не видя? Значит, как зрение не воспринимает звуки, так слух понимает звуки, а не краски цвета; и уж ясно, что говорит тот, кто говорит, а цвет и опыт не говорят ничего».

Объективной истины не существует. Но независимо от истинности высказаний слово становится носителем убеждения, верования и внушения. На первый план выходит риторика как искусство убеждения. Слово также играет очень важную роль в искусстве, особенно в поэзии. «Поэзию в ее различных формах я назваю неким размерным суждением, и тот, кто слушает, попадает в плен, дрожа от страха, сострадав, льет слезы, трепещет от горя, его душа страдает от действия слов, счастье или несчастье других делаются его собственными».

Немалым успехом пользовались в Афинах лекции **Продика (родился на Кеосе ок. 470-460 гг. до н. э.)**. Он написал работу «Горы», его считали одним из учителей, обучавших искусству спора. Известно, что Продик много внимания уделял анализу значений слов, синонимам и учил различать смысловые оттенки значений терминов.

Другой софист, **Гиппий** (деятельность его приходится на конец V в. до н. э.), преподавал мнемотехнику (искусство памяти).

О взглядах других знаменитых в то время софистов — Антифона, Трасимаха, Крития — известно немного.

Приведем пример софистического спора. Согласно преданию, у Протагора был ученик Эватл. Плата за обучение была разделена на две части таким образом, что вторую часть Эватл должен был внести после того, как выиграет свой первый процесс. Так как Эватл не участвовал в публичных выступлениях, Протагор решил потребовать свои деньги через суд и обратился к Эватлу со следующей дилеммой: «Если ты выиграешь наш процесс, то ты должен заплатить согласно нашему договору, если же ты процесс проиграешь, то должен будешь заплатить согласно решению судей. Но ты или выиграешь, или проиграешь. Поэтому все равно должен заплатить требуемую сумму». Эватл отвечал ему обратной дилеммой: «Если я выиграю наш процесс, то я не должен буду платить в силу судебного решения, если я проиграю процесс, то не буду платить в силу нашего условия. Но я или выиграю процесс, или проиграю его и, стало быть, ни при каких условиях не должен платить требуемых денег».

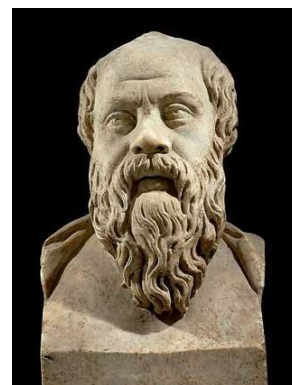
Сократ

Сократ (470/469 г. - 399 г. до н. э.) родился в Афинах. Его учителем был Анаксагор. Всю свою жизнь Сократ провел в Афинах. Его часто можно было встретить на улицах, площадях и палестрах, увлеченного беседой с людьми, желавшими с ним поговорить.

Сократ обладал необычайным обаянием и большим влиянием на людей, что вызывало неприязнь со стороны власти имущих. В конце жизни Сократ был привлечен к суду по ложному обвинению во «введении новых божеств и разращении юношества». Его приговорили к смертной казни; отказавшись спастись бегством, Сократ принял в тюрьме яд. У Сократа не было своей школы, и он не оставил после себя никаких трудов. О его взглядах мы узнаем из их изложения Платоном и Ксенофонтом. Но в диалогах Платона, действующим лицом которых является Сократ, часто бывает трудно различить идеи Сократа и самого Платона. Это затрудняет выявление собственных взглядов Сократа.

Сократ — современник Демокрита — выступал против изучения природы. «Он настойчиво отговаривал изучать астрономию так подробно, чтобы получать сведения... о планетах и блуждающих звездах и тратить время на вычисление расстояния их от земли, на исследование периодов и причин их движения... Вообще он не советовал заниматься изучением небесных явлений, как каждое из них устраивает бог» (Ксенофонт). Люди не могут познать эти явления, и «богам не угождает человек, который доискивается того, чего они не пожелали открыть людям». А кроме того, исследование природных явлений, с точки зрения Сократа, — дело практически бесполезное. Ведь изучение природных явлений не сделает нас способными управлять ими. В любом случае «физики» не смогут, когда захотят, вызвать дождь или ветер.

Если обратиться к пониманию бытия, то здесь мы сталкиваемся с многообразием концепций: бытие едино, бытие — множественно; ничто не движется, все движется; ничто не возникает и



не приходит, все рождено и разрешимо. Наличие такого количества противоречащих друг другу концепций означает, что он представляет собой неразрешимую для человека загадку. Поэтому Сократ считает, что философия в центр своих изысканий должна ставить не природу, а человека.

Сократ выступает против детерминизма древнегреческих материалистов и намечает основы телеологического миропонимания, причем здесь исходным пунктом для него является субъект, поскольку он считает, что все в мире имеет своей целью пользу человека.

Телеология Сократа имеет довольно-таки примитивную форму. Боги посылают свет, свет, необходимый людям, чтобы видеть, ночь предназначена богами для отдыха людей, свет луны и звезд имеет своей целью помогать определению времени. Боги заботятся о том, чтобы земля производила пищу для человека, для чего был введен соответствующий распорядок времен года; более того, движение солнца происходит на таком расстоянии от земли, чтобы люди не страдали от излишнего тепла или чрезмерного холода и т. п. Мир представляется Сократу творением божества «столь великого и всемогущего, что оно все сразу и видит, и слышит, и всюду присутствует, и обо всем имеет попечение».

Основной задачей философии Сократ считал обоснование религиозно-нравственного мировоззрения; познание же природы и натурфилософию он считал делом ненужным и безбожным. Сократ говорил о том, что для того, чтобы получить указание богов относительно их воли, нужны гадания, а не научные исследования. Сократ выполнял все религиозные обряды, следовал указаниям дельфийского оракула и советовал делать это своим ученикам.

Сократа интересует проблема: «В чем природа, сущность человека?». По мнению Сократа, это его душа. Под душой Сократ понимает наш разум, мыслительную активность и нравственно ориентированное поведение. Душа — это «Я сознающее», интеллектуальная и моральная личность. В человеке необходимо различать «субъект» и тело. Человек пользуется своим телом как инструментом. Поэтому на вопрос: «Что есть человек?» — нельзя ответить: «Это тело».

Если сущность человека — это его душа, то в особой заботе нуждается не столько его тело, сколько душа, и высшая задача воспитателя — научить людей возвращению души.

Сократ совершает переворот в традиционной системе ценностей. Истинные ценности — не те, что связаны с внешними ценностями (богатство, сила, слава) и телесными проявлениями (жизнь, физическое здоровье, красота), а сокровища души. Традиционные ценности сами по себе ценности не представляют; станут они ценностями для человека или нет, — зависит от того, как он ими пользуется. «Если они ведомы невежеством, то способствуют злу наибольшему, противному им самим, ибо более действенны в дурном направлении; если же, напротив, управляемы рассуждением, наукой и познанием, то становятся благами наибольшими».

Естественным следствием подобных воззрений становится высокая оценка человека познающего-го, человека мудрого. «По правде сказать, афиняне, мной не руководит ничто другое, как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость человеческая (т. е. знание, какое человек может иметь по поводу человека же)». Такое знание позволит человеку управлять собой и совершенствовать себя.

Сократ считает, что безнравственный поступок — плод незнания истины; если человек знает, что такое хорошо, он никогда не поступит плохо. Никто не грешит сознательно; кто совершает зло, делает это по незнанию.

Самым замечательным результатом знания истины Сократ считает «самообладание». Самообладание — это власть разумного начала над животным. Подстрекаемый страстями, человек должен добиваться власти над собой. Господство над собой — это и есть свобода. Истинно свободный человек знает, как управлять своими инстинктами; раб — это тот человек, который не знает, как подчинить инстинкты разуму, и который поэтому становится их жертвой. Тот, кто победил свои инстинкты и избавился от всего ненужного, может считать себя счастливым.

Для Сократа мудрость и нравственность неразделимы. «Между мудростью и нравственностью Сократ не делал различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая в чем состоит прекрасное и хорошее, руководствуется этим в своих поступках, и, наоборот, зная, в чем состоит нравственное безобразие, избегает его»

Если хочешь делать
добрые поступки,
нужно знать, что
такое добро вообще.

Сократ

(Ксенофонт). Сократ говорил, что главная задача мудрости состоит в том, чтобы различать добро и зло. Сократ называет три основные добродетели:

- 1) умеренность (знание, как обуздывать страсти);
- 2) храбрость (знание, как преодолевать опасности);
- 3) справедливость (знание, как соблюдать законы божественные и человеческие).

Подобно софистам, Сократ претендовал на роль учителя, но учителя всего афинского народа. Философия, по мнению Сократа, — учение о том, как следует жить. Жизнь — это своеобразное искусство, и для того чтобы совершенствоваться в этом искусстве, человеку необходимо знание. Поэтому очень важно решить, какому знанию следует обучать.

Сократ отличал знания о чем-то конкретном от общего, абстрактного знания. В жизни часто бывает так, что люди имеют знание о конкретных предметах и явлениях, но не имеют общего знания. Например, есть политики, искушенные в своем деле, но при этом не знающие, что такое сама политика, не имеющие общего определения политики. Такая же оценка, по мнению Сократа, может быть дана предшествующей философии, поскольку философы не имели понятия о знании вообще, подобно столярам, поднаторевшим в своем ремесле, но не имеющим понятия о «столярстве» как таковом. Истинное знание, по Сократу, — усмотрение общего в вещах, формирование понятие о предмете; достигается оно посредством определения понятия.

Софисты стремились предстать перед слушателями в виде всезнаек. Сократ, напротив, стремился создать образ ничего не знающего, обучающегося человека. Он говорил о себе, что «знает то, что ничего не знает». Однако понимание этого тезиса способствует переходу от незнания к знанию. Признать: «Я знаю, что ничего не знаю», означает стать выше абсолютного незнания; поэтому такое признание становится началом всякого действительного знания. При этом, по мнению Сократа, человек не может знать все; знать все может только бог. На долю человека приходится стремление к абсолютному знанию, любовь к нему.

В отличие от софистов, Сократ верил в возможность объективного знания и объективной истины, а также в возможность их достижения. Сократ не обещал ученикам, что раскроет им истину, он лишь предлагал им совместно искать ее в дружеской беседе. Сократ исходил из того, что каждый человек уже содержит в себе знание истины в скрытом виде, но не осознает этого.

Для получения знаний и определения понятий Сократ использует метод, получивший название **диалектики**. Этот метод заключается в искусстве ведения особого рода беседы, диалога, в ходе которого достигается истина. Представляя себя человеком, который ничего не знает, но стремится к знанию, Сократ надевает на себя маску преданного друга своего собеседника, восхищается его способностями и заслугами, испрашивая у него совета или прося обучить его чему-нибудь. Заставив собеседника признать его, Сократа, невежество, он понуждает его определить объект исследования, затем делает из этого определения выводы, подчеркивает их неполноту и противоречивость, критикует и опровергает их до того момента, пока собеседник не признает себя невеждой. Сократ приводил собеседника к мысли, что и тот не обладает истинным знанием, хотя вначале считал себя знающим человеком. Одних это раздражало, другим, напротив, импонировало: они чувствовали очищение от невежества и фальшивых знаний. В этом и состояла так называемая **ирония** Сократа.

Но метод Сократа не исчерпывался «иронией». Сократ обращался также к **«майевтике» (повивальное искусство)**. Именно благодаря майевтике в разговоре рождалась истина (дремлющая в душе до поры до времени). Сократ говорил, что душа «беременна» истиной и ее нужно только высвободить.

Примером применения сократического метода может служить беседа с Евтидемом, готовившимся к государственной деятельности и желавшим знать, что такое справедливость и несправедливость. Сначала Сократ предложил собеседнику заносить дела справедливые в графу «дельта», а дела несправедливые — в графу «альфа». Затем он спросил Евтидема, куда занести ложь. Евтидем предложил занести ложь, воровство, обман и похищение людей в рабство в графу «альфа» (несправедливости).

Тогда Сократ задал ему вопрос: справедливо ли обращение в рабство жителей несправедливого неприятельского города? Евтидем признал подобный поступок справедливым. Сократ задал подобный же вопрос относительно обмана неприятеля и относительно кражи и грабежа добра

у жителей неприятельского города. Все эти поступки Евтидем признал справедливыми, указав, что он первоначально думал, будто бы вопросы Сократа касаются только друзей. Сократ заметил, что тогда эти поступки, первоначально отнесенные в графу несправедливости, следует поместить в графу справедливости. Евтидем согласился с этим.

Таким образом, выяснилось, что прежнее определение было неправильным, и возникла необходимость в выдвижении нового определения: «По отношению к врагам такие поступки справедливы, а по отношению к друзьям несправедливы, и по отношению к ним, напротив, следует быть как можно справедливее». Но Сократ не остановился на этом, доказав, что и это определение неправильно и требует замены его другим. С этой целью Сократ обнаружил противоречие в положении, принятом собеседником за истинное, а именно в суждении о том, что в отношении друзей следует говорить только правду.

Правильно ли поступит военачальник, спросил Сократ, если он, для того чтобы поднять дух войска, солжет своим солдатам, что приближаются союзники? Евтидем согласился, что подобного рода обман друзей следует занести в графу «дельта», а не «альфа», как это предполагалось предшествующим определением. Равным образом, не справедливо ли будет, если отец обманет своего заболевшего сына, не желающего принимать лекарство, и под видом пищи даст ему это лекарство и тем самым своей ложью вернет сыну здоровье? Евтидем согласился, что и такого рода обман следует признать делом справедливым. Далее, как назвать поступок того человека, который, видя своего друга в отчаянии и боясь, как бы он не покончил жизнь самоубийством, украдет или просто отнимет у него оружие? Эту кражу или этот грабеж Евтидем также вынужден был занести в графу справедливости, придя к выводу, что и с друзьями не во всех случаях надо быть справедливыми.

После этого Сократ перешел к вопросу о различии добровольного и недобровольного поступка, продолжая индукцию и добываясь нового более точного определения: несправедливый поступок — такой, который совершается в отношении друзей с намерением им вредить.

Характерно, что в исследовании содержания понятий Сократ в качестве необходимого условия рассуждения выдвигает отсутствие противоречия. Чтобы избежать противоречия, нужно добиться строгого однозначного толкования терминов, используемых в рассуждении.

Цель диалектического исследования — обнаружение сущности исследуемого объекта, общей для всех его частных случаев. Поэтому, например, Сократ иронизирует над Гиппием, который на вопрос о том, что есть прекрасное, говорит, что прекрасное — это прекрасная девушка. Гиппий не видит различия между общим и его частными обнаружениями, между сущностью и явлением. По мнению Сократа, деятельность человека определяется его понятиями о доблести, благе и т. п. и вытекающими из этих понятий целями.

Сократ рассматривает также социально-экономические вопросы. По свидетельству Ксенофонта, Сократ восторгается «самыми древними и самыми образованными государствами и народами», потому что они «самые набожные». Более того, «...он думает, что ему не стыдно будет взять за образец персидского царя», потому что персидский царь считает земледелие и военное искусство благороднейшими занятиями. Земля и военное искусство — исконная принадлежность «благородных господ», родовой землевладельческой аристократии. Сократ, по свидетельству Ксенофонта, воспекает земледелие. Надо давать «хорошие обещания рабам» и «приохочивать рабочих и склонять их к послушанию». Сельское хозяйство — мать и кормилица всех искусств, источник жизненных потребностей для «благородного господина», лучшее занятие и лучшая наука. Оно сообщает телу красоту и силу, побуждает к храбрости, дает отличных и наиболее преданных общему благу граждан. При этом сельское хозяйство противопоставляется городским занятиям, ремеслам как вредящим делу и разрушающим душу. Сократ стоит на стороне деревни — против города с его ремеслами, промышленностью и торговлей. Таков идеал Сократа, и он стремился воспитать адептов этого идеала. Именно это стремление было причиной неустанной, непрерывной, постоянной пропагандистской деятельности Сократа. Сократ ведет с согражданами беседы о храбрости, благоразумии, справедливости; скромности. Он хотел бы видеть афинских граждан людьми храбрыми, но скромными, не требовательными, благоразумными, справедливыми по отношению к своим друзьям, но отнюдь не к врагам. Гражданин должен верить в богов, приносить им жертвы и вообще исполнять все религиозные обряды, надеясь на милость богов и не позволяя себе «дерзости» изучать мир, небо, планеты. Одним словом, гражданин должен быть смиренным, богобоязненным.

ным, послушным орудием в руках «благородных господ». Следует также упомянуть, что, исходя из основных положений своего этико-политического учения, Сократ создал классификацию государственных форм. Государственные формы, выделяемые Сократом, таковы: монархия, тирания, аристократия, плутократия и демократия.

Монархия, с точки зрения Сократа, тем отличается от тирании, что опирается на законные права, а не на насильственный захват власти, а потому обладает моральным значением, отсутствующим у тирании. Аристократию, которая определяется как власть немногих знающих и высокоморальных людей, Сократ предпочитает всем прочим государственным формам, в первую очередь направляя острие своей критики против античной демократии как неприемлемой, с его точки зрения, безнравственной формы государственной власти.

Беседы, шутки, насмешки Сократа над расхожими мнениями становились широко известными, передаваясь из поколения в поколение. Вот несколько замечаний Сократа, зафиксированных Диогеном Лаэртским.

«Часто говаривал он, глядя на множество рыночных товаров: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить! ». И никогда не уставал напоминать такие ямбы:

И серебро, и пурпурная мантия

На сцене хороши, а в жизни ни к чему».

«Человеку, который спросил, жениться ему или не жениться, он ответил: "Делай, что хочешь — все равно раскаешься..." А молодым людям советовал он почаще смотреть в зеркало: красивым — чтобы не срамить своей красоты, безобразным — чтобы воспитанием скрасить безобразие».

«Он говорил, что сварливая жена для него — то же, что норовистые кони для наездников: «Как они, одолев норовистых, легко справляются с остальными, так и я на Ксантиппе учусь общению с другими людьми».

Платон

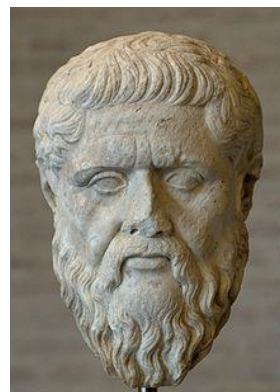
Платон (427-347 гг. до н. э.) родился в Афинах. Его настоящее имя — Аристокл (Платон — это прозвище, которое ему дал Сократ: «платос» — полнота, широта, просторность; прозвищем он обязан своему мощному телосложению). Отец его имел своим предком последнего иаря Афин, принадлежавшего к роду законодателя Солона. Платон сначала был учеником Кратила (последователя Гераклита), затем — Сократа (встретился с ним в возрасте примерно двадцати лет. Рассказывают, что Платон нес на конкурс сочиненные им трагедии, встретил Сократа и после спора с ним сжег свои трагедии. Известно также, что впоследствии Платон осуждал поэзию). Вначале Платон хотел, чтобы занятия философией подготовили его к политической жизни. Но когда он включился в политическую деятельность (в 404-403 гг. до н. э. два его родственника вошли в олигархическое правительство), то быстро разочаровался в ней, наблюдая интриги и насилие, практикуемое правительством. После смерти Сократа совершил ряд путешествий, в том числе в Южную Италию и Сицилию, где общался с пифагорейцами.

В 397 г. до н. э. основывает в Афинах свою школу — Академию (в гимназии, расположенной в парке, разбитом в честь героя Академа). В Академию стремились прийти много молодых людей.

Платон два раза был в Сицилии по приглашению тирана Дионисия Младшего, который хотел иметь при дворе философа, чтобы укрепить себя в познаниях. Но фактически Платон попадает в плен, и ему с трудом удается спастись. В 360 г. до н. э. Платон возвратился в Афины и трудился в Академии до своей смерти.

Платон — первый из античных философов, почти все сочинения которого дошли до нас. Однако уже в античную эпоху была поставлена проблема подлинности и хронологии сочинений Платона, а в XIX в. н. э. эта проблема вызвала к жизни так называемый платоновский вопрос: является ли Платон автором всех этих сочинений. Не все дошедшие до нас диалоги считаются подлинными.

В основе философии Платона лежит противопоставление чувственно воспринимаемого и бестелесного миров, явления и сущности. Наиболее показательным это противопоставление



делается при попытке дать характеристику прекрасному. С одной стороны, существуют прекрасные вещи (прекрасный конь, прекрасная лира, прекрасная девушка и т. п.), а с другой — в отличие от изменчивых и преходящих прекрасных вещей — существует истинно прекрасное, идея прекрасного. Человек, достигший истинного знания, «увидит нечто удивительно прекрасное по природе, ...нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает».

Прекрасное как таковое «все, к чему бы оно ни присоединялось, делает прекрасным, — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание». Развивая эту идею, Платон говорит, что каждому классу вещей чувственного мира соответствует некая вечная причина, делающая вещь относящейся именно к этому классу; это — подлинная сущность вещи, т. е. **идея**.

Идеи образуют целый мир, заключающий в себе идеи эстетических и моральных ценностей, идеи различных телесных образований, идеи математических фигур и т. д. Эти идеи никем и ничем не порождены и неизменны. Идеи бестелесны. Местопребывание идей — какие-то «наднебесные места», к которым не могут быть в строгом смысле приложимы определения пространства, времени и числа.

Мир идей — иерархически организованная система. На вершине ее находится идея Блага. Благо наделяет предметы «способностью существовать», оно «непредполагаемое», «начало всяческих». Все вещи стремятся достичь блага; к благу стремятся все живые существа, всякая душа, для которой обла-дать благом — счастье. Рядом с идеей блага находятся идеи истинности и красоты. Далее в этой иерархии располагаются идеи бытия, покоя, движения, тождественности; на следующем уровне находятся идеи равенства, неравенства, сходства, непохожести и т. д.

Кроме мира идей и мира вещей Платон говорит о материи. Сам термин «материя» (*chora*) в античной философии впервые был введен именно Платоном. Материя, по Платону, — лишенный качеств субстрат, из которого могут быть образованы любые тела, подобно тому как из золота можно отлить имеющие разнообразную форму изделия. Мир идей есть мужское, или активное, начало, материя — начало женское, пассивное, а мир чувственно воспринимаемых вещей — детище обоих.

В дополнение к сказанному Платон вводит еще одно понятие — мировую душу. Она объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложные мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Правит она с помощью всех родственных этим и первоначальных движений, которые, в свою очередь, вызывают вторичные движения тел и ведут все к росту либо к уничтожению, к слиянию либо к расщеплению и к сопровождающему все это теплу и холоду, тяжести и легкости, жесткости и мягкости, белизне или черному цвету, к кислоте или сладости. Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует все и ведет к истине и блаженству».

Наконец, Платон вводит понятие бога, Демиурга. Демиург с помощью мировой души создал космос. Создавая его, Демиург взирал на некий первообраз, причем «очевидно, что первообраз был вечным; ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей». Создание космоса описывается следующим образом: из бесфигурной, находящейся в хаотичном движении материи Демиург сформировал четыре первоосновы — огонь, воду, воздух, землю, из них создал небо и землю, затем «путем вращения округлил космос до состояния сферы».

Бог-демиург у Платона — творец космоса как гармоничного, соразмерного вещественного мира и творец живых существ и даже богов. «Все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию самой собой и со всеми другими вещами во всех отношениях, в каких только они могли быть причастны соотносительности и соразмер-

ности... Бог впервые все это упорядочил, а затем составил из этого нашу Вселенную — единое живое существо, заключающее в себе все остальные живые существа, как смертные, так и бессмертные. При этом божественных существ создал сам Демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил».

Рассматривая соотношение мира идей и мира вещей, Платон говорит, что мир идей пребывает в вечности, вне категорий «было» или «будет». Мир чувственный существует во времени. Время рождено «одновременно с небесами», т. е. одновременно с возникновением космоса. Время — «движущееся подобие вечности», просвет понятия «есть» сквозь понятия «было» и «будет».

Соотношение идей и вещей у Платона дается в трех вариантах: подражание, причастность и присутствие. При этом, однако, возникают некоторые трудности — идея или определенным образом раздроблена в вещах, или она существует и в вещах и сама по себе, но тогда получается, что идея уже не едина, как это вначале предполагалось.

Платон дополняет противопоставление идей и вещей противопоставлением души и тела в человеке. Тело смертно, душа бессмертна. Тело создано из частиц огня, земли, воды и воздуха, душа создана из души космоса. Души вечны, количество их не уменьшается и не увеличивается.

Душа находится в теле, как в могиле. Смерть тела — это жизнь, ибо душа освобождается от неволи. Тело — корень всех зол, источник нездоровых страстей, неприязни, невежества и безумия. Поэтому истинный философ желает смерти тела; «бегство от тела» и «бегство от мира» — средство соединения души с миром идей.

Человек на земле — странник, земная жизнь для него — некоторое испытание. Истинная жизнь начинается по ту сторону земного мира. При этом участь души троюка:

- ◆ если прожитая жизнь была праведной, ее ждет награда (жизнь на сказочных островах Блаженных);
- ◆ несправедливо прожитая жизнь осуждает душу на вечное наказание в Тартаре;
- ◆ если прожитая жизнь была отчасти справедлива, а несправедливости исправлялись, душу ждет временное наказание.

Душа, по Платону, состоит из трех частей: разумная (она помещается в голове), страстная (в сердце) и воделеющая (в печени). Говоря о душе, Платон подчеркивает: «Из трех вещей, о которых заботится каждый человек, забота об имуществе по справедливости занимает лишь треть, то есть последнее, место, забота о теле — среднее, на первом же месте стоит забота о душе».

В гносеологии Платон различает чувственность, «правильное мнение» и знание. На основе чувственного познания возникает мнение (вера в существование вещей и утверждение их существования, их подобия). Но чувства ввиду их несовершенства могут нас обманывать, поэтому мнения могут быть ложными. Однако существует и правильное мнение. Оно занимает промежуточную позицию между чувственностью и знанием. Правильное мнение правомерно. Например, политики достаточно успешно управляют городами, основываясь не на знании, а на правильном мнении. Мнение может быть правдоподобным и полезным, но оно не несет в себе гарантии собственной истинности.

Выше мнения стоит знание. Знание основывается на общих понятиях. Различие между знанием и мнением Платон иллюстрирует следующим образом: знает тот, кто может созерцать истину (например, тот, кто созерцает само прекрасное), а мнением обладает тот, кто любит прекрасные цвета, звуки, образы, но не видит природу самого прекрасного. Или же мнением обладает тот, кто видит отдельные проявления справедливости, но самой справедливости не видит.

Знание образуется на основе чувственности и правильного мнения. «Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано» («Менон»).

Интеллект человека складывается из рассудка (использование ума для понимания чувственных вещей) и мышления (это деятельность ума, свободная от примеси чувственности, непосредственно созерцающая идеи).

Платон рассматривает математические предметы и математические отношения как особый вид бытия и особый предмет знания. Математические предметы родственны и вещам, и идеям. Они, как и идеи, неизменны, природа их не зависит от отдельных предметов, представляющих их в чувственном мире. Например, природа треугольника не зависит от того, какой частный треугольник мы станем рассматривать. В познании математическим предметам определяется «срединное» место между чувственностью и мышлением. В результате получается следующее соотношение: идеи познаются только мышлением, математические предметы — посредством рассудка, вещи — посредством чувственности (мнения).

Человек в пещере — аллегория места человека в мире и специфики познания.

Для характеристики места человека в мире и специфики познания (а также возможностей познания) Платон предлагает ставшую наменитой аллегорией человека в пещере. «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол... Представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанных из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат... Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо них предметов... Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше... Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем на отражение в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи». В этой аллессии узники сначала имеют дело с чувственностью, но от нее возможен переход к познанию идей.

Природа человеческой души родственна природе идей. Бессмертная душа находилась в мире идей до того, как она приняла телесную оболочку. Созерцая идеи, душа питается ими и предается радости. Воплотившись в телесную оболочку, душа сохраняет знание об идеях, хотя в человеке это знание затемняется земными чувственными впечатлениями. С другой стороны, до воплощения в тело душа «сверху смотрела на то, что мы называем теперь существующим». Поэтому она имеет знание и о вещах.

Платон утверждает, что источником истинного знания являются воспоминания (**анамнезис**) бессмертной человеческой души о том, что душа некогда знала. Для истинного познания нужно отрешиться от чувственных ощущений и, погрузившись в глубины своей души, постараться, чтобы она вспомнила то, что знала раньше.

Но чтобы извлечь из души находящиеся в ней и позабытые знания, необходимо побудить душу к размышлению. Это может сделать такое впечатление или такая мысль, которые заключают в себе противоречие. «Диалектика» — метод сопоставления противоречащих тезисов — помогает достичь истины. Платон замечает: «Без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным».

У Платона диалектика не ограничивается сопоставлением противоположностей. Он характеризует диалектику и как умение спрашивать и отвечать, и как способность «различать все по родам». Диалектиком будет тот, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи».

Истинное знание — это знание идей. В общественной жизни есть такие области, в которых затемняется истина. К ним в первую очередь относится искусство. Платон дает искусству негативную оценку. Оно не только не раскрывает истины, но и скрывает ее. Дело в том, что искусство — имитация чувственного, а чувственное — копия идей; следовательно, искусство — это копия, воспроизводящая копию; оно вдвойне удалено от истины. Предоставленное самому себе, искусство становится фальшью. Оно не улучшает природу человека, а портит ее, поскольку

оно лжет. Чтобы спастись от лжи, искусство должно проверять себя философией, устремленной к истине.

Риторика также есть фальсификация истины; она — угодничество, лесть, подхалимаж, производствo пустых уверений и иллюзорных верований. Риторика спекулирует на худших сторонах людей — их легковерии и непостоянстве. Риторика должна быть заменена «истинной политикой», совпадающей с философией.

Люди неправильно понимают любовь. То, что они называют любовью, — лишь частица истинной любви. Платон говорит о «лестнице любви»:

- ◆ низшая ступень ее — любовь физическая, желание владеть красивым телом и породить в нем другое тело;

- ◆ вторая ступень — влюбленная очарованность не телом, но душой;

- ◆ на вершине лестницы — желание достичь идеи прекрасного как абсолюта. Достичь этой ступени опять-таки можно только с помощью философии.

Социальная философия Платона. В философии Платона важное место занимали его взгляды на общество и государство. Платон считал, что общество прошлого было совершенно. Он говорит, что боги, как пастухи, управляли жизнью людей, было достаточно всего для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры, людей объединяли узы дружбы и другие добродетели. Впоследствии ситуация радикально изменилась. Боги предоставили людям возможность самостоятельной жизни, возникло разделение труда. При этом Платон полагает, что люди от природы имели определенные задатки: одни к земледелию, другие — к ткачеству и т. д. Главным двигателем поведения людей стали материальные заботы. Общество разделилось на богатых и бедных. Возникло государство.

Тимократия, олигархия, демократия, тирания — исторические формы государства. Платон выделяет первую историческую форму государства — тимократию; при этой форме государства власть основывается на господстве честолюбцев. Сначала при тимократии сохранялись черты прошлого совершенного строя (общие трапезы, занятия гимнастикой и т. п.). Но постепенно некоторые люди начали тайно собирать и хранить золото и серебро, и в обществе появилось стремление к роскоши. Произошел переход к олигархии — господству богатых над бедными; при такой форме государства у власти находится богатое меньшинство, бедное большинство не участвует в управлении государством. В олигархии конечная цель — богатство. «Ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем кроме наживы, погубило олигархию».

Третья форма государства — демократия — правление народа, большинства Платон — противник афинской демократии, и в этом он оппонирует Эмпедоклу, Еврипиду, Демокриту, Геродоту и другим приверженцам демократических убеждений. «Демократия осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию».

Платон видит в демократии только темные стороны. Граждане демократического государства «густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том и в другом». Сторонники демократического строя одобряют в юношах «наглость, разнузданность, распутство и бесстыдство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством». В демократическом обществе высшим благом считается свобода. Но это приводит к тому, что «граждан, послушных властям, там смешивают с грязью», не почитают родителей, «учитель боится учеников и заискивает перед ними, ученики ни во что не ставят своих учителей и наставников». Люди перестают считаться с законами. И это приводит к переходу к четвертой форме государства — тирании.

«Чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством». Тирания — власть одного над всеми. Тиран вырастает из демократии, как ставленник народа. «Он тот, кто подымает восстание против обладающих собственностью». «В первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни

встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите». Тиран дает народу почувствовать потребность в вожде. Затем он начинает уничтожать своих противников и инакомыслящих, «пока не останется у него ни друзей, ни врагов, от которых можно было бы ожидать какой-нибудь пользы».

Всем этим дурным формам политического устройства Платон противопоставляет проект наилучшего государства. Основной принцип идеального государства - **справедливость**. Государство должно охранять и защищать людей от врагов, осуществлять достаточное снабжение всех членов общества необходимыми для них материальными благами, руководить их духовной деятельностью и творчеством.

Платон проводит следующую аналогию: подобно тому как в душе есть три части, в государстве должно быть три класса граждан. Разумной части души, добродетель которой в мудрости, должно соответствовать сословие правителей; яростной, волевой части, добродетель которой в мужестве, — сословие воинов («стражей»); низменной, вожделеющей части души — сословие землевладельцев, ремесленников и торговцев. В государстве каждый должен «заниматься своим делом и не вмешиваться в другие — это есть справедливость». Подобно тому, как в душе должны гармонично сочетаться три начала: разумное, волевое и вожделеющее, в государстве совершенного типа три класса его граждан должны составлять гармоническое целое под руководством наиболее разумного класса. В низшем классе должна преобладать умеренность, в среднем — мужество, в высшем — мудрость.

Низший класс включает прежде всего работников, производящих средства пропитания, а также строителей, изготовителей одежды и работников, производящих для всех орудия труда. Чтобы иметь продукты, которых нет в данном государстве, нужно производить излишки своих продуктов для внешней торговли. Для обмена продуктами внутри и вне государства необходим рынок и деньги, а следовательно, и торговцы, посредники, скупщики и т. п. Наконец, нужны определенные работники, продающие свои услуги за плату. Заметим, что о рабах не говорится, хотя они и подразумеваются как условие для деятельности свободных граждан. Низший класс не нуждается в особом образовании, так как ремеслам научаются на практике. Задача низшего класса — умножать богатство, заботиться о материальных нуждах общества.

Значительно больше внимания в своей концепции Платон уделяет классу воинов («стражей»). Это объясняется тем, что существует постоянная угроза государству. «То, что большинство людей называют миром, есть только имя, на деле же от природы существует непримиримая война между всеми государствами». А в таком случае в государстве должно быть сильное военное сословие.

Платон предлагает ряд мероприятий, касающихся образования, экономики, религии применительно к сословию воинов. Предлагаемый цикл обучения состоит из двух частей: «музыки» и «гимнастики». «Обучение надо давать, так сказать, двоякое: тело следует обучать гимнастическому искусству, а душу — для развития ее добродетели — мусическому. То, что относится к гимнастическому искусству, в свою очередь, подразделяется на два вида: во-первых, это пляска, во-вторых, — борьба». Большое внимание уделяется физической подготовке. Тренировка тела должна развивать силу и выносливость. Платон дает ряд советов относительно питания; в частности, он не рекомендует давать молодежи острую пищу. Люди, воспитанные в духе концепции Платона, не будут нуждаться во врачах.

«Музыка» в понимании Платона — это все то, что входит в область влияния муз, то, что обычно называется культурой. Воспитание должно развивать такие качества, как серьезность, следование внешним приличиям и мужество. На начальном этапе молодежь нужно обучать грамоте, игре на кифаре, счету. Платон говорит, что должна существовать строгая цензура над литературой, которую могла бы читать молодежь, и над музыкой, которую ей позволялось бы слушать. Чтение произведений Гомера и Гесиода, например, недопустимо, так как они изображают богов, которые время от времени плохо себя ведут, что непедагогично; молодежь следует учить, что зло никогда не исходит от богов, бог — творец лишь хорошего. Нельзя читать рассказы, в которых дурные люди счастливы, а хорошие — несчастливы; моральное влияние таких рассказов могло бы оказаться губительным для восприимчивых умов. Нужно запретить

музыку, которая выражает печаль. «Поэт не должен творить ничего вопреки обычаям государства, вопреки справедливости, красоте и благу».

Платон также считает, что нет ничего более губительного для государства, чем предоставление молодым людям свободы переходить от одной формы к другой (и в манере одеваться, и в жестах, и в танцах, и в гимнастических упражнениях, и в песнях), колебаться в своих мнениях то в одну, то в другую сторону, стремиться ко всяким новшествам и почитать их изобретателей. При этом происходит порча нравов и все древние установления начинают презираться и забываться, что недопустимо.

Воины не имеют частной собственности. Нужно «устроить их жизнь и жилища примерно вот таким образом: прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в этом нет крайней необходимости. Затем, ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка». Если бы у стражей появились собственные земля, дома, деньги, то они неизбежно из защитников граждан превратились бы в их врагов и государство неизбежно устремилось бы к гибели.

Стражи живут в небольших домах, как в лагере (расположенном так, чтобы было легко отражать нападение неприятелей и возвращать к повиновению протестующих против установленного порядка). Питаются они в общих столовых. Распорядок жизни воинов призван оградить их от губительного влияния собственности и денег.

Воинами могут быть и женщины. Для защитника принадлежность к мужскому или женскому полу так же не имеет значения, как и то, какой сапожник — плешивый или кудрявый — шьет сапоги. Лучшие жены для мужей-стражей — женщины-стражи.

Все принадлежащее стражам должно быть общим, включая женщин и детей. Семьи у воинов нет. Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правительниц, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших обрекают на гибель в скрытом месте. Впоследствии матери допускаются к кормлению младенцев, но они не знают, какие дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины — общими женами всех стражей.

В концепции Платона общность жен и детей играет важную роль. Осуществление ее означает достижение высшей формы единства в государстве. Общность жен и детей в классе охранителей государства завершает общность имущества и поэтому является основой блага для государства.

Отсутствие раздоров внутри класса воинов сделает невозможным раздоры и внутри класса работников и восстание их против обоих высших классов. Платон говорит, что воины (стражи) должны помогать правителям, как собаки помогают пастухам, пасти «стадо» тружеников. Но воины не должны при этом превращаться в волков, нападающих на овец.

Идеальным государством Платона руководят немногие. Правителями могут стать лица, способные хорошо управлять государством и прошедшие предварительную подготовку. Воспитание правительниц предполагает освоение философии в сочетании с практическими занятиями. Для того чтобы стать правителем, нужно пройти «длинную дорогу», что может продолжаться до 50 лет. После определенного воспитания правителями могут стать и воины. Платон пишет: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди, — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол».

Платон говорит, что «есть два вида государственного устройства: один — где над всем стоят правители, другой — где и правителям предписаны законы». Платон высоко оценивает законодательство, установленное мудрыми правителями. Но в то же время, если при хороших законах в государстве будут непригодные правители, это принесет государству величайший

ущерб. И Платон снова и снова повторяет, что правители должны быть добродетельными и мудрыми.

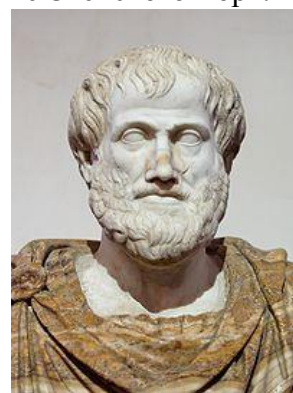
Отметим еще один интересный мотив в концепции государства. Платон говорит, что ложь должна быть исключительным правом правителей, так же как право давать лекарство является исключительным правом врача. В связи с этим людям нужно внушить следующий миф. «Хотя все члены государства братья..., но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников». Если у правителей появятся дети с примесью меди или железа, их следует включить в класс ремесленников и земледельцев; если у последних будут дети с примесью золота или серебра, их нужно переводить в сословие правителей или стражей. Первое поколение людей в это не поверит, но этот миф можно внушить их сыновьям и позднейшим потомкам.

Платон — противник материализма и атеизма. Он призывает к наказанию атеистов вплоть до смертной казни. Религия утверждается как основа морали и опора государства.

В 388 г. до н. э. Платон основал Академию (В «Древнюю Академию» входили ученики Платона: Спевсипп, Ксенократ, Полемон, Крантор). При этом Платон стремился сформировать на основе знаний людей нового типа, способных обновить государство. В основе программы Академии было убеждение, что знания облагораживают людей, а через них — общество и государство. Платон сам читал лекции, среди его слушателей были астрономы, математики, медики. После смерти Платона, начиная со Спевсиппа (внука Платона), возглавлявшего Академию в 347-338 гг. до н. э., началось снижение теоретического уровня преподавания в Академии. При Ксенократе (управлял Академией в 339-314 гг. до н. э.) произошла схематизация философии: было выделено три блока — «физика», «этика» и «диалектика». Эта схема сохранилась до конца существования Академии.

Аристотель

Аристотель (384-322 гг. до н. э.) родился в городе Стагире, на побережье Эгейского моря. Отец его Никомах был врачом и служил у македонского царя Аминты III. Детство Аристотеля прошло при дворе, где он общался со своими сверстником, будущим царем Филиппом II. В возрасте пятнадцати лет Аристотель лишился родителей. Опекун разрешил ему для получения образования отправиться в Афины, где в 367 г. Аристотель поступил в Академию Платона. В Академии Аристотель пробыл 20 лет, сначала в качестве ученика, затем — учителя. После смерти Платона Аристотель покинул Афины, прожил три года в Ассосе (Малая Азия), где он женился и у него родилась дочь, затем он провел 3 года в Метилене (остров Лесбос). В Метилене вместе с Теофрастом проводит естественнонаучные исследования. В 343 г. Аристотель был приглашен в Пеллу (Македония) для воспитания сына Филиппа — тринадцатилетнего Александра. Аристотель был при дворе до воцарения Александра. После этого он вернулся на родину, а в 335 г. опять приехал в Афины и открыл собственную школу в Ликее, где преподавал более 12 лет. Здесь он ведет большую работу по систематизации и развитию своих идей. В его школе обучались несколько сотен учеников. После смерти Александра Македонского (13 июня 323 г.) в Афинах произошло антимакедонское восстание. Аристотелю было предъявлено обвинение в кощунстве, и он был вынужден покинуть Афины. Через два месяца после этого Аристотель умер от болезни желудка в своем поместье в Халкиде (остров Эвбея). После смерти Аристотеля главой Ликей стал Теофраст. Ликей просуществовал до конца античного мира.



Аристотель в своих сочинениях тщательно и критически анализирует концепции, созданные его предшественниками. Кроме того, он является автором ряда оригинальных концепций в онтологии, гносеологии, логике и других областях знания, концепций, оказавших серьезное влияние на последующее развитие философской мысли.

Наследие Аристотеля, по свидетельствам его современников, составляло несколько сотен «книг». До нас дошла сравнительно небольшая их часть. Заметим что «книгой» в древности называли папирусный свиток, на котором излагало один более или менее законченный вопрос.

Характеризуя цель познания, Аристотель пишет: «Всякое познающее мышле ние либо направлено на деятельность (человека), либо на творчество (в собственном смысле), либо носит теоретический характер». Сначала люди изобрели искусства, которые удовлетворяли их насущные потребности. Затем они изобрели искусства, служащие для удовлетворения потребности в удовольствиях, а впоследствии, когда у них появилось свободное время, стали создавать науки.

Классификация наук. Науки Аристотель подразделяет на теоретические, практические и творческие. В теоретических процесс познания происходит ради познания как такового, в практических даются руководящие идеи для поведения человека, творческая наука показывает возможность осуществления чего-либо прекрасного. К теоретическим наукам относятся философия («первая философия», метафизика), физика («вторая философия», в том числе психология) и математика; к практическим — этика, экономика, политика; творческая наука — эстетика. В этот список не входит логика, поскольку она представляет собой пропедевтику ко всем наукам.

В чем состоит центральная проблема теоретических наук? «Речь идет о том существует ли помимо чувственных сущностей (еще) какая-нибудь — неподвижная и вечная, или же нет, и если она существует, в чем же она». Философия («первая философия», метафизика) изучает именно эту сверхчувственную сущность, бытие по ту сторону чувственной реальности; последнюю изучает физика («вторая философия»).

Бытие прежде всего выступает как нечто, что можно видеть, слышать, осязать, обонять и вкушать. Это — совокупность «единичных предметов», «отдельных вещей», «чувственных сущностей». Все это изучает «вторая философия» (физика). Этот мир реален. Но существует не только чувственное бытие, которое воспринимается чувствами, но и сверхчувственное бытие. На чем основывается это утверждение?

«Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие». Все чувственное преходяще, оно находится в движении. Но это движение предполагает нечто вечное и неподвижное, обуславливающее порядок в чувственном мире. «В самом деле, как будет существовать порядок, если нет чего-нибудь вечного, отдельно существующего и пребывающего?»

Как следует представлять сверхчувственное бытие? Аристотель критикует концепцию мира идей Платона. «Мы не можем принять, что есть некий "дом вообще" наряду с отдельными домами». Всеобщее не есть вещь, оно не существует без отдельного. Как нельзя представить красоту без красивой вещи, сладость без сладкой вещи, так нельзя представить и общее без отдельного. Сверхчувственное бытие, являющееся предметом «первой философии» — это всеобщее, существующее через отдельное. Всеобщее находит свое выражение в категориях.

Учение о категориях. Категории у Аристотеля — это и общие определения бытия, и понятия об объективно различных общих родах бытия. «Из слов, высказываемых без какой либо связи, каждое означает или сущность, или качество, или количество, или отношение, или место, или время, или положение, или обладание, или действие, или страдание». В эти десять категорий, «высших родов высказывания», могут быть, по мнению Аристотеля, включены все возможные явления бытия.

Центральная категория — сущность. Всякое единичное имеет свою сущность, которая постигается умом, а не чувствами и является предметом науки. Но что такое сущность? Категория сущности в представлении Аристотеля отвечает на вопрос: «Что есть вещь?» Раскрывая сущность, мы даем определение, постигаем понятие вещи. Остальные девять категорий отвечают на вопрос: «Каковы свойства вещи?» Все категории характеризуют сущность, она же сама по себе ни о чем не говорит, она есть нечто самостоятельное, существующее само по себе, безотносительно к другому.

Из сопоставления различных высказываний видно, что термин «сущность» употребляется Аристотелем в нескольких значениях. «О сущности говорится если не в большем числе значений,

то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, лежащий в основе вещи субстрат». Субстрат («подлежащее») — «то, о чем высказывается все остальное, тогда как сам он уже не сказывается о другом».

Затем Аристотель характеризует содержание других категорий. Содержание категории качества раскрывается с помощью понятий свойства и состояния вещей. О категории количества Аристотель пишет следующее: «Количеством называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то данным налицо. То или иное количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить». Особое внимание Аристотель уделяет категории места. Поскольку вещи существуют, они занимают место. Определяя место как «границу объемлющего тела», а пространство как совокупность мест, Аристотель связывает границы пространства с границами мира, приходя к идее о конечности мира в пространстве.

Материя, формы, движение, причины, бог в метафизике Аристотеля. Следующий аспект бытия — это бытие как субстанция. Субстанция, по мнению Аристотелю, это материя, форма и их композиция. Материя (*hyle* — буквальный перевод: лесоматериал, сырье для постройки) — «то, из чего вещь состоит», «из чего вещь возникает». Материя («первая материя») — некоторое бесформенное вещество, потенция (возможность) стать определенными вещами, предметами. Вещи возникают благодаря форме.

Существует столько же форм, сколько низших видов вещей. Формы вечны и неизменны. «Форму никто не создает и не производит». Материя пассивна, неспособна ничего производить сама из себя; она бесконечно делима, лишена определенности. Форма — активное начало. Деятельный характер формы придает материи определенность; будучи внесены в материю, формы создают вещи. Таким образом, каждая вещь слагается из пассивной материи и активной формы.

Материя сама по себе представляет лишь возможность вещей. Движение — это процесс превращения потенциального в актуальное в результате активности формы в момент ее соединения с материей.

Анализируя движение, Аристотель выделяет четыре его вида: увеличение и уменьшение, качественное изменение или превращение, возникновение и уничтожение, перемещение в пространстве. Основным видом движения является пространственное перемещение, оно — условие всех остальных видов движения. Таким образом, если изменяется качество предмета, то причиной этого может быть только соединение изменяющегося предмета с тем предметом, который производит в нем изменения, т. е. движение в пространстве.

Существование каждой вещи причинно обусловлено. Аристотель выделяет четыре вида причин: 1) материальная («из чего?»), 2) формальная («что это есть?»), 3) движущая («откуда начало движения?»), 4) целевая («ради чего?»). Каждая вещь состоит из материи, имеет форму, находится в движении и стремится к какой-то цели. Аристотель вводит понятие энтелехии, которое означает стремление вещи к своей цели и осуществление этого стремления.

В метафизике Аристотеля присутствует бог. Во-первых, бог выступает в аспекте формы. Аристотель говорит, что существуют различные формы и среди них — наивысшая форма, чистая форма, т. е. бог. Во-вторых, бог упоминается в связи со временем и движением.

Благодаря какому условию существует время и движение? «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь». Движение и время существуют благодаря первоначалу. Это первоначало должно быть вечным и неподвижным, так как только неподвижное может быть «абсолют-ной причиной» подвижного. Если предположить наличие подвижного первоначала, то тогда нужно будет признать причину этого подвижного начала, а у последней — свое начало и т. д.; результатом будет регресс в бесконечность, что недопустимо.

Выступая как первоначало движения, бог является фактором, благодаря деятельности которого из материи как потенции через наложение формы образуются вещи. Но бог у Аристотеля присутствует не только в аспекте формы и движения. Третий аспект — бог как вечный двигатель в функции *causa finalis*, целевой причины. Бог в некотором смысле «тянет», точнее, «притягивает» вещи, приводит их в движение к цели, к совершенству. Таким образом, в боге сходятся

формальная, движущая и целевая причины. Отметим, между прочим, что, по мнению Аристотеля, перводвигатель движет предметы по круговой траектории.

Аристотель считает, что мир, космос, не имел какого-то начального момента, до которого существовал хаос. Если признать наличие этого начала, то придется признать, что сначала была только возможность (материя), а потом появилась действительность (мир, космос). По мнению Аристотеля, такое представление абсурдно. Бог вечен, он извечно обустроивал и притягивал мир как объект своей любви. Значит, мир существовал всегда.

Далее Аристотель говорит, что для движения в мире одного вечного двигателя было бы недостаточно. Между сферой неподвижных звезд и Землей Аристотель предполагает наличие иерархии сфер (их всего 55); каждая нижележащая приводится в движение вышележащими силами, аналогичными вечному двигателю.

Предметом «второй философии», физики, является природа («фюзис»). Обратимся к некоторым идеям «второй философии» Аристотеля.

Натурфилософия. Проблема бесконечности, парадоксальность времени, структура мира. Аристотель отрицает существование актуальной бесконечности. Бесконечность существует потенциально; «бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное, и взятое всегда будет конечным, но всегда и разным».

Аристотель не допускает существования пустоты. Для движения нет необходимости в пустоте; все в мире движется в кругообороте, уступая друг другу место. Аристотель утверждает, что существуют «естественные места» и движения «по природе». Так, все легкое и огонь стремятся вверх, а тяжелое — вниз, потому что там находятся их «естественные места». Есть и насильственные движения, «против природы», когда тела выводятся из своего «естественного места».

Относительно времени Аристотель замечает, что время — таинственная реальность, момент, «какие-то части которого уже стали, какие-то готовятся быть». То, что время тесно связано с движением, приводит к тому, что мы не замечаем самого времени. «Время — это исчисление движения на "сначала" и "потом"».

Аристотель размышляет о парадоксальности времени. «Что время или совсем не существует, или едва ли существует, будучи чем-то неясным, можно предположить на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей складывается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что складывается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным к существованию». Реально существует «теперь» как граница прошлого и будущего.

Аристотель создает свою **картину мира**. По его представлениям, Земля находится в центре космоса. Весь мир, как и Земля, имеет форму шара. Перводвигатель находится вне шара. Вокруг Земли расположен ряд сфер: сфера Луны, Солнца, сферы пяти планет и сфера неподвижных звезд. Все, что находится под Луной, представляет собой результат комбинации четырех начал: теплого и холодного, сухого и влажного. Четыре возможные комбинации этих начал (качеств) приводят к возникновению четырех стихий: вода (холодное и влажное), земля (сухое и холодное), воздух (теплое и влажное), огонь (теплое и сухое). Эти стихии (элементы) могут переходить друг в друга, поскольку они — проявления одной и той же первоматерии. Холодное и теплое — активные качества, сухое и влажное — пассивные. В каждом элементе сочетаются активное и пассивное качества, поэтому каждый элемент может активно действовать и пассивно испытывать воздействие. Поэтому в подлунном мире постоянно происходят изменения; об этом свидетельствуют метеорологические и геологические явления.

Все, что находится под Луной, было когда-то создано и когда-нибудь погибнет. Надлунный же мир состоит из пятого элемента — эфира. Небесные надлунные тела вечны и неизменны. В этом мире имеют место совершенные, равномерные круговые движения. В подлунном мире есть и несовершенные (прямолинейные) движения.

Объекты подлунного мира — твердые тела, жидкости и газы — Аристотель рассматривал как три различные субстанции, наделенные различными фундаментальными качествами. Переход, например, жидкости в газ трактовался им как утрата одного качества и приобретение другого. Различие между объектами объяснялось отличием их основных качеств. И, например, для

превращения ртути в золото необходимо лишить ее качества текучести, заменив его качеством твердости.

Натурфилософия Аристотеля оказала большое влияние на философию и науку Средневековья. Многие века сохранялось представление о неких фундаментальных качествах вещей. Даже на первых этапах развития современной химии считалось, например, что сера содержит субстанцию горючести, которая получила особое название — флогистон, соль — субстанцию растворимости, а металлы — основную субстанцию ртути. Тепло вплоть до XIX в. считалось проявлением особой калорической субстанции; считалось, что при нагревании количество этой субстанции в теле увеличивается, при охлаждении — уменьшается. Аристотелианцы стремились классифицировать объекты по качествам или по содержащимся в них основным субстанциям.

Интересно, что Аристотель считал физику чисто умозрительной дисциплиной. Он анализировал сложившиеся представления о природе, движении, времени, пространстве, случайности и т. д., выявлял различные смыслы этих представлений, формулировал проблемы, предлагал их решения. Но он никогда не обращался к экспериментам.

В биологических работах Аристотеля упомянуто и описано более 500 видов животных. Аристо-тель анатомировал и изучал зародышей многих животных, вскрывал куриные яйца на разных стадиях развития, проследил развитие сердца куриного зародыша, исследовал развитие акулы, каракатицы, обнаружил партеногенетическое (без оплодотворения) развитие пчел, изучал человеческие зародыши.

В вопросе о происхождении жизни он придерживался концепции самопроизвольного зарождения — насекомые, рыбы, моллюски, черви и т. п. могут, по его мнению, возникать из морского ила и гниющего вещества.

Аристотель говорит о «лестнице живых существ». «Всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими, на очень малую величину. И то же самое в отношении жизненных действий, ибо у растений, кажется, нет иного дела, кроме как производить другие, равным образом и у некоторых животных, кроме порождения, нельзя найти другого дела, поэтому такого рода действия общи всем. Когда же привходит ощущение, жизнь их получает различие и в отношении совокупления вследствие наслаждения, и в отношении родов и вскармливания детей. Одни просто, как растения, в известные времена года производят свойственное им размножение, другие заботятся и о пище для детей; когда же вскармливание закончено, они отделяются и не имеют уже с ними никакого общения; некоторые же, более разумные и обладающие памятью, больше и более общественным образом занимаются потомками» («История животных»).

Аристотель выделяет три момента жизни: вегетативный (рождение, питание, рост), чувственно-моторный (ощущение, вожделение и движение) и интеллектуальный (познание, выбор). Этим моментам жизни соответствуют три души — вегетативная, чувственная и интеллектуальная. У растений есть только первая, у животных — первая и вторая, у людей — все три. Бог обладает только разумной душой.

Первые две души неотделимы от тела. «В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело». Но «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела». Аристотель говорит, что ум и способность к умозрению суть «иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от происходящего».

Разумная душа не возникает и не подлежит гибели. «Интеллект есть субстанциальная реальность и не подлежит порче... Старостью мы обязаны не душе, но субъекту, телу, в котором она находится, как это имеет место в случае опьянения или другой болезни. Мыслительная активность ослабевает, когда какая-либо внутренняя часть тела ослабевает или разрушается, но сама по себе она бесстрастна».

Гносеология. Аристотель — основатель науки логики. В гносеологии Аристотель исходит из того, что «все люди от природы стремятся к знанию». Любознательность — общее свойство людей и животных. Аристотель утверждает, что существуют объекты, которые

вызывают в нас чувственные восприятия. «Чтобы не существовали те, лежащие в основе предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия не было, это невозможно... Есть и что-то другое помимо восприятия, что должно существовать раньше его».

Аристотель является приверженцем концепции отражения. Он сравнивает знание (душу) с воском, на котором остается знак золотого кольца с печатью. Знание воспринимает формы ощущаемых предметов, но не их субстрат.

Аристотель видит трудность познания в том, что сущность вещей не лежит их поверхности. Само по себе чувственное восприятие является лишь начал познания общего. Чувственные восприятия «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах». Восприятия — результат движения тел, влияющих на органы чувств. Далее идет опыт. Он формируется вследствие повторяемых чувственных восприятий и на основе памяти. Опыт — это «ряд восприятий одним и том же предмете», воспроизведение прежних восприятий.

Следующая ступень познания — «искусство» (техне). «Опыт создал искусство». Если опыт — знание индивидуальных вещей, то искусство появляется тогда, «когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы... Опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего... Имеющие опыт знают, «что», но не знают, «почему», владеющие же искусством знают, «почему», т. е. знают причину». За искусством следует наука. Философия является высшей из наук.

Аристотель стал основателем логики как науки о мышлении и его закона. Логика Аристотеля возникла как результат исследования тех форм и правил логического мышления, которые используются в науке. В работах «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях» (поздние комментаторы назвали эти работы «Органон» (орудие)) формулируются основные законы мышления, разрабатываются проблемы теории понятия, суждения, умозаключения, исследуется доказательство и т. д.

С точки зрения Аристотеля, истина и ложь возникают вместе с суждением - утверждением или отрицанием. Истина возникает, когда связь между субъектом предикатом суждения найдена верно, и в суждении связано то, что связано в реальности. Исследовать истину — это задача философии и частных наук.

У риторики иная задача — выяснить средства и методы эффективного убеждения. Риторика указывает способы, с помощью которых люди советуют, обвиняют защищаются, похваляются, используя как аргументы распространенные убеждения.

Проблемы этики. В практических науках человек рассматривается как индивид (в этике) и как член общества (в политике).

В своих этических воззрениях Аристотель исходит из того, что «добродетель не дается нам от природы»; от природы нам дается лишь возможность приобрести ее. Многое зависит от человека, «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми».

Поступки человека ориентированы на счастье. Но что такое счастье? Для многих это удовольствие и наслаждение. Но жизнь, растраченная в наслаждениях, - рабская жизнь, достойная животного. Для других счастье — почести, успех. Но они представляют собой нечто внешнее, зависящее от других. Третьи полагают, что счастье состоит в умножении богатства. Но это абсурдная цель, поскольку богатство — лишь средство для достижения чего-то другого; как цель оно смысла не имеет. Высшее благо и счастье, доступное человеку, — в совершенствовании себя как человека. Счастье предполагает, что человек не просто живет (ведь и растения живут), не просто чувствует (и животные чувствуют); счастье — в разумной деятельности, сообразной с добродетелью.

Нравственность тесно связана со свободным выбором. Аристотель подчеркивает, что «всякий в известном отношении виновник собственного характера». Человек становится справедливым, совершая справедливые дела, умеренным, поступая умеренно, мужественным — действуя в опасных ситуациях и привыкая не испытывать страха; трусами люди делаются, привыкнув бояться. Любого человека можно сделать храбрым, если с молодости учить его не бояться в опасной ситуации. Это лишь вопрос воспитания.

«Этическая добродетель», по мнению Аристотеля, состоит в господстве над чувственной душой. Импульсы страсти, чувства всегда тяготеют к излишества. Разум дает нам возможность найти «точную меру», срединный путь между крайностями. Аристотель приводит ряд примеров — своеобразные комплексы, в которых среднее понятие представляет собой «меру», расположенную между крайностями:

- ◆ безрассудство — мужество — трусость,
- ◆ расточительность — щедрость — жадность,
- ◆ гневливость — кротость — смирение,
- ◆ хвастовство — правдивость — ирония,
- ◆ наглость — стыдливость — застенчивость,
- ◆ самоунижение — самоуважение — кичливость, т. д.

Активность разума — цель, достойная человека. «Благо человека состоит в активности души, согласной с добродетелью, а коли добродетелей души много, — то в согласии с лучшей и наисовершеннейшей из них. Но, следует добавить, — и в жизни исполненной».

Мало знать, что такое добродетели, нужно еще уметь на практике находить эту середину. Человек должен не только знать, что хорошо и что плохо, но и стремиться и уметь следовать благу.

Среди всех добродетелей выделяется одна, в которой синтезированы все прочие - справедливость. Важный аспект справедливости — равенство, но не для всех, а для равных; неравенство же справедливо для неравных.

Аристотель осуждает зависть. Зависть — это не стремление обладать чем-либо, а желание видеть ближнего лишенным этого. Это не благородное, а мелочное чувство, чувство низкого соперничества, которое может быть направлено только на подобных нам, но не на тех, кого мы считаем гораздо ниже или выше себя.

Рациональная душа имеет дело с изменяющейся реальностью, с одной стороны, и неизменными принципами, с другой. Отсюда две добродетели — рассудительность и мудрость. Рассудительность проявляется в определении того, что является благом и что злом. Рассудительность связана с практичностью. Практичен тот, кто способен трезво оценивать обстоятельства, верно рассчитывать средства для достижения целей, ведущих к благополучию. Практичность требует умеренности. Для практичности необходим опыт, и поэтому молодые люди не могут быть практичными. Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой.

Мудрость заключается в познании принципов бытия (что изучается философией). Именно на пути этого познания человек способен достичь высшего счастья, коснуться божественного. Это познание не преследует каких-то конкретных жизненных целей. Однако, утверждает Аристотель, именно философия в конечном счете руководит практической и нравственно-политической деятельностью.

Аристотель полагает, что нравственный человек является мерой для других людей. Он всегда находится в гармонии с самим собой и «не знает укоров совести».

В этике Аристотель довольно много внимания уделяет дружбе в отношениях между людьми. Совершенная дружба возможна между достойными, и нельзя дружить со многими. Не следует вступать в дружеские отношения с человеком, занимающим более высокое положение, чем ты сам, если только он не выше и по своей добродетели. Друзья являются утешением в несчастье, но не надо делать их несчастными, ища их сочувствия, как поступают женщины и женоподобные мужчиг. Счастливый человек нуждается в друзьях, чтобы разделить с ними свое счастье.

Политические взгляды. В своих политических взглядах Аристотель исходит того, что человек по своей сути есть существо общественное и, обладая языком, живет в общении. «Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойственен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль передавать эти

ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо... Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливое и т. п.». Далее Аристотель говорит: «Тот, кто не может войти и составить часть некоего сообщества, кто не нуждается ни в чем, ни в ком, достаточен самому себе, то, не являясь частью государства, он — либо зверь, либо бог».

Сочинение Аристотеля «Политика» начинается словами: «Всякое государство представляет собой некоторую форму общежития». Государство состоит из граждан. Аристотель определяет гражданина как человека, участвующего в суде и управлении, выполняющего воинскую и жреческую функции.

Государство имеет политическое устройство — «порядок, который лежит в основании распределения государственных властей». Политическое устройство предполагает власть закона. Политическое устройство включает три составляющие: законодательную, административную и судебную.

Аристотель считает, что главная цель политики — достижение общего блага. Достичь этой цели нелегко. Политик всегда должен помнить, что человек подвержен страстям и что человеческая природа вообще испорчена, а также то, что этические добродетели хотя и свойственны всем людям, но не в равной степени. Одна добродетель характерна для мужчин, другая — для женщин, одна — для свободного человека, а другая — для раба. Необходимо придать гражданам хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно. Поэтому политик должен стремиться найти наилучшее политическое устройство. Для этого нужно исследовать существующие формы политического устройства и изучать проекты философов.

Аристотель считал, что при исследовании политической жизни «наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов». Необходимой предпосылкой государственного устройства является естественное стремление людей к совместной жизни; человек рождается *политическим существом*.

Первый результат проявления политической сущности человека — образование семьи. «Первые и самонаименованные части семьи суть: господин и раб, муж и жена, отец и дети»; соответственно «в семье имеют место отношения троякого рода: господские, супружеские и родительские». Власть жены в семье противоестественна. «Где природные отношения не извращены, там преимущество власти принадлежит мужчине, а не женщине». В связи с этим Аристотель цитирует Софокла: «Молчание придает женщине красоту».

Аристотель рассматривает рабство как необходимое и вечное явление. С самого рождения одни существа предназначены к подчинению, другие — к властвованию. «Природа устроила так, что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов; у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и неспособны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни». У раба на первом месте тело, у свободного — душа, а душа — начало властвующее.

С развитием семей, с ростом их потребностей возникает товарообмен и разделение труда. Несколько семей образуют селение. Государство возникает из нескольких селений. Тот, кто основал государство, — величайший благодетель человечества. Живя без закона, человек оказывается ниже зверя, а закон в своем существовании опирается на государство. Государство существует, чтобы пресекать обман и преступления.

Власть в государстве — это продолжение и развитие власти главы семьи. Поэтому первой формой политического устройства была патриархальная монархия. В последующем появились и другие формы политического устройства.

Аристотель прежде всего разделяет государства на правильные и неправильные. В первых правительстве заботится об общем благополучии, во вторых — лишь о собственном благополучии. Существуют три вида правильных государств: монархия, аристократия и полиция, и три вида неправильных государств: тирания, олигархия и демократия. Кроме того, существует множество переходных форм.

Хотя монархия — древнейшая, «первая и самая божественная» форма политического устройства, аристократия все же лучше ее. При аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личными достоинствами; аристократия возможна лишь там, где личное достоинство ценится народом. Полития (республика) — власть большинства. Большинству присуща единственная общая им всем добродетель — воинская, поэтому «республиканское общество состоит из таких людей, которые по природе своей воинственны, способны к подчинению и власти, основанной на законе, по силе которого правительственные должности достаются и бедным, лишь бы они были достойны».

Среди неправильных форм государства прежде всего выделяется тирания. «Тираническая власть не согласна с природой человека». К ней Аристотель относится резко отрицательно. «Чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана». Вторая неправильная форма — олигархия. Это власть немногих, но не достойных (как при аристократии), а богатых. Далее следует демократия. Существуют два варианта этой формы государства: демократия, которая основана на законе, и демократия, при которой власть находится в руках толпы, а не закона; фактически же власть находится в руках народных льстецов-демагогов.

Аристотель довольно много внимания уделяет характеристикам тирании в отличие от монархии. Тиран стремится к богатству и окружает себя продажной охраной. В ироничном тоне Аристотель поясняет, что должен делать тиран, чтобы удержаться у власти. Он должен предотвращать возвышение любого человека, обладающего исключительными достоинствами, предавая его казни, если это необходимо. Он должен запретить всякие совместные беседы, любое образование, способное вызвать оппозиционные мысли. Тиран должен помешать людям близко сходить друг с другом и взять их под надзор своих шпионов. Он должен сеять раздоры, держать своих подданных все время занятыми: например, занимать их значительными и серьезными работами, как это делали цари Египта, строя пирамиды, или вести войны. Есть и другой метод сохранения тирании — умеренность и притворная религиозность. Нельзя уверенно сказать, какой из этих методов успешнее.

В том случае, когда богатые, игнорируя интересы бедных, осуществляют правление в своих интересах, мы имеем дело с олигархией; когда же бедные осуществляют правление, игнорируя интересы богатых, мы имеем дело с демократией. Под демократией Аристотель понимает такой способ правления, при котором власти, пренебрегая общим благом, потакают интересам нищих (в материальном и духовном смысле). Аристотель иногда называет демократию охлократией — правлением не настоящего народа, а необразованной массы.

Лучшая из форм государства — полития, сочетающая достоинства аристократии и демократии; полития — правление зажиточного образованного среднего класса.

Аристотель — сторонник частной собственности. Он выделяет в обществе три основных класса граждан: «очень зажиточных», «крайне неимущих» и «средних». С точки зрения Аристотеля, в идеальном государстве не должно быть ни чрезмерно богатых, ни чрезмерно бедных. Опору общества он видит в рабовладельцах «среднего достатка». Наилучшая форма собственности — «собственность средней величины». При этом Аристотель подразумевает, что в государстве должны быть рабы. «Для хорошего политического устройства граждане должны быть свободны от забот о делах первой необходимости». В совершенном государстве граждане не должны заниматься физическим трудом.

Совершенное государство должно жить в мире. Для граждан очень важно уметь хорошо работать и искусно вести войну, но еще более важно уметь жить в мире, отдыхать и создавать прекрасное.

Аристотелю принадлежат серьезные разработки экономических категорий. Он впервые исследовал такие явления общественной жизни, как разделение труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, распределение и т. д.

Эстетические взгляды. Что касается эстетических взглядов Аристотеля, он рассматривает искусство в широком смысле как деятельность человека. «Через искусство возникает то, формы чего находятся в душе». Искусство отчасти завершает то, что природа завершить не в состоянии, отчасти подражает ей. Важная особенность искусства — подражание (**мимесис**). В основе удовольствия, доставляемого нам художественным произведением, лежит радость узнавания.

Мимесис — это не простое натуралистическое воспроизведение действительности, а такая форма активности, которая создает образ должного, отталкиваясь от действительности. В этом плане интересным представляется сопоставление историка и поэта. «Разница между историком и поэтом не в том, что один выражается в прозе, другой — в стихах (сочинение Геродота и в стихах не перестало бы быть историческим). Разница в том, что первый говорит о бывшем, поэт — о том, что должно быть. Именно поэтому поэзия более благородна и более философична, ибо она трактует об универсальном, история же погружена в частное, неповторяющееся».

Искусство должно обобщать, оставляя в единичном то, что служит существенному. Предметом художественного творчества Аристотель считает людей. Искусство может изображать людей, улучшая их, ухудшая или оставляя такими, как они есть. В трагедии мы видим подражание лучшим, в комедии — худшим, в драме — обыкновенным людям. Цель искусства заключается в «очищении от страстей». Здесь особую роль Аристотель отводит трагедии. Трагедия, возбуждая в публике сочувствие и ужас, сострадание к герою, страдающему незаслуженно, способствует выходу страстей и очищает душу. Аналогичную роль могут выполнять и другие виды искусства, особенно музыка. Очищение (катарсис), освобождая чувства человека от всего безобразного и низменного, культивирует такие эмоции, которые оздоравливают рациональную душу.

IV в. до н. э. — время наивысшего подъема античной философии. Основанные Платоном и Аристотелем школы впоследствии стали центрами античной философии и науки.

В период эллинизма (начало — 338 г. до н. э. — победа Македонии над Грецией; конец — 30 г. до н. э. — последнее эллинистическое государство, Египет, было завоевано Римом), особенно после того, как в 146 г. до н. э. на территории Греции была образована римская провинция Ахейя (Ахайя), происходит экономический и политический упадок Греции. Интерес к философии снижается; самих философов все больше начинает интересовать не то, что собою представляет мир, а то, как надо жить в этом мире, чтобы избежать угрожающих со всех сторон бедствий и опасностей. На первый план выходит этическая проблематика.

Наиболее оригинальными школами позднего периода античности были кинизм, скептицизм, эпикуреизм и стоицизм.

Киники

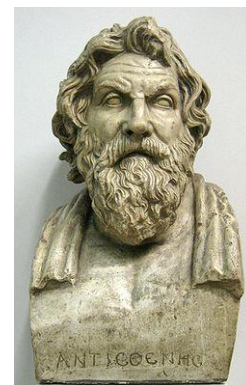
Антисфен (ок. 445-360 гг. до н. э.). был основателем кинизма.

Антисфен — последователь Сократа. Перед тем как примкнуть к Сократу, Антисфен учился у софиста Горгия. Софистика оказала существенное влияние на философию раннего Антисфена; следы этого влияния исследователи находят в сохранившихся трудах. В зрелом возрасте Антисфен становится последователем Сократа. Антисфен присутствовал при предсмертной беседе Сократа, зафиксированной в произведениях Платона.

После смерти Сократа Антисфен открыл в Афинах собственную школу, на холме «Киносарг» (в переводе - «Зоркий пес»), где преподавал в гимназии для несовершеннолетних граждан (по названию «Киносарг» последователи Антисфена стали именоваться киниками). Хотя в теории Антисфена отчетливо влияние учителей, он противоречит софистам, далеко отходит от прочих учеников Сократа (Ксенофонта, Платона, Евклида, Федона, Аристиппа).

Антисфен, в отличие от Сократа, утверждал, что в мире существует только единичное, а общее не существует. «Лошадь я вижу, лошадности же не вижу». Поэтому истинное знание возможно только применительно к единичному. Антисфен утверждал, что души (психеи) материальны и имеют форму, аналогичную заключающим их телам.

В центре внимания Антисфена, как и всей школы в целом, этические вопросы. Он полагал, что счастье человека не зависит от окружающего мира; добродетель — автаркия, предполагает автономию личности. Было бы неправильным считать удовольствие благом, так как получая удовольствие, человек попадает в зависимость от другого. «Лучше сойти с ума, чем наслаждаться». Чувственные влечения (голод, жажду, сексуальные потребности) в принципе нужно удовлетворять. Но если превратить их в цель, в удовольствие, в наслаждение, то человек лишится своей независимости. В этом случае наносит-ся ущерб добродетели и торжествует зло.



Киники негативно относились к существующим законам, морали, искусству, семье и т. д. Идеал Антисфена — возврат к природе, «естественному человеку», к существованию вне стесняющих рамок общества. Нужно возвратиться к «золотому веку», когда труд был «как благо», когда существовала свободная любовь и не было золота, возбуждавшего жадность; нужно вернуться к обществу без классов, наций и т. п. Антисфен прославляет честную бедность и трудолюбие. Добродетель, по его мнению, заключается не в хитросплетениях слов, а в поступках.

Наиболее известным киником был **Диоген из Синопа (ок. 412-323 гг. до н. э.)**. Его высказывания и образ жизни пропагандировали пренебрежение к культуре, возврат к «естественному» состоянию.

Приведем одну историю из жизни Диогена. «Однажды среди бела дня он зажег фонарь и стал бродить повсюду. Его спрашивали, зачем. Он ответил: «Человека ищущий!» (Антоний и Максим). Он имел в виду человека, живущего в соответствии со своим предназначением. Человека, который выше всего внешнего, выше общественных предубеждений, который знает и умеет найти свою собственную и неповторимую природу. Свою задачу Диоген видел в том, чтобы показать, что человек всегда имеет в своем распоряжении все необходимое для того, чтобы быть счастливым, если он понимает требования своей природы.



Диоген утверждал бесполезность математики, физики, астрономии, музыки, абсурдность метафизических построений, пропагандировал отказ от комфорта. По его мнению, свободен лишь тот, кто свободен от наибольшего числа потребностей.

Высказывания и поучения Диогена передавались из поколения в поколения, часто становясь афористическими. Приведем некоторые из них.

«Как-то раз он закричал: "Эй, вы, люди!" Сбежался народ. Он набросился на них с палкой со словами: "Я звал людей, а не дерьмо"» (Диоген Лаэртский).

«Жить, никого не боясь, ничего не стыдясь, — это доставляет радость и делает жизнь полной».

«Он хвалил тех, кто собирался жениться и не женился, кто хотел отправиться в путешествие и не отправлялся, кто собирался посвятить себя государственной деятельности и не посвящал, кто намеревался воспитывать детей и не делал этого, кто был готов пойти в услужение к вельможам, но избегал даже общения с ними» (Диоген Лаэртский.)

«Диоген говорил, что ни в богатом государстве, ни в богатом доме не может жить добродетель» (Стобей).

«Диоген пришел к Олимпию. Там, среди праздничной толпы он заметил нарядно одетых юношей с Родоса, рассмеялся и сказал: "Все это гордыня". Потом он повстречал молодых людей из Спарты, одетых в грубые и грязные плащи. "И это гордыня, — сказал он, — только на другой манер"» (Элиан).

«Увидев судачащих женщин, Диоген сказал: "Одна гадюка у другой берет яд взаймы"» (Антоний и Максим).

«Обратившемуся к нему с вопросом, в какое время следует завтракать, Диоген ответил: "Если ты богат — когда хочешь, если беден — когда можешь"» (Диоген Лаэртский).

Ученик Диогена **Кратет** (вершина его творчества пришлась на 328-325 гг. до н. э.) утверждал, что богатство и слава — не ценности, а для мудрого они — зло; блага — «бедность» и «невежество». Он не ограничивался словами: продал свою часть наследства, он раздал согражданам 200 талантов. Другие известные киники — Менипп (середина III в. до н. э.), Бийон (III в. до н. э.), Керкид (около 290-220 гг. до н. э.). Киники постоянно призывали к презрению к наслаждениям; считали необходимой тренировку души и тела, чтобы противостоять невзгодам, вызываемым внешними силами.

Скептицизм

Основателем скептицизма был **Пиррон** (ок. 360-275/ 270 гг. до н. э.). В эту философскую школу входили ученики Пиррона: Тимон (ок. 320-230 гг. до н. э.), Аркесилад, Карнеад, Энезидем, Агриппа, Секст Эмпирик и др.

Для скептицизма в целом характерно воздержание от категорических суждений. Пиррон учил, что тот, кто желает достичь счастья, должен ответить на следующие вопросы:

1) из чего состоят вещи, 2) как мы должны к ним относиться, 3) какую выгоду получим мы от этого

отношения к вещам. Однако на первый вопрос мы не можем дать никакого определенного ответа, поскольку любому утверждению о вещах можно сопоставить противоречащее. Отсюда следует, что единственно достойное отношение к вещам — воздержание от суждений о них (принцип «эпохе»). Выгода же, проистекающая от воздержания от всяких суждений, — невозмутимость и безмятежность, в которых скептицизм видит высшую степень блаженства. «Посидоний рассказывает о нем вот такой случай. На корабле во время бури, когда спутники его впали в уныние, он оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и говоря, что такой бестревожности и должен держаться мудрец» (Диоген Лаэртский). Пиррон проповедовал также моральный скептицизм. Он утверждал, что в принципе не может быть рационального основания для того, чтобы предпочитать один порядок действий другому. Поэтому безразлично, какой путь изберет человек в своих поступках. Что же касается будущего, то над ним бессмысленно ломать голову, ибо оно неопределенно. Нужно просто наслаждаться настоящим. Пиррон был убежден, что можно жить вполне счастливо даже в отсутствии истины и ценностей.

Тимон утверждал, что ничто не может быть доказано, ибо каждое положение приходится до-казывать с помощью другого положения, и всякое умозаключение либо идет по кругу, либо напоми-нает бесконечную цепь, протянувшуюся в пустоту. В обоих случаях ничего доказать нельзя.

Карнеад говорил, что не существует абсолютного критерия истины и приходится довольство-ваться лишь «похожим на истинное», вероятным.

Скептики сформулировали 10 «**тропов**» (доводов), в которых нашли выражение их сомнения в возможности достижения истины. Наиболее полную характеристику этих тропов дал Энезидем, представитель так называемой новой школы скептиков (I в. до н. э.).

1. Разные живые существа имеют различную организацию чувств, потому их ощущения различны.

2. Даже если ограничиться только людьми, то между их телами и душами заметны такие различия, которые не могут не означать разные ощущения, мысли, поведение.

3. Даже в отдельном индивиде есть различные структуры, способствующие контрастным восприятиям.

4. И в одном человеке постоянно меняются душевные состояния и соответствующие им представления.

5. В зависимости от того, к какому народу принадлежит человек и какой тип воспитания он получил, мнения людей об одном и том же будут совершенно различными.

6. Ничто не существует в девственной чистоте, но всегда в смешении, и это влияет на наше представление об окружающем мире.

7. Расстояния, отделяющие от нас объекты, также определяют наши представление.

8. Действия, производимые объектами на нас, зависят от частоты.

9. Все вещи, попадающие в сферу нашего внимания, всегда связаны с другими и никогда не существуют сами по себе.

10. Феномены в зависимости от того, часто или редко они встречаются, меняют наши суждения о них.

Из всего этого следует необходимость *epoche*, остановки в суждении. **Агриппа** (вторая половина I в. н. э.) говорит, что тот, кто пытается что-то доказать, неизбежно попадает в одну из трех ситуаций:

◆ либо его доводы уходят в бесконечность;

«Целью своею скептики полагали опровержение догматов всех школ, но сами ни в чем догматически не высказывались».

Диоген Лаэртский

- ◆ либо он впадает в порочный круг;
- ◆ либо принимает чисто гипотетические исходные посылки.

Во всех случаях наши рассуждения не будут обоснованы.

Отказ от суждений, с точки зрения скептиков, открывает путь к преодолению догматизма; последнему способствует также выявление противоречий в учениях философов.

Эпикуреизм

Эпикур (341-270 гг. до н. э.). Согласно Диогену Лаэртскому, афинянин Эпикур вырос на острове Самос и с 14 (по другим сведениям, с 12) лет начал интересоваться философией.

В 18 лет он приехал в Афины. Когда Пердикка (регент Македонии в 323—321 гг. до н.э.) после смерти Александра Македонского изгнал афинян с Самоса, Эпикур направился к своему отцу в Колофон (город в Ионии, Малая Азия), где прожил некоторое время и собрал вокруг себя учеников.

В возрасте 32 лет он основал свою философскую школу, которая первоначально находилась в Митилене (на острове Лесбос) и Лампсаке (на азиатском берегу пролива Дарданеллы), а с 306 г. до н. э. — в Афинах. В этом городе Эпикур со своими учениками поселился в купленном им саду (отсюда наименование эпикурейцев: «философы Сада»). Над входом туда висело

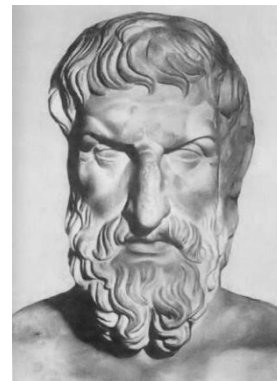
изречение: «Гость, тебе здесь будет хорошо. Здесь удовольствие — высшее благо». Философ скончался («от камня в почках», как пишет Диоген Лаэртский) в 271 или 270 г. до н. э.

Философию в целом Эпикур понимал как деятельность, дающую людям посредством размышления и исследований счастливую жизнь, свободную от страданий. «Пусты слова того философа, которыми не врачуются никакие страдания человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души». Философия Эпикура включает три части: **логику, физику и этику**.

Эпикур исходит из того, что реальность вполне доступна для постижения человеческим разумом. **Логика** изучает каноны, согласно которым мы познаем истину. Эпикур стоит на позициях сенсуализма. Чувства не обманывают нас; чувства — посланники истины. От вещей истекают комплексы атомов, вызывающие в нас образы вещей. Затем эти образы остаются в памяти («пролепсис»). На основе чувств идет процесс мышления. Верны именно те суждения, которые получают подтверждение в сфере опыта, в сфере очевидности. Заблуждения проистекают из поспешных суждений о вещах, когда мы относим наши представления не к той действительности, с которой они связаны на самом деле, а к какой-то иной.

В **физике** Эпикур исходит из идеи о том, что «ничто не рождается из небытия», вся бесконечная реальность состоит из тел и пустоты, а тела состоят из атомов. Физика Эпикура — продолжение атомистики Левкиппа—Демокрита. Эпикур считает, что атомы различаются не только по форме и величине, но и по весу; разнообразие атомов ограничено. «Двигаются атомы непрерывно и вечно... одни — поодаль друг от друга, а другие — колеблясь на месте, если они случайно сцепятся или будут охвачены сцепленными атомами. Такое колебание происходит, потому что природа пустоты, разделяющей атомы, не способна оказать им сопротивление; а твердость, присущая атомам, заставляет их при столкновении отскакивать настолько, насколько сцепление атомов вокруг столкновения дает им простору. Начала этому не было, ибо и атомы, и пустота существуют вечно». Если, по мнению Демокрита, движения атомов прямолинейны, то Эпикур полагает, что атомы могут спонтанно отклоняться от прямолинейной траектории («клинамен»). Следовательно, в мире существует не только необходимость, но и случайность.

В **этике** Эпикур исходит из того, что высшее благо для человека — удовольствие, блаженство, наслаждение (**гедоне**). Оно состоит в удовлетворении естественных потребностей и в достижении спокойствия души (**атараксия**) и, следовательно, счастья (**эвдемония**). Удовольствие характеризуется по принципу от противоположного — как отсутствие страдания. «Предел величины удовольствия есть устранение всякого страдания».



Эпикур разделяет удовольствия на естественные и вздорные (пустые). Но есть и такие естественные удовольствия, которые не являются необходимыми. Иногда следует сознательно избегать удовольствий и прини-мать страдания. «Мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность. Также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени» Эпикур считает страдания души худшими по сравнению со страданиями тела; соответственно и удовольствия души более значительны.

Всякое удовольствие...
есть благо, но не всякое
удовольствие следует
выбирать, равно, как и
страдание всякое есть
зло, но не всякого
страдания следует
избегать.

Эпикур

Эпикур далек от призыва к безудержным удовольствиям, в чем его впоследствии обвиняли. «Когда мы говорим, что наслаждение — цель, мы говорим не о наслаждении распутников и вкусовых удовольствиях, как полагают некоторые несведущие, инакомыслящие или дурно к нам расположенные... Наша цель — не страдать телом и не смущаться душой. И не беспрерывно пиршествовать и плясать, не наслаждаться юношами или женщинами или же рыбой и всем, что дает роскошный стол... не они рожают сладостную жизнь, но рассудок».

Практическая мудрость отделяет те удовольствия, которые не ведут к страданиям, от тех, следствием которых становятся страдания. В безнравственности нет блаженства; именно в нравственности и добродетели человек достигает наивысшего блаженства, и здесь нет никакого насилия над собой, ведь для человека совершенно естественно любить добродетель, любить нравственность. Цицерон говорил об эпикурейцах: «И те, которых вы называете любителями наслаждений, на самом деле являются любителями прекрасного и честного, и они блюдут все добродетели».

Эпикур советует человеку: «Живи незаметно!» Нам следует стремиться к равновесию и тихим радостям. «Блажен тот, кто удляется от мира без ненависти, прижимает к груди друга и наслаждается с ним».

Мудрый человек уклоняется от неприятностей и страданий. У него нет жажды богатства и честолюбия, которые лишают человека душевного спокойствия. Он сторонится политической жизни, ибо если политическому деятелю и удастся каким-то образом избежать внешних неприятностей, то его душевный покой нарушается навсегда. Политическая жизнь ведет к нескончаемым тревожностям, препятствует счастью. «Так освободимся же раз и навсегда из тюрьмы наших житейских забот и от политики». Эпикуреец стремится жить обособленно, он бежит от толпы. «Ему по нраву будет сельская жизнь» (Диоген Лаэртский). В этике Эпикура человек-гражданин уходит на второй план; на первый выходит человек-индивидуалист.

Из всех связей между индивидами важнейшей Эпикуру представляется дружба. «Из всего, что мудрость избирает для счастливой жизни, наибольшее благо — это дружба». Общество, по мнению Эпикура, — совокупность индивидов, которые договорились между собой, что не будут вредить друг другу.

Главное препятствие на пути к счастью — страх перед вмешательством богов в человеческую жизнь, страх смерти и страх загробного мира. Но, как утверждает Эпикур, боги живут где-то в проме-жутках между мирами и не способны вмешиваться в нашу жизнь. Человеческая душа — тончайшая материя, рассеянная по всему организму. Душа есть лишь временное соединение атомов, поэтому загробного существования нет. «Привыкай думать, что смерть для нас — ничто: ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений». «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет». Смерти не следует бояться, скорее нужно было бы бояться бессмертия. Освобождение души от гнетущих страхов открывает путь к счастью.

Таким образом, для достижения счастья и покоя человек не нуждается ни в богатстве, ни в государстве, ни даже в боге.

Один из поздних греческих эпикурейцев — **Филодем**, живший в I в. до н. э., перенес учение Эпикура в Рим, где оно быстро распространилось.

Тит Лукреций Кар (99-55 гг. до н. э.) в философской поэме «О природе вещей» дает яркое изложение концепции Левкиппа—Демокрита—Эпикура. Лукреций выступает против веры в богов. Он отстаивает эпикурейский принцип спокойной и счастливой жизни. Средством достижения счастья является познание. Чтобы человек жил счастливо, он должен освободиться от страха, в частности от страха перед богами.

После того как христианство стало официальной государственной религией (313 г. н. э.), началась жестокая борьба с эпикуреизмом. Христианская церковь на протяжении многих веков культивировала убеждение в том, что эпикурейская философия — самое безнравственное учение.

Стоицизм

Стоицизм — одно из самых распространенных учений позднего периода античности. У его истоков стоял **Зенон из Китиона (ок. 333-262 гг. до н. э.)**, основавший около 300 г. до н.э. собственную философскую школу.

Зенон принимает академическое трехчастное строение философии: логика, физика, этика. Философию стоики трактовали в первую очередь как «упражнение в мудрости». Поэтому они начинают с логики.

Логика делится на риторику (изучает правила построения беседы) и диалектику. Диалектика включает собственно логику (задача которой — выяснение критериев истины) и грамматику (занимается словом). Зенон вводит понятие «лектон» - определенное содержание мышления, которое выражено в словах, оформлено. Мысль существует в словесном (знаковом) выражении.

По мнению стоиков, все знания происходят из ощущений. Ощущения и восприятия закрепляются в памяти и порождают представления. Затем образуются понятия. В познавательном акте осуществляется «согласие» (логическое постижение) субъекта с познаваемым объектом. Стоики разрабатывают в логике теорию умозаключений, анализируют гипотетический силлогизм, обсуждают проблемы логической семантики.

В **физике** воззрения стоиков представляют собой сочетание некоторых идей предшествующих философских школ. Зенон говорит о двух началах бытия — пассивном и активном. Пассивное начало — это бескачественная субстанция, материя. Активное — это разумное начало, бог, Демиург, создающий все из материи.

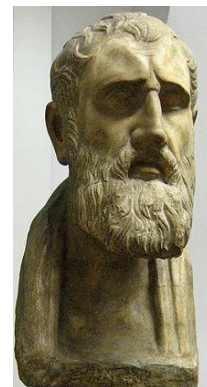
Мир — единое тело, живое и расчлененное; мир одновременно и телесен, и наделен божественными свойствами. Бог — «творящий огонь», «пневма», «божественное дыхание». Бог существует во всем, и бог — все. Бог совпадает с космосом. Стоики использовали понятие Логоса: Логос -божественный разум, закон всех вещей.

Стоики говорили о происхождении мира из огня и о периодическом возвращении мира в огонь. В начале существовал только огонь, затем возникли воздух, вода и земля. Из них образовалось все остальное. Но через некоторое время произойдет великий мировой пожар, и в результате его останется только огонь. Начнется новый цикл существования мира, все повторится.

Поскольку вещи суть продукты божественного начала, все в мире разумно, все совершается так, как задумано. Любое создание сотворено во благо и наилучшим образом из того, что могло бы быть. В мире поэтому царит «Фатум», «судьба».

Человеческая душа — нечто, обладающее некоторой телесностью, соединение воздуха и огня, «теплая огненная пневма». Центральная часть души — разум. Индивидуальный разум — часть мирового разума. Душа пронизывает весь физический организм, наполняя его дыханием жизни. Душа состоит из 8 частей: центральная, управляющая («гегемон») — разум, 5 частей соответствуют пяти органам чувств, шестая отвечает за речь, седьмая — за рождение.

В этике утверждается, что наивысшей целью человека является счастье. Но как его достичь? В трактате «О человеческой природе» Зенон говорит, что нужно «жить в согласии с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью». Поскольку миром правит



Бог — созидатель, разумный огонь, временами порождающий космос, содержащий в себе семена разумные всех вещей, согласно которым рождается все.

Зенон из Китиона

необходимость, то счастье заключается в жизни, согласной с природой вообще и человеческой природой в частности.

Понимание жизни в согласии с природой включает два аспекта: нужно жить, а) сохраняя здоровье, силу, выносливость и б) сохраняя и развивая разум.

Все люди способны достичь добродетели, в этом человек свободен. Как существо животное человек зависим от внешних вещей и событий. Они вызывают в нас удовольствия или страдания. Животная сторона порождает влечения, страсти. Но как существо разумное человек может быть свободным от внешнего. Задача разума — уяснить, следует ли соглашаться с этими влечениями или нет.

Стоики говорили о четырех видах отрицательных страстей: печаль, страх, вожделение и удовольствие (наслаждение). Печаль — неразумное сжатие души. Ее виды: сострадание, зависть, ревность, недоброжелательность, беспокойство, смятение, боль, горе, тоска. Страх — предчувствие зла. Его виды: боязнь, робость, стыд, ужас, замешательство, тревога. Вожделение — неразумное стремление души. Это — неудовлетворенность, ненависть, придирчивость, злоба, гнев, негодование, любовь. Наконец, удовольствие — это неразумное возбуждение тем, что представляется желанным; восхищение, зло-радство, наслаждение, развлечение. Выделялись и положительные страсти: радость, осторожность, воля. Необходимо бороться с отрицательными страстями — добродетель и порок выбираются человеком добровольно.

Стоики считали, что добро и зло не существуют друг без друга. Само зло не есть что-то безусловно плохое. Зло укрепляет дух и жизнестойкость человека; испытывающий чувство злости сам должен его и преодолевать. Зло — необходимое условие совершенствования личности. Оно неприятно, но полезно.

Мудрый человек не должен допускать страстей, возмущающих покой души. Наши страдания всегда проистекают из несоответствия между нашими желаниями и ходом вещей в мире. Что-то из этих двух аспектов нужно изменить, чтобы привести их в соответствие. Поскольку ход вещей не находится в нашей власти, то нужно приспособить наши желания к ходу вещей во внешнем мире.

Человек должен быть независим от внешних, жизненных условий, в нем должны господствовать те человеческие способности, которые отличают его от животных, — разум и рассудительность.

Идеалом стоика становится покой (**атараксия**) или по крайней мере безучастное терпение (**анатейя**). Свободы можно добиться не путем исполнения желаний, а отречением от них. Счастье мудрого «состоит в том, что он не желает никакого счастья».

Во II в. до н. э. стоицизм приходит в Рим и становится даже более популярным, чем скептицизм и эпикуреизм. Его видными представителями были **Сенека (2-65 гг. н. э.)**, **Эпиктет (50-138 гг. н. э.)**, **Марк Аврелий (121-180 гг. н. э.)**.

Римские стоики продолжили и внесли некоторые новые мотивы в общую концепцию стоицизма. Первым видным представителем римских стоиков был **Луций Анней Сенека** (он родился на рубеже эпох; осужденный Нероном на смерть, покончил жизнь самоубийством в 65 г. н. э.).

Сенека советует сохранять телесные блага, но как нечто преходящее, и не преклоняться пред вещами. «Пусть все эти вещи служат, а не властвуют, только в этом случае они полезны духу. Пусть не развращают и не преодолевают человека внешние предметы, пусть восхищается он только собой, отважный в душе, готовый к счастью и несчастью, строитель собственной жизни... Такой человек будет тихим и успокоенным и в своих делах ласковым и великим».

Счастье человека состоит в его отношении к событиям. В жизни мира ничего изменить нельзя, но нужно стоически выдерживать удары судьбы. «Изменить такой порядок мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа». «Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным». «Мы не

Девиз стоиков: «Приучай себя переносить случайные жизненные невзгоды и обходиться без столь же излишних наслаждений».



можем изменить строя вещей. Пусть человек считает, что все случившееся так и должно было случиться, мужественно перенося удары судьбы». Счастье человека находится внутри него и не зависит от внешнего хода событий. «Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что нам судьба приносит».

Сенека говорит о совести как духовной силе и моральной основе человека. Совесть — осмысление добра и зла. От совести никто не может убежать; преступник может уйти от преследований закона, но не от совести.

Сенека вводит новый аспект в понимание морального действия — моральное действие определяется не только знанием, как считали многие, но и волеием, как самостоятельной способностью души.

Жизнь в согласии с природой, считает Сенека, означает и жизнь в обществе. Сенека говорит о необходимости любви, взаимопомощи между людьми. Сама природа вкладывает в нас чувство любви, делает нас братьями. «Она заставляет нас быть готовыми оказывать помощь и делать добро. Сохраним же в сердцах и на устах слова: "Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо". Будем же всегда помнить, что мы рождены для общества, а наше общество — это что каменный свод, который только потому не падает, что камни, опираясь один на другой, поддерживают друг друга, а они, в свою очередь, крепко держат свод».

Сенека призывает беречь время. «Отвоюй себя для себя самого, береги время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всего — по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни мы тратим на дурные дела, немалую — на безделья и всю жизнь — не на те дела, что нужно».

Эпикутет говорил о том, что все существующее разделяется на две части: то, что в нашей власти (мнения, желания), и то, что не в нашей власти, не зависит от нашей активности (тело, родственники, собственность и т. д.). Нельзя одновременно иметь и то и другое, принимая одно, человек утрачивает другое. Тот, кто выбирает второе — физические блага, тело и все, что оно вожделеет, теряет свою свободу, становясь рабом того, что он выбрал.

Выбирающий первое создает жизнь по своему собственному проекту, достигая духовного единства с самим собой и покоя.

Эпикутет говорил: «Нет такого крепкого и здорового тела, которое никогда не болело бы; нет таких богатств, которые не пропадали бы; нет такой власти, под которую не подкапывались бы. Все это тленно, и человек, положивший жизнь свою во всем этом, всегда будет беспокоиться, бояться, огорчаться и страдать. Он никогда не достигнет того, чего желает, и впадет в то самое, чего хочет избежать. Одна только душа человеческая безопаснее всякой неприступной крепости. Почему же мы всячески стараемся ослабить эту нашу единственную твердыню? Почему занимаемся такими вещами, которые не могут доставить нам душевной радости, а не заботимся о том, что одно только и может дать покой нашей душе? Мы все забываем, что если совесть наша чиста, то никто не может нам повредить и что только от нашего неразумения и желания обладать внешними пустяками происходят всякие ссоры и вражды».

Эпикутет видел важность познания в том, что человек в соответствии с природой может правильно построить свою жизнь. От природы человек получил «самые лучшие» духовные способности: разумение, мужество, смирение. А с ними — какое мне дело до того, что может со мной случиться? Кто может рассердить или смутить меня? Ничего не может быть в тягость мне, и я ни о чем внешнем не стану ни сожалеть, ни сокрушаться».

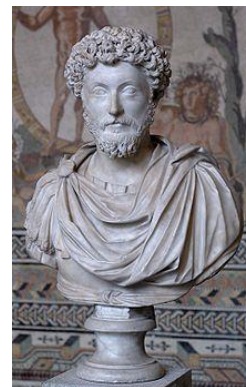
Марк Аврелий полагал, что в человеке сосуществуют три начала: тело (плоть), душа (пневма) и интеллект (нус). Интеллект — гегемон, именно он есть наше подлинное Я. Интеллект — неиссякаемый источник энергии, необходимый для достойной человека жизни. Как же, по мнению Марка Аврелия, нужно жить?



Не желай, чтобы все происходило, как ты хочешь, но желай, чтобы все происходило, как происходит, и будет тебе хорошо в жизни.

Эпикутет

Жить нужно со спокойствием и безразличием к происходящему в мире. Марк Аврелий обращает особое внимание на бренность всего мирского, монотонность жизни. «Вообще следует смотреть на все человеческое как на мимолетное и кратковечное — то, что было вчера еще в зародыше, завтра уже мумия или прах. Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая олива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее дереву».



Во власти человека — его мысли. Ничто не может против воли человека сделать что-нибудь с его нусом. «Там, внутри, источник добра, который способен бить, не иссякая». «Живи безропотно в ничем не омрачаемом веселье духа, если даже все люди осыпают тебя всевозможными упреками, а дикие звери терзают бессильные члены твоего телесного покрова. Что, в самом деле, может помешать душе сохранить, несмотря на все это, свой внутренний мир, истинное суждение обо всем окружающем и готовность использовать выпадающее ей на долю». В любой момент человек может уйти от внешнего в самого себя. «Ведь самое тихое и безмятежное место, куда человек может удалиться, — это его душа».

Существуют нравственные ценности, к которым нужно стремиться, — справедливость, истина, благоразумие и т. д.; также нужно избегать безрассудства, обмана, лицемерия. Нужно любить ближнего и «благодарить богов из самых сердечных глубин».

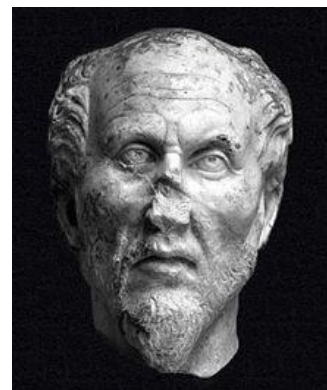
Марк Аврелий призывает безропотно ждать смерти «как простого разложения трех элементов, из которых слагается каждое живое существо». Он говорил: «Я должен умереть. Но должен ли я умереть, стеной?.. Я должен подвергнуться изгнанию. Может ли кто при этом помешать идти туда с улыбкой, полному смелости и спокойствия?»

Этика стоиков ориентирует человека на развитие способности переносить страдания, несчастья, несправедливость и т. д., предвидя их неизбежность. Это этическое учение ориентировано индивидуалистически.

Неоплатонизм

В III в. н. э. возникает последняя крупная философская система античности — неоплатонизм. Основателем ее был **Аммоний Саккас (175-242)**, а наиболее значительным представителем — **Плотин (205-270)**. В 244 г. Плотин открыл в Риме свою школу.

Плотин говорил о том, что любое существо остается собой благодаря своему единству с другим. Формы единства разнообразны, но все они подчинены некому высшему принципу единства, которое называется **Единым**. Единое бесконечно, оно первично по отношению ко многому. Единое невыразимо в обычных понятиях, к нему нельзя приложить никакое понятие из области конечного; «единственное выражение — "по ту сторону всего" — отвечает истинному смыслу».



Единое абсолютно, оно «не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается». «Единое держит само себя». Это «самопродуцирующая активность», «благо, которое само себя творит». Оно таково, каким хотело бы быть: «Его воля и его бытие совпадают, чем быть хотело, то и есть».

Единое — причина всего. Единое порождает все остальное, причем ничего не утрачивая в себе. В «**Энеадах**» Плотина рисуется образ света, исходящего из Единого. «Существует то, что можно было бы назвать центром: вокруг него некая окружность, отражающая сияние, исходящее из центра; вокруг них (центра и окружности) другая окружность: свет от света!» Наряду с образом света используются другие образы: огня, отдающего тепло, неиссякающего родника, из которого истекают реки, дерева жизни, корни которого питают весь мир, и т. д.

Первое, что произошло от Единого, — это **Ум (Нус)**, Дух. Если Единое — «потенция всех вещей», то Нус — это мышление, жизнь, интеллигибельный космос, мир чистой красоты.

Идущий от Единого свет через Нус идет к **Душе**. Душа существует уже во времени. Она является связующим звеном между сверхчувственным и чувственным мирами. Душа, оставаясь

бестелесной, порождает телесное. Специфическая при рода Души выражается в упорядочении, в поддержании и управлении всем чувственным. «Пока Душа взирает на то, что было до нее, она мыслит; когда она взирает на саму себя, она хранит себя; по отношению же к тому, что после нее, душа несет порядок, поддерживая и направляя».

Душа полагает природу. Природа, с одной стороны, является низшей, затемненной частью мировой Души, а с другой — порождением материи. Сама материя - угасание света; это нечто, которое почти ничто. Материя противостоит Единому как зло противостоит благу. Материи дается форма, которая освещает материю и создает природу.

Человек предсуществует в состоянии чистой души. «Прежде нашего рождения мы обитали свыше; мы были людьми, индивидуально определенными... чистыми душами». Существуют разные типы людей. Обыденный человек погружен во внешнее, вещное бытие. Для него материальное выше идеального, тело для него важнее души. Плотин говорит, что тело — источник зла на земле. «Люди, когда у них перестает хватать силы для мысли, начинают заниматься тенью мысли — практикой». Говорили, что Плотин вообще стыдился того, что имеет тело.

Другой, возвышенный человек переносит центр тяжести своего бытия с телесного на душевное. Он обращается в глубины своей души и находит там истину.

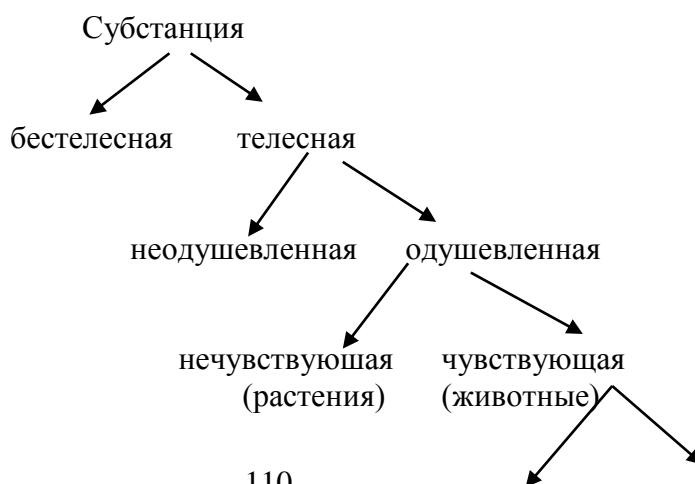
Свобода души выражается во влечении к Благу, душа стремится к тому, чтобы достичь божественного, возвратиться к Абсолюту. Существуют разные пути возврата: путь добродетели (делать добро), платоновской эротики, путь диалектики и путь «опрошения», аскезы, «экстаза» (этот путь у Плотина — главный). В принципе, нужно погрузиться в созерцание Единого. «Сбрось с себя все». «Ты возрасти себя самого, выбросив все прочее: и тебе станет явным после такого отказа "Все"». Объединение с Единым Плотин называет «экстазом». Единое доступно человеку, когда он находится в состоянии «отторжения» мысли, чистого созерцания, мистического экстаза.

Итак, не только Единое нисходит во многое, но и многое стремится к Единому, Благу. Многое стремится стать Единым. Наиболее осознанным это стремление является у человека.

Порфирий (232/233-301) видит цель философии в спасении души. Он говорит, что в движении

души к совершенству есть четыре ступени. На первой, низшей, стихийные душевные аффекты сводятся к золотой середине. На второй — душа достигает бесстрастия. На третьей происходит эпизодическое обращение к богу. На четвертой происходит постоянное обращение к богу на основе победившего в душе разума. Если же душа не устремлена к богу, она становится обиталищем для демонов.

Большую роль в последующей философии сыграло «Введение» Порфирия к работе «Категории» Аристотеля. Порфирий рассматривает проблему общего и видового (что в последующей схоластике инициировало возникновение реализма и номинализма), различия признаков предметов, отношений и т. д. Он дает классический пример дихотомического деления («Дерево Порфирия»):



23. В чем заключается концепция материи—формы у Аристотеля?
24. Какие виды причин указывает Аристотель?
25. В чем видит Аристотель роль бога?
26. Какая категория является центральной в этике Аристотеля?
27. Какие формы государства Аристотель считает правильными и неправильными?
28. В чем киники видели счастье человека?
29. На каком основании скептики призывали к воздержанию от категорических суждений?
30. Что нового вносит Эпикур в атомистическую концепцию?
31. Как Эпикур относится к удовольствиям и страданиям, какой образ жизни пропагандирует?
32. Что имели в виду стоики, призывая жить в согласии с природой?
33. Что такое «Единое» у неоплатоников?

Глава 4. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Возникновение и распространение христианства. Христианское вероучение. Формирование христианской философии. Метод аллегорического толкования. Апологетика. Ереси. Классическая патристика. Августин. Христианская философия раннего Средневековья. Схоластика и мистика. Реализм и номинализм. Арабская философия. Ибн-Сина. Ибн-Рушд. Еврейская философия. Каббала. Маймонид. Схоластика и мистика позднего Средневековья. Фома Аквинский. Номинализм.

Формирование христианской философии

Христианство выступило на историческую арену во второй половине I в. н. э. Учение, созданное на периферии огромной Римской империи, становится государственной религией этой империи в IV в. н. э.

Чем объясняется успешное распространение христианства? Одной из причин было то, что христианство предложило монотеизм — веру в единого и всемогущего Бога. В этот период уже стал очевидным кризис политеизма. Дело в том, что в пределах Римской империи развивались контакты между различными народами. Торговцы и воины, попадая в разные страны, сталкивались с верой в разных богов, вследствие чего возникали сомнения в истинности своих богов — ведь жители других стран поклоняются другим богам, а живут не хуже. Появляется стремление к признанию какого-то единого, общего Бога. Под влиянием античной философии также возникает представление о Боге-Логосе, мировом разуме, управляющем космосом.

В прежних религиях был слабо развит моральный аспект. Каким будет божественное воздаяние людям за совершенное ими добро и зло? Христианство предложило учение о неизбежном наступлении дня Страшного суда и воздаяния за добро и зло. Праведникам оно обещало «спасение души», т. е. вечную и блаженную жизнь в Царстве Небесном, в раю, а грешникам — вечные мучения в аду. При этом у бедных и страдающих в земной жизни было больше шансов попасть в рай, чем у богатых.

Христианство предложило новое понимание Бога. Обратимся к Ветхому завету. Бог за грех Адама и Евы наказал все их потомство, в частности обрек всех женщин на то, чтобы рожать в муках. Во время Всемирного потопа Бог уничтожил за грехи всех людей, кроме семьи праведника Ноя. Этот Бог не был добрым. Христианство предложило новое учение о добром и милосердном Боге, который послал своего Сына для того, чтобы тот ценой своих страданий и мучительной смерти искупил грехи всего человечества. У всех людей есть возможность спасения и вечной жизни в раю; для этого нужно искренне раскаяться в прошлых грехах.

Христианство привлекало людей своеобразной демократичностью, наднациональностью. Оно обращало свою проповедь ко всем без различия, утверждало равенство всех людей перед Богом. Апостол Павел заявил: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, ни варвара, ни скифа, ни раба, ни свободного, но все и во всем Христос».

Сначала власти преследовали христиан. Но апостолы нашли возможность сближения христиан с правителями. Петр призывал: «Будьте покорны всякому человеческому начальству».

Слова Христа: «Отдавайте кесарю кесарево» трактовались как повеление исполнять гражданский долг. После того как в 306 г. Собор епископов принял решение об отлучении от церкви христиан, которые уклонялись от службы в римской армии, император Констанций Хлор стал называть христиан лучшими подданными.

Власти осознали важность двух моментов:

- 1) многонациональной империи необходима единая наднациональная религия;
- 2) христианство уже не представляет социальной опасности, оно способно быть защитником существующего строя.

Постепенно сложилась Церковь — организация христиан. В 313 г. император Константин подписал Миланский эдикт, который санкционировал свободу христианского вероисповедания и культа. Преследования христиан прекратились. А в 390 г. были запрещены языческие культы и разрушены языческие храмы. Христианство стало государственной религией Римской империи. Оно пережило разгром империи, стало духовной основой новой европейской цивилизации.

В христианский канон вошли еврейский Ветхий завет и Новый завет. Из множества разнообразных учений, повествований о Христе и его учениках, имевшихся в отдельных христианских общинах, было отобрано небольшое количество произведений, составивших канон Нового Завета. Ветхий и Новый заветы вместе образовали Библию.

В последующем на соборах была определена христианская догматика. На Первом Вселенском соборе в Никее в 325 году был составлен Никейский Символ веры. В 381 году он был расширен и дополнен Вторым Вселенским собором в Константинополе, после чего стал называться Никео-Константинопольским (Царьградским) Символом веры. Он включал в себя следующие 12 членов (догматов):

1. Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого,
2. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рождённого от Отца прежде всех веков, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рождённого, не созданного, одного существа со Отцем, через Которого всё сотворено,
3. для нас людей и для нашего спасения сошедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком,
4. распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребённого,
5. воскресшего в третий день согласно с Писаниями (пророческими),
6. восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца,
7. и опять имеющего придти со славою судить живых и мёртвых, Царству Которого не будет конца.
8. И в Святого Духа, Господа, дающего жизнь, исходящего от Отца, поклоняемого и прославляемого равночестно с Отцем и Сыном, говорившего чрез пророков.
9. И во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь.
10. Исповедую единое крещение во оставление грехов.
11. Ожидаю воскресения мёртвых
12. и жизни будущего века. Аминь.

Тогда же на Константинопольском соборе (381 г.) было принято учение о трехипостасном божестве — о едином Боге, являющемся в трех самостоятельных и во всем равных *ипостасях*: Боге Отце, Боге Сыне и Боге Духе Святом.

На соборе в Эфесе (449 г.) под влиянием александрийского патриарха Диоскора было принято так называемое *монофизитство* — учение о том, что природа Христа является только божественной, а не богочеловеческой.

Но в 451 г. на IV Вселенском (Халкедонском) соборе монофизитство было осуждено как ересь. Было принято положение о двухприродной — одновременно и божественной, и человеческой — сущности Иисуса Христа. Однако монофизиты отказались подчиниться постановлению Собора и образовали отдельную церковь.

Впоследствии были приняты следующие догматы:

- ♦ о воскресении Иисуса Христа: Христос воскрес не только душой, но и телом «вознесся на небо»;

- ◆ догмат искупления: Иисус Христос своей мучительной смертью искупил грехи человеческие (восходящие к первородному греху Адама и Евы);
- ◆ почитание святых, людей, особенно угодивших Богу и потому приближенных им к Себе. Они могут помогать обычным смертным, совершать чудеса;
- ◆ культ Богородицы;
- ◆ догмат о почитании икон.

По мере формирования христианского вероучения складывается христианская философия. Основоположники христианской философской мысли был: как правило, «отцами» и «учителями» христианской церкви, поэтому первый период христианской философии (до VI в.) называют эпохой «патристики» (от лат. *patres* — отцы). Наибольшей известностью пользовались труды так называемых апостольских отцов (Варнава, Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский, Герма); они считались либо прямыми учениками апостолов, либо учениками их учеников.

Специфика христианской философии заключается прежде всего в ее сопряженности с религиозной идеологией, основанной на принципах Откровения и монотеизма. В этот период формируется основная проблематика христианской философии: Бог и его существо, Христос как Логос и посредник между Богом миром, человек и его отношение к Богу, мир и его устройство, история и ее цель. Рассматривается проблема соотношения философии и теологии.

Христианская философия начиналась с идеи о том, что для достижения истин нужно уяснить смысл библейских сказаний. Этот смысл скрыт в тексте Библии. Задача философа — расшифровать, раскрыть и разъяснить священные письмена. Содержание Библии следует перевести с языка образов на язык фило-софских понятий, используя методы *экзегетики*. Для этого используется метод аллегорического толкования, который предложил иудейско-эллинистический философ Филон Александрийский (посл. четв. I в. до н. э. — сер. I в. н. э.).

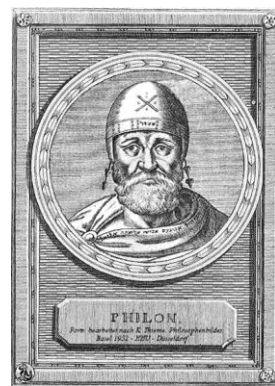
Филон видит в Ветхом завете Откровение Божие, в котором «пророк» является лишь орудием вошедшего в него Духа; пророк ничего не говорит от себя, но Бог говорит нем. Поэтому текст Писания проникнут Духом. Наряду прямым и буквальным смыслом, составляющим как бы тело Писания, оно имеет сокровенный духовный смысл, и его следует понимать «духовно», т. е. иносказательно, аллегорически. При этом внутренний скрытый смысл библейских сказаний приоткрывается только избранным, наделенным божественной благодатью.

В работах «Премудрость», «Аллегорический комментарий к Пятикнижию» Филон применяет метод аллегорического истолкования. Приведем некоторые примеры. Облако, следовавшее за Израилем в пустыне, символизирует собою премудрость, манна небесная — символ Логоса. Осел означает «бессловесную природу», тигр — страсть, верблюд, сохраняющий в себе воду, — память, овца ввиду своей кротости, символизирует наш разум, коза — стремление к правде и т. д. Двойной смысл имеют праздники. Так, Пасха, с одной стороны, отмечает освобождение от египетского плена, а с другой — знаменует освобождение души от страстей. История творения, грехопадения, потопа и др. по своему духовному смыслу являются нравственной историей души человека.

Филон говорит, что сущность Бога не может быть выражена никаким словом; Бог превышает всякую мысль или образ, понятие или определение. Все, что говорится о нем, — лишь иносказание. Если в Писании Богу присваиваются какие-то качества, то лишь потому, что оно приспособляется к немощи нашего разума.

Но Божество — это не какая-то бессодержательная абстракция. Филон видит его как вечную полноту бытия, имеющую атрибуты благодати,

Экзегэтика, экзегэза (др.-греч. ἐξηγητικά, от ἐξήγησις, «истолкование, изложение») — учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнён вследствие их давности или недостаточной сохранности источников. По экзегетике понимание достигается грамматическим исследованием языка, изучением исторических реалий и вскрытием намёков, смысл которых со временем сделался непонятным. Применительно к Библии экзегетика означает выяснение тройкого смысла текста: чувственно-буквального, отвлечённо-нравоучительного и идеально-мистического.



всемогушества, праведности, бесконечного ведения. Бог — творец мира (он творит его из какой-то хаотической материи), его животворящий Дух, правящий миром Разум.

До создания физического мира Бог создал мир идей, и этот «интелли-гибельный космос есть не что иное, как Логос Бога, актуально формирующий мир». Филон дает ряд характеристик Логоса. Логос — разум Бога, совокупность его совершенств. Логос — посредник между абсолютным существом Бога и миром. Бог посредством Логоса творит мир и вносит в него разумность. В Логосе заложен источник потенциалов. Филон указывает на две основные из них: **творящая потенция** (которой Создатель творит мир) и **потенция правящая** (при ее помощи Он управляет созданным им миром). Создавая мир, Бог «вызывает к бытию несуществующее, соделывая стройное из нестройного, качество из бескачественного, сходство из несходного». Бог создает мир из хаоса своей мудростью, благодатью и правдой; Бог вносит в него свет и разум, закон и порядок; мир, сам по себе бранный и разрушимый, держится и сохраняется Богом. Добро — цель и норма творения. Логос — мировой порядок, красота и гармония; он приводит все разнообразие вещей к единству. В последующем, в христианской философии, Логос отождествлен с Христом.

В человеке есть тело, душа (интеллект) и Дух, нисходящий от Бога. Бог — источник всей деятельной души. Без Него мы не могли бы ничего чувствовать, ничего познавать. В человеке есть подобие Логоса, творческого разума Бога. Утверждая это, Филон, однако, говорит о том, что существует зло. Бог не может быть его причиной, причина зла коренится в свободной воле нашего духа.

Филон призывает жить «сообразно Богу», освобождаться от противоразумных страстей, идущих от тела. Человек возвышается к совершенству путем надежды и покаяния. Тело — темница духа, от которой освобождает смерть и аскетическое самоумерщвление плоти. Филон верит в загробную жизнь и возмездие.

Отметим следующий интересный момент: Филон был убежден, что все, что есть хорошего в греческой философии, было раньше высказано в Писании, хотя в иносказательной форме.

Ранний этап патристики получил название **апологетики**. Апологии — сочинения, ставящие своей целью, с одной стороны, защиту и оправдание деятельности первых христиан, а с другой — выработку единой христианской позиции по основным мировоззренческим принципам. Очень важно было защитить христианство от языческой критики. В этом плане авторы апологий старались доказать, что языческие представления более нелепы и предосудительны, чем христианство в глазах его оппонентов; что античная философия утонула в противоречиях и неспособна дать истину; что лучшие умы античности (Гераклит, Сократ, Платон, стоики) двигались по направлению к христианству; что христианство — единственно истинная и пригодная для всех философия. Остановимся на взглядах некоторых апологетов.

Маринам Аристид утверждает приоритет веры над разумом, идею монотеизма, идею творения мира «из ничего», взгляд на мировой порядок как на произведение божественного разума.

Юстин не отрицает за языческой (греческой) философией права называться мудростью, но это мудрость низшего порядка по сравнению с мудростью христианства. Юстин использует некоторые взгляды стоиков, платоников, находя в них идеи, сходные с христианским учением.

Татиан выступает резко против античной философии, упрекая ее в безнравственности, претензии на истину.

Афинагор приводит доказательство в защиту монотеизма: понятие Бога предполагает, что Бог есть существо беспредельное и всеохватывающее, следовательно, Он один. Допущение существования нескольких богов означало бы ограничение каждого из них, что противоречит самому понятию Бога. Афинагор одним из первых считает нужным дополнить веру разумом, принцип Откровения — принципом доказательства. Он вводит специальный термин — «доказательные основания нашей веры».

Теофил (конец II в.) утверждает, что мудрость языческих философов была ложной мудростью, потому что не опиралась на надежные предпосылки истинной веры. Он говорит, что всякое знание должно начинаться с веры. Какой земледелец сможет получить урожай, если прежде не доверит земле семена? Кто отважится переплыть море, если прежде не доверится

кораблю и кормчему? Какой больной сможет излечиться, если он вначале не доверится врачу? Но если земледелец верит земле, мореплаватель — кораблю, больной — врачу, то почему же человек не хочет довериться Богу?

А откуда мы знаем о Боге? «Как земного царя не все видят, но все знают по его законам, указам, армиям и изображениям, так и ты, если хочешь знать Бога, узнавай его из его дел». В сочинении «К Автолику» Теофил так отвечает на просьбу Автолика показать ему Бога христиан: «Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога». Это означало: скажи, каков ты есть, тогда я скажу, какого Бога ты можешь узреть. «Человек должен иметь душу чистую, как незапятнанное зеркало. Если ржа под-портила зеркало, невозможно увидеть правильное отражение лица. Аналогично, если человек грешен, не видать ему Бога».

Тит Флавий Климент Александрийский (ок. 150-215 гг. н. э.) стал христианином уже в зрелом возрасте. Около 200 г. он становится главой христианской школы в Александрии. Климент стремился превратить христианское учение в упорядоченную систему знаний.

Климент обстоятельно рассматривает проблему соотношения веры и разума, теологии и философии. Он выступает против пренебрежительного отношения к философии. Философия есть «бесценное сокровище, обретению которого мы должны посвящать все свои силы». «Не всем дано быть философами, но кто имеет этот дар, тот не должен пренебрегать им». Но нужно отличать истинную философию от ложной, т. е. от софистики. «Истинная философия есть знание предметов божественных и человеческих, есть наука, доставляющая нам понятие о наших отношениях к Богу и миру, указывающая нам средства к достижению мудрости и добродетели». Истинная философия — христианская — одна, но пути к ней многообразны. Здесь и путь Ветхого завета и «эллинская философия» (при этом Климент считает, что греки заимствовали часть своих учений из Ветхого завета).



Климент утверждает тезис о гармонии веры и разума. С помощью аллегорического метода разум проясняет содержание веры. Философия необходима для того, чтобы перейти от веры к истинному знанию. Климент утверждает абсолютную ценность теологии: философия служит подготовкой к ней, она — *«служанка теологии»*. Но, с другой стороны, философия — госпожа других наук: геометрии, астрономии, музыки и т. д.

Климент показывает сложность понятия веры. С одной стороны, существует религиозная вера. В этом аспекте христианские философы рассматривают веру как особый, сверхъестественный познавательный феномен. С другой стороны, вера вообще является неотъемлемой частью познавательной деятельности.

В любом знании есть элемент веры; вера и знание неразрывно связаны. Рассмотрим, например, доказательство. Если бы все посылки доказательства необходимо было доказать, то мы ушли бы в бесконечность (доказательство суждения *A* путем суждения *B*, *B* — путем суждения *C* и т. д.). Чтобы этого не произошло, человек, рассуждающий логически, какие-то факты принимает на веру. Некоторые посылки доказательства основаны на вере. Таким образом, без веры нет знания.

Вера психологически первична по отношению к рациональному познанию. Всякий, ищущий истину, должен верить, что она есть. «Если не уверуете, то не уразумете. Познание, посредствуемое верой, — наидостовернейшее».

Но и одна вера без знания подобна фундаменту без строения. Поэтому вера и знание едины. Лишь согласие веры и знания делает христианина сознательным. Философия — союзница веры, философия укрепляет бастион веры.

Климент говорит, что Бог выше всего сущего; он бесконечен, безвиден, неопределяем. Познается Бог лишь в Сыне — Логосе, который есть сила и мудрость Отца, существует от века и не тварен. Логос — посредник между Богом и миром, закон и разум всего сущего. Климент

«Иисус, прежде чем явиться во плоти для спасения людей, подготовил весь христианский мир к этому спасению, дав иудеям закон, а эллинам — фило-софию. Философия сама по себе не влияет губительно на человеческую жизнь, как некоторые клеветают на нее, напротив, мы открываем в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем нашу веру».

Климент Александрийский

выделяет в Логосе три аспекта: он — креативное начало мира, начало мудрости и начало спасения. Из Логоса все происходит и в него все возвращается.

Высшая ступень богопознания должна сопровождаться нравственным совершенством. Человеку дана свобода воли, и она должна быть направлена на исполнение человеком божественных законов. «Долг человека — повиноваться Богу». «Божественное обетование осуществится только через действия человека».

Мысль Климента о спасении на основании дел была продолжена его последователями. Так, **Максим Исповедник (580-662 гг. н. э.)** говорил о том, что одной веры для спасения недостаточно; спасения может достигнуть только тот, кто подкрепляет веру праведными делами.

Ориген Александрийский (185-254 гг. н. э.) возглавлял христианскую школу в Александрии с 203 г. В 231 г. христианская церковь осудила его как еретика. После этого он переехал в Кесарию, где преподавал в христианской школе. Во время усиления репрессий против христиан он был заключен в тюрьму, подвергнут пыткам и вскоре скончался.

Ориген считал, что правильно понятая Библия не мешает здоровой философии, а правильно примененная философия не вредит Библии. Писание — свод всей мировой мудрости, но нужно уметь правильно истолковывать его содержание. Философское образование Ориген считал необходимым вспомогательным средством для постижения смысла христианского учения.

Ориген утверждал, что «в Священном писании заключено внутри нечто иное, кроме того, что представляется с первого взгляда» («О началах»). Но раскрыть его глубокий смысл нелегко. «Если кто спросит нас, например, о дочерях Лота, незаконно вступивших в связь с (своим) отцом, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, или о двух рабынях, родивших ему множество сыновей, то, что можно ответить на это, кроме того, что это — некоторые тайны и образы духовных вещей, хотя мы и не знаем, каких именно вещей». Однако мудрые все же приближаются к пониманию этого.

Основная тема учения Оригена — тема Бога. Бог в своем существе непостижим. «Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем». Бог невидим; быть видимыми — свойство тел, а Бог — не тело, а ум. Человеческий ум сроден Богу; в противном случае он не мог бы вообще ничего знать о Боге.

Бог — единственное самодостаточное бытие. Бог Отец творит мир и заботится о нем через своего Сына, который есть Христос и Логос (Премудрость, Слово). Бог Сын — образ невидимого Бога как своего первообраза, а Сын, в свою очередь, первообраз для людей. Ориген считал, что лица Троицы не равны. Бог Отец определяет существование Бога Сына — Логоса. Бог Сын определяет разумное существование людей. Святой Дух определяет нравственное совершенствование в человеке.

Ориген утверждает сотворенность материального мира «из ничего». Мир и его предметы сотворены по образу и подобию невидимого духовного мира. Духовный мир сложен. Кроме Бога Отца, Сына и Святого Духа имеются различные духовные «чины и должности»: «престолы», «господства», «начальства», «власти» и т. д., а также «дьявол», «ангелы дьявола», «князь мира сего», «духи злобы», «нечистые демоны». «Сатана был некогда на небе и имел место между святыми... и только потом совершил измену и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах».

Сотворив материю, Бог вложил в нее четыре качества: теплоту, холод, сухость, влажность; затем из материи Бог создал тела. Мир одушевлен. «Совершенно ясно, что... движение тела не может совершаться без души». Бог дал заповеди о порядке, движении тел, например звезд. Мир целостен: «Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как бы некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божиим».

Бог властвует над миром. Действия Бога Отца простираются на все, Сына — на разумные существа, а Святого Духа — на тех, кто «ходят путями Иисуса Христа, т. е. живут в добрых делах и пребывают в Боге». «Существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Сына, святость же от Святого Духа».



В трактовке Логоса (Христа) Ориген не был до конца последователен; именно поэтому впоследствии его учение о Логосе было включено в число еретических учений.

Души людей созданы Богом и по своей природе бестелесны. В разумных существах души тесно связаны с материей. Душа характеризуется как чувственная и подвижная, обладающая свободой воли, способная к добру и злу. Но отсюда вовсе не следует, что зло обязательно. «Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба, как думают некоторые». «Внешние воздействия — не в нашей власти, но хорошо или дурно пользоваться внешними воздействиями — это в нашей власти, так как присущий нам разум рассматривает и решает, как должно пользоваться ими». Ориген утверждает, что, дав человеку свободу воли, Бог при этом искусно направляет различные движения воли «к гармонии и пользе единого мира». Свобода воли и божественное мироустройство не противоречат друг другу. «Мы не должны думать, что находящееся в нашей воле может совершаться без помощи Божией, с другой же стороны, мы не должны думать, что находящееся в руке Божией может совершаться без нашей деятельности, усердия и расположения».

Ориген возражает тем, кто говорит о бесконечности мира. Бог сотворил конечное число существ. Мотивируется это тем, что Бог не смог бы познать бесконечное, а тем самым и управлять им. «Не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания, и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе — непознаваемо».

Ориген говорит о конечности мира в пространстве и во времени. Большинство христиан верят в начало и конец мира, и применительно к нашему миру они правы. Этот мир сотворен во времени и в определенное время будет уничтожен. «Но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры». И эти миры не тождественны. «По моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же порядке, с теми же самыми рожденьями, смертями и действиями». После конца этого мира каждый получит по заслугам. Ориген утверждает идею воскресения, причем он говорит о воскресении тела и соединения с ним души. Ориген говорит о всеобщем спасении, просветлении и соединении с Богом всех, включая дьявола (*Апокатасис*).

После Климента и Оригена на греческом Востоке примерно 100 лет не появлялось крупных христианских мыслителей. На Западе одним из самых значительных апологетов был **Квинт Септимий Тертуллиан (160-220 гг. н. э.)**.

Все философские школы, с точки зрения Тертуллиана, чужды христианству. Философы — патриархи еретиков.

Тертуллиан утверждает, что христианская вера содержит в себе истину в готовом виде и не нуждается в доказательстве или проверке.

Споры о скрытом смысле Библии Тертуллиан считал бесполезным мудрствованием. Достаточно буквального понимания, если даже оно противоречит правилам логики. Если что-то кажется человеку непостижимым и невозможным, тем больше оснований верить в божественное происхождение мира и трансцендентную истинность. Такова подоплека известного изречения: «Сын Божий был распят: нет во мне стыда, ибо это постыдно. Божий Сын мертв: это правдоподобно, ибо нелепо. И был погребен и восстал из гроба: это определено, ибо невероятно». Позднее Тертуллиану приписали тезис: «*Credo quia absurdum est*» («Верую, ибо абсурдно»). Эта фраза довольно точно передает его мировоззрение.

Однако Тертуллиан отрекался не от разума вообще, а лишь от элитарного интеллектуализма. Он высоко оценивал природный разум, естественный здравый смысл. Душе человека прирождены основные христианские истины, так как она есть творение и образ Бога. Чем более душа естественна, чем ближе она к природе, тем более она расположена к принятию христианской веры. Именно поэтому, говорит Тертуллиан, Христос избрал для своей проповеди не философов (философская культура мешает прийти к Богу), а простых рыбаков. «Я не взываю к душе, в школе взращенной и в библиотеках напитанной... К ответу взываю тебя, душа простая и грубая».



Тертуллиан выдвигает идею о непогрешимости церковного авторитета. Церковь имеет преимущественное право на истину, поскольку она — историческая преемница и непосредственная наследница ее святых основателей — апостолов, а через них и самого Христа. На этой основе позднее был сформулирован католический догмат о главенстве и непогрешимости римского первосвященника, который якобы наследует престол первого апостола — Петра.

«Мы не нуждаемся ни в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия. У нас есть Библия, нам не нужна никакая другая книга».

Квинт Септимий Тертуллиан

Тертуллиан разделяет общество на два лагеря: «лагерь дьявола» и «лагерь Бога» (светское и церковное). Первый предпочитает исключительно земные, преходящие и иллюзорные ценности. Второй имеет своими ценностями непреходящие духовные ценности. Между этими мирами не может быть ничего общего. «Позволительно сосуществовать с язычниками, но разделять с ними общие нравы — недопустимо». Христианин — странник в этом мире; все его надежды устремлены в потустороннее будущее.

Ереси: гностицизм, манихейство, арианство. В процессе формирования христианства появились ереси. Одной из первых был **гностицизм** (II в.). Гностики Василид, Исидор, Гераклион, Кариократ, Валентин и другие отстаивали полную независимость христианства от иудаизма, отбросили Ветхий Завет. В то время канонического текста Нового Завета еще не существовало. Гностики сочиняли сакральные книги, опираясь на устную христианскую традицию, разрозненные записи периода древнейшего христианства, религиозные представления восточных народов, идеи платонизма и стоицизма.

Гностики говорили, что идет постоянная борьба света и тьмы, добра и зла. Этот мир, материя, лежит во зле, он создан не Богом, а злонамеренным Демидургом. В этом мире мы находимся «в изгнании», наша «родина» — мир иной. Гностики разделили людей на три вида: «пневматические» (в них преобладает Дух), «психические» (преобладает душа), и «гилистические» (преобладает материя). Последние осуждены на смерть, первые определены к спасению. Вторые могут спастись, если последуют указаниям первых, обладающих «гносисом». Гносис понимался как некое высшее знание, результат особой формы мистического познания, связанного с самоуглублением. Фундаментальные состояния такого знания — печаль и тревога. Утверждалось, что тот, кто владеет гносисом, способен познать Бога. Гностики проповедовали аскетическое возвышение духа над плотью, освобождение человека от греховных вожделений. Лишь на этом пути человек может вернуться на «родину».

Полемизируя с гностиками, Климент настаивал на том, что для спасения достаточно простой христианской веры, а не обладания высшим знанием (гносисом).

Сходные мотивы были свойственны так называемому **манихейству**. Его основателем был **Мани** (216-276 гг. н. э.), перс по национальности. Основу манихейства составляло положение о том, что добро и зло являются двумя изначальными субстанциями, двумя самостоятельными космическими реальностями, смешение и борьба которых определяет наличное состояние вещей, а разделение представляет последнюю цель мирового развития. Зло в принципе неистребимо. Манихейцы отождествляли добро со светом, зло — с тьмой.

Очищение добра от зла среди людей происходит стараниями «избранных», которые вместе с «послушниками» образуют Церковь. «Избранные» очищаются от зла посредством чистой жизни, безбрачия, отказа от семьи, воздержания от материальных забот. «Послушники» заботятся о том, чтобы «избранные» ни в чем не нуждались. Грех исходит из некоего универсального злого начала. Из плоти и духа следуют две души, два разума, — один благой, другой — порочный. Плоть желает одного, дух — противоположного, поэтому между ними постоянно идет борьба.

Из конечности и греховности человеческого существа вытекает тезис об ограниченности его познания. Человек создан «из ничего», из «ничтожества» — отсюда его несовершенство. Но он все же сотворен Богом и, следовательно, в нем есть нечто божественное, состоящее в разуме и свободной воле. Теперешнее состояние человека — состояние детства. И человек нуждается в надежном учителе, которым может быть только Церковь. «Истинный гносис есть учение двенадцати апостолов».

Манихейцы говорили о восхождении души к Богу; при этом они считали, что Луна — промежуточная станция для душ умерших.

Манихейцы негативно относились к Ветхому завету, считая, что он — порождение злого начала, в отличие от Нового завета, исходящего от Бога любви. По мнению манихейцев, Моисей был вдохновлен не Богом, а злым началом.

В начале IV в. в христианстве сформировалась еще одна ересь — **арианство**. Александрийский пресвитер **Арий (ум. 335)** обосновывает идею о неравносущности ипостасей. Он утверждает, что они не совечны, вторая и третья возникают одна за другой. Учение это было осуждено на I Вселенском соборе в Никее (325 г.); однако и после этого у него было достаточно сторонников.

Против арианства выступил **Афанасий Александрийский (ок. 293-373)** и каппадокийцы. Афанасий был категорически против идеи о субординации ипостасей. Отец и Сын единосущны. Основная миссия Христа — спасение греховного человечества. Афанасий настаивал на том, что вера превыше разума.

До середины II в. христианское учение не привлекало внимания философов и писателей античности. Затем, примерно в течение двух столетий (с 165 по 362 г.) имели место многочисленные критические выступления. Наиболее известные критики христианства — Лукиан, Цельс, Цецилий, Порфирий, Юлиан, Либаний. Критике подвергалось содержание Ветхого и Нового заветов, говорилось о нелепости многих библейских сюжетов (в частности, рассказа о смерти и воскрешении Христа — как он мог умереть, будучи Сыном Божьим?). К концу IV в. критика христианского учения прекратилась; впоследствии имели место лишь отдельные выпады против некоторых представителей христианской церкви.

По мере ослабления Римской империи, ее распада на Западную и Восточную, начинается разделение патристики на восточную и западную (IV в.). В последующем представители восточной патристики стали авторитетами для православной, а западной — для католической ветвей христианства.

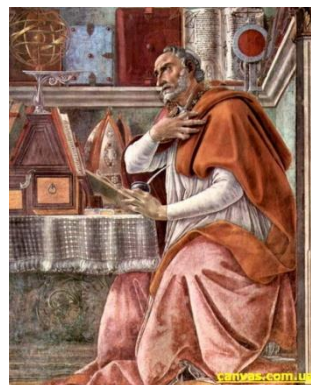
На греческом Востоке большим влиянием пользовались каппадокийцы **Василий Великий (ок. 330-379)**, **Григорий Назианзин (ок. 330-390)** и **Григорий Нисский (ок. 335-394)**. В работах Василия четко оформляется учение о Троице, где Святой Дух занимает подобающее место. В «Шестоднев» Василий разъясняет библейские учения о сотворении и устройении мироздания. Григорий Назианзин в основном поддерживает взгляды Василия. В творчестве Григория Нисского проявляется склонность к мистике; он говорит о возможности непосредственного, «экстатического» созерцания Бога. Уважительно относились на Востоке к **Иоанну Христовому («Иоанн Златоуст», ок. 344-407)**, который считался образцом высокой нравственности и учености.

На Западе, в латинской патристике, известны труды **Амвросия Медиоланского (ок. 340-397)**, который использовал для толкования Писания аллегорический метод. **Иероним Стридонский (ок. 340-420)** перевел Писание на латынь (так называемая «Вульгата»); этот перевод был признан западной церковью образцовым.

Наибольшим авторитетом на Западе пользовался **Аврелий Августин (Блаженный) (354-430)**. Его родителями были обедневший римский патриций и христианка. Августин одно время был членом секты манихеев. В 386 г. он обращается в христианство.

Августин хорошо знал античную философию и культуру. Он говорил об античной философии как о пестром скоплении противоречивых мнений, где «одни утверждали, что мир один, другие — что миров существует бесчисленное множество; одни — что этот единственный мир имеет начало, другие — что он его не имеет; одни — что он будет иметь конец; другие — что он будет существовать вечно; одни говорили, что души бессмертны, другие — смертны» и т. д. За всем этим Августин видел пустые словопрения, спровоцированные дьяволом и имеющие целью смешать ложь с истиной. Нужно идти христианским путем веры, ведущей к истине без всякого исследования, а потому и без ошибок.

Августин стоит у истоков фундаментальной идеи средневековой христианской философии: природа есть божественное творение, ее созерцание полезно, если его целью является не наслаждение ею самой, а



наслаждение ее Творцом. Преобразование природы — дело сомнительное и даже нечестивое, поскольку оно означает злонамеренное вмешательство в установленный Богом порядок. Неслучайно впоследствии изыскания алхимиков считались делом подозрительным и нечестивым, граничащим с колдовством.

Абсолютным существованием обладает только Бог, «благо абсолютно наивысшее, выше которого ничего не может ни быть, ни быть помыслено». На существование этого наивысшего блага указывает восходящая лестница благ, имеющих в мире. Абсолютное и неизменное бытие Бога есть источник и причина всякого иного бытия, ограниченного и изменяемого. Бытие, Истина, Любовь (Благо) — атрибуты Бога. Истина — это идеи, мысли Бога.

Бог как Бытие творит, как Истина он все освещает, как Любовь он все притягивает и умиротворяет.

Августин

Августин стоит на позиции креационизма (творение мира «из ничего»). Приведем несколько характерных фрагментов из «Исповеди». «Вначале сотворил Бог небо и землю» (Бытие 1:1).

Как же ты сотворил их?... Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? допущение такой материи неизбежно ограничивало бы твое могущество...». «Святой Боже! Ты создал землю и небо не **из Себя**, иначе они были бы **подобны Тебе**. Однако и вне Тебя не было ничего, из чего Ты мог бы их создать. Следовательно, Ты создал их **из ничего**». «А кроме Тебя, Боже, Единая Троица и Троичное Единство, не было ничего, из чего Ты мог бы создать мир. Ты создал из «ничего» небо и землю, нечто великое и нечто малое, ибо Ты всемогущ и добр и потому сотворил все добрым: великое небо и малую землю. Был Ты и "ничто", из которого Ты и создал небо и землю». Как это произошло? «Ты сказал «и явилось» и создал Ты это словом Твоим».

Опираясь на аристотелевскую концепцию материи и формы, Августин говорит, что Бог творит «из ничего» и материю, и формы. Не следует думать, что есть временная последовательность в сотворении материи и формы. «Материя неба и земли разная, различен "вид" неба и земли; материю же Ты создал из "ничто"; мир из бесформенной материи; то и другое создал Ты разом: материя приняла форму без всякого замедления и перерыва».

Мир сотворен Богом по его свободной воле. Бессмысленно спрашивать, почему Бог сотворил мир. Сотворив мир, Бог заложил в сотворенное «семена», или «зерна», всех возможностей, которые с течением времени реализуются. «Подобно тому как женщина беременна своим чадом, так мир в целом беременен зародышами всего сущего, что рождается». Сотворив мир по своей свободной воле, Бог ни на один миг не оставляет своего попечения над миром. Поэтому мир представляется переполненным чудесами, за которыми скрывается воля всемогущего Творца.

Много внимания Августин уделяет времени. Это объясняется необходимостью найти ответ на вопрос: если Бог сотворил мир в определенное время, что Он делал до момента творения и почему сотворил мир в это время, а не раньше? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно решить проблему, что значит «до» и «после», т. е. проблему времени.

Вслед за Аристотелем Августин говорит, что время не существует независимо от вещей: оно есть характеристика изменений, происходящих в вещах. Поэтому «если бы вещи были неподвижны, то не было бы и времени». В отличие от изменяющихся вещей, Бог неподвижен. Неизменяемость Бога исключает Его из времени; поэтому говорить о Нем «до» или «после» не имеет смысла. Бог сотворил время вместе с миром. «До творения мира времени не было. Творение вызвало некоторое движение; моменты этого движения и изменения в мире и есть время».

«Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и "тогда"».

Августин говорит о трудности в понимании времени. «Что такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и

будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность: настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибаемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?»

Парадоксальным представляется его понимание настоящего: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается».

Как понимать существование вещей? Существовать, по Августину, — значит быть в настоящем, быть в наличии. Но тогда возникает сомнение в существовании времени вообще. Ведь время складывается из прошлого, настоящего и будущего. Но того, что прошло, уже нет, а того, что будет, еще нет. Настоящее сжимается с обеих сторон прошлым и будущим. Таким образом, можно сделать вывод, что при отсутствии прошлого и будущего настоящее сводится к нулю.

Если мы все же считаем, что прошлое и будущее существуют, то как можно объяснить их существование? Вспоминая о прошлом, о детстве, мы переживаем не сами события, а их образы. Наблюдая утреннюю зарю, мы предсказываем восход солнца; но мы при этом не видим самого солнца, а имеем только некоторый воображаемый образ. Отсюда Августин делает вывод: «Время существует только в нашей душе. Прошлое — в памяти, будущее — в ожидании. Его можно предвидеть по некоторым признакам, существующим уже в настоящем. Сущность настоящего времени составляет созерцание (*intuitus*)».

Условие существования времени — строение нашей души, в которой имеются три разные установки: ожидание, устремленное к будущему, внимание, прикованное к настоящему, и память, направленная на прошлое.

Выяснение природы времени Августин считает великой, но вряд ли неразрешимой задачей. Сам он, однако, принимает время как нечто реальное. Он говорит об истории как необратимом непрерывном процессе. Августин выступает против идеи цикличности существования мира; цикличность предпола-гала бы, что Христос жил не один раз, что нелепо.

Но главная проблема в творчестве Августина — это не космос, не природа, а человек. Августин исходит из догмата о творении человека по образу и подобию Бога. Он говорит о том, что душа человека создается Богом и после этого существует вечно.

Человек состоит из души и тела. Главное в человеке — душа. «Что есть душа? Мне кажется, это некоторая субстанция, причастная разуму, которая приспособлена к управлению телом». Августин говорит о сложности строения души и ее проявлений. «Поскольку душа оживляет тело и наполняет его жизнью, она называется душой; поскольку проявляет желания — волей; поскольку вспоминает — памятью; поскольку рассуждает и различает — разумом; поскольку отдается созерцанию — духом; поскольку получает способность чувствовать — душа есть чувство».

Душа управляет телом. Но «способ, каким соединяются души с телами, весьма поразителен и решительно непонятен для человека, а между тем это и есть сам человек».

Способности души — разум и волевая деятельность. Разум устремлен к познанию истины. «По ту сторону нашего ума есть некий закон, который называется истиной, и нет сомнений, что эта непод-верженная изменениям природа, превышающая душу человеческую, существует... Человеческий интеллект, следовательно, находит истину в виде объекта, выше себя. С ее помощью он судит, и сам оценивается ею. Истина — мера всех вещей, и тот же интеллект измерен и оценен Истиной».

Познать истину может не всякая душа, «но лишь та, что чиста и свята, т. е. имеет око чистое, святое и покойное, коим только и можно увидеть идеи». Познать истину — значит познать в себе образ Бога. «Не ищи ничего вне себя... вернись к самому себе; истина в глубине человеческой, а если обнаружишь изменчивость природы своей, не страшись перешагнуть через самого себя. Впрочем, превозмогая себя, преодолей и суетные искушения рассудка».

«Хочу понять Бога и душу. И ничего более? Совершенно ничего»

Августин

Августин различает мудрость и знание. «Мудростью следует называть знание вещей божественных, тогда как термин «знание» приложим к знанию человеческих вещей». Если истина принадлежит к «божественным вещам», то у Августина отсюда следует, что «истину знает только Бог, и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, то есть эту мрачную темницу».

Августин рассматривает проблему свободы воли и зла. Он выделяет три вида зла: онтологическое, моральное и физическое. В онтологическом аспекте Августин утверждает, что существуют различные ступени бытия и его совершенства. Зло — низшая ступень, отсутствие блага. Оно необходимо для гармонии целого; зло допущено Богом как часть всеобщего порядка и служит украшению целого. Без контраста добра и зла добро не имело бы своей цены.

Моральное зло — грех. Грех происходит от порочной воли, когда воля ошибочно предпочитает высшему благу низшее, Богу — его создания. «Удаление от того, что сияет на вершине бытия, чтобы прислониться к тому, что на порядок или более ниже, означает порчу воли».

Зло физическое — болезни, страдания, душевные муки и смерть — последствия первородного греха. «Порча тела, что отяжеляет душу, — не причина, но кара за первый грех: не тело порочное делает душу греховной, но порочная, увязшая в грехе душа делает тело тяжелым и порочным».

Первородный грех сделал волю уязвимой, нуждающейся в Божественной благодати. «Пока человек пытается жить, опираясь лишь на свои силы, без Божественной благодати, его освобождающей, он добыча греха; все же у человека всегда есть сила верить в своего Спасителя и, в свободном волеии, достичь благодати».

Активность личности, свобода воли влечет человека к греху, поэтому истинный христианин истребляет в себе «греховное своеволие». Августин проповедует пассивность, смирение, веру во всемогущего Бога, любовь к Богу, надежду на небесное спасение. Он требует аскетизма, отказа от собственной индивидуальности, беспрекословного следования служителям Бога.

Зло — это любовь к себе, надменная спесь; благо — любовь к Богу. «Две разновидности любви порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу рождает земной град; любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный («Град божий»)». Эти два «града» — град дьявола и град Бога. Тот, кто в земном граде предопределен к проклятию, в небесном — к спасению. Цель истории человечества — за рамками земной жизни.

Достойный человек — любящий человек. Ценность человеческой личности определяется способностью любить: любить Бога, любить других, ближних и дальних, любить вещи как образы Бога. «Люби, и тогда делай, что хочешь».

Много внимания Августин уделяет проблеме веры. Вера понимается им не только как вера религиозная (*fides religiosa*), но и как доверие, уверенность, приверженность и т. п. (*credere*). Вера — особого рода мышление, а именно — мышление с согласием, одобрением.

Вера, по Августину, существует прежде понимания. Августин объясняет это с помощью следующего примера: обучение в школе начинается с принятия на веру слов учителя и лишь потом, постепенно развив свои способности, ученик доходит до постижения и истинного знания всего того, чему его научили. «По отношению ко времени первичен авторитет, а по отношению к существу дела — разум». Но достижение понимания — удел немногих, на долю остальных остается вера. «Для невежественной толпы, по-видимому, полезнее авторитет достойных людей, для ученых — приличнее разум».

Вера шире понимания. «Что я понимаю, тому и верю; но не все, чему я верю, я понимаю. Все, что понимаю, то и знаю, но не все то знаю, чему верю... Поэтому, хотя многие предметы я и не могу знать, я все же знаю, как полезно им верить». Религиозная вера проистекает от авторитета проповедника, а у того — от авторитета Христа.

Вера не подменяет и не заменяет разумного понимания. Но она необходима для понимания. «Вера ищет, разум находит. Поэтому пророк и говорит: "Если не поверите, то и не найдете"». Августину принадлежит знаменитая формула: «Верю, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*), а также ее обратное прочтение: «Понимаю, чтобы верить» (*intellego ut credam*).

Формула «верю, чтобы понимать» истолковывалась в том смысле, что без изначальной преданности Богу все умственные устремления будут неизбежно приводить к ложным блужданиям.

В конечном счете Августин стремится поставить разум на службу вере, а науку — на службу религии. Науки, прежде всего такие, как история, логика, языковедение, должны содействовать разъяснению и проповедованию Писания. Очень важна наука о числах, которая способствует раскрытию тайны священных чисел Библии.

После смерти Августина на латинском Западе наступил продолжительный период застоя в религиозной философии. Во время нашествий варваров было не до теоретических изысканий.

Важнейшие концепции патристики были восприняты последующей христианской философией. Перечислим основные из них:

- ◆ Теоцентризм. Источником всякого бытия, блага и красоты является Бог.
- ◆ Креационизм. Мир (бытие) сотворен Богом «из ничего».
- ◆ Провиденциализм. Бог правит созданным им миром, человеческой историей, людьми.

Мир развивается не сам по себе, а согласно промыслу Божию. В истории сначала произошло грехопадение, отчуждение человека от Бога, а затем — восхождение человека к Богу.

- ◆ Персонализм. Человек создан по образу и подобию Бога.

◆ Сотериологизм (лат. *soter* — «спаситель»). Ориентация всей жизнедеятельности человека на «спасение души». Достижение «Царства Божия» — конечная цель и смысл человеческого существования.

◆ Ревеляционизм (лат. *revelatio* — «откровение»). Бог передает через апостолов и пророков свои «тайны», которые нужны для спасения. Познание истины состоит в постижении смысла Священного писания; также оно достижимо через мистическую интуицию.

Христианская философия раннего Средневековья

Средневековые философы, писатели, ученые в большинстве своем происходили из духовного сословия. Организация образования в Средние века была в руках Церкви. Школы в основном учреждались при монастырях и соборных капитулах, существовали также придворные школы. Преподавание велось преимущественно монахами-проповедниками. В школах, имевших большое влияние (шартрской, лионской, фульдской, реймской и др.), постепенно складывались основы педагогической и научной системы, которая впоследствии получила название «схоластики», т. е. школьной учености.

У истоков схоластики стоял **Бозций (480-524)**, которого позднее называли «отцом схоластики». Бозций развивает идею системы обучения семи наукам как пропедевтики к изучению теологии. Эта система включает две группы наук: первая, *trivium* («трехпутье»), предполагала преподавание грамматики, риторики и диалектики (логики); вторая, *quadrivium* («четырепутье») — элементы арифметики, геометрии, акустики («музыки») и астрономии. Сам Бозций написал наставление по арифметике и «музыке». Бозций перевел логические трактаты Аристотеля; в период раннего Средневековья они стали учебником по логике.

Философия, считает Бозций, — наставница в теологии. Мудрость теоретическая — это знание о Боге, о его отношении к миру и человеку; мудрость практическая — покорность провидению. Философия призвана научить людей почитанию Бога.

Бозций был римским консулом. В конце жизни вследствие придворных интриг он был заключен в тюрьму. В тюрьме он написал книгу «Утешение философией», которая в последующем многократно переиздавалась и была одним из самых популярных произведений. В книге рассказывается о том, как к заключенному в тюремной камере явилась «некая восхитительная женщина» — философия. Узник жалуется ей на несправедливость. Она же говорит, что все мы брошены в пучину людскую. Но блага нет ни в почестях, ни в богатстве, ни в наслаждениях, ни в силе власти. Не следует искать счастья среди земного. Счастье человека, судьба его — в свободе духа, в стремлении к Богу. «Высшее счастье — это Бог».

Бозций сформулировал вопросы, ставшие главными для последующего развития схоластики: рациональные доказательства бытия Бога, свобода воли и совместимость ее с



провидением, оправдание существования в мире зла, устройство мира, его божественное происхождение.

Продолжая педагогические идеи Боэция, **Алкуин Йоркский (730-804)** предложил программу трехступенчатого обучения. На первой ступени изучались чтение, письмо, элементарные понятия в латыни, общее представление о Библии, пение. На второй — тривиум и квадриум («семь свободных искусств»). На третьей предполагалось углубленное изучение Священного писания. В результате этого обучения «возрастут на земле франков новые Афины, еще более блистательные, чем в древности, ибо наши Афины оплодотворены Христовым учением, а потому превзойдут в мудрости Академию». Алкуин составил учебники по каждому из семи свободных искусств.



Характерной чертой средневекового способа философствования была своеобразная назидательность. Эта философия была, так сказать, школьной философией, диалогом учителя и ученика. При этом учитель должен обладать эрудицией и педагогическим мастерством, ученик — прилежанием и восприимчивостью.

Философ-схоластик был, как правило, убежден в существовании мира материальных вещей, и это убеждение обычно сочеталось с верой в сотворенность этого мира Богом. Мир, сотворенный Божественным разумом, рационален и постижим для человека. Но глаза христианина не должны были видеть в окружающем мире ничего, кроме свидетельств всемогущества Божия и подтверждения истинности вероучения, а тело его не должно было знать никаких радостей и умерщвляться во имя очищения духа. Пост, воздержание, милостыня утверждались как основные добродетели.

В рамках схоластики сложилось учение о двух видах добродетелей. Первые — так называемые богословские добродетели: вера, надежда, любовь. Вторые — философские («кардинальные»): воздержанность, мужество, мудрость и справедливость (здесь прослеживается влияние Платона, который также говорил об этих добродетелях).

Одной из важных проблем схоластики стала проблема универсалий, соотношения общего и отдельного (эта проблема через творчество Боэция была заимствована из античности; там ее поставил Порфирий). Боэций пишет: «Существуют ли виды и роды (такие, как собака и животное) в действительности или же они реальны только в понятиях и, если они представляют собой действительно существующие реальности, существуют ли они отдельно от материальных вещей или только в последних». У Порфирия нет определенного ответа на этот вопрос. Боэций в поисках ответа идет по линии реализма.

В ранней схоластике сформировались два направления — **реализм** и **номинализм**. Реализм утверждал, что универсалии как духовные сущности существуют реально. В своем крайнем проявлении реализм исходил из того, что реально существует только общее, а индивидуальное и множественное лишь кажется существующим и есть не более чем обман чувственного восприятия. Номинализм утверждал, что реально существуют только отдельные предметы. При этом в крайней форме номинализма утверждалось, что общее лишь кажется существующим и не имеет никакого значения за пределами языка, пользующегося общими терминами.

Кроме крайних вариантов реализма и номинализма сформировались и умеренные. Умеренный реализм признавал факт существования общего в самих вещах (со ссылкой на «формы» Аристотеля). Умеренный номинализм признавал, что вещи объединяются в классы на основе повторяющихся в них свойств. Общее возникает после вещей как понятие (концепт), обозначающее классы вещей. Эта разновидность номинализма получила название **концептуализма**.

Чисто философские споры между реализмом и номинализмом быстро привлекли к себе внимание церкви. Здесь нужно напомнить, что когда был установлен основной догмат христианского вероучения — догмат триединства, то при этом утверждалось, что единство Бога так же реально, как и Его троичность. Церкви казался опасным как крайний реализм, так и крайний номинализм, поскольку они могли привести либо к отрицанию реальности лиц

Божественной Троицы, либо к отрицанию реальности единства Бога. Неслучайно эти направления время от времени осуждались.

Первой детально разработанной схоластической философской системой раннего Средневековья было учение **Иоанна Скота Эриугены (ок. 810 — ок. 877)**. Эриугена был широко образован; знал оба древних языка, был знаком с учениями Платона и Аристотеля. Карл Лысый пригласил его во Францию, где он преподавал в придворной школе. Покровительство монарха позволяло философу сохранять определенную независимость по отношению к церковным кругам.

Перу Эриугены принадлежит сочинение «О разделении природы» — одно из основных произведений средневековой схоластики. Эриугена считал, что истинная философия совпадает с истинной религией, так как и разум, и Священное писание проистекают из Божественной мудрости.

Человек вследствие грехопадения неспособен непосредственно созерцать Божественную мудрость, он может приблизиться к ней только через Писание. Но истина в Писании скрыта под покровом образов, которые нужно истолковать разумом. Разум, духовно просветленный верой, идет по пути богопознания. Разум помогает проникнуть в смысл Писания.

Эриугена высоко оценивает диалектику. «Свойство диалектики состоит в том, чтобы природу всех вещей, какие только могут быть постигаемы, разделять, соединять, расчленять, указывать собственное место каждой вещи». Диалектика начинается с изучения сущности как начала всего. От этой сущности происходит всякое разделение и умножение вещей. Исходя из этой идеи, Эриугена предлагает свое решение фундаментальной проблемы христианской философии — проблемы соотношения Бога и мира.

Система Эриугены включает разделение всего сущего на четыре «природы», которые соотносятся как последовательное нисхождение от наивысшей реальности, единства и общности к множеству и раздельности и как обратное восхождение от множественности и раздробленности к безусловному, единому и всеобщему бытию.

Первая природа — это Бог; это природа не сотворенная, но творящая. Бог превосходит все сотворенное, а потому ни одна из категорий сотворенного бытия не приложима к Нему. В отличие от **катафатической теологии**, в которой предлагаются положительные характеристики Бога, Эриугена стоит на позиции **апофатической теологии**, которая утверждает неприложимость к Богу положительных свойств и определений.

Философская мысль судит о Боге по Его творениям. В своих творениях Бог становится из невидимого — видимым, из непознаваемого — познаваемым, из бесформенного и безвидного — обладающим формой и видом. Природа Бога обнаруживается как бытие (бытие вещей), мудрость (порядок вещей и расчленение их на роды), жизнь (их движение). Бытие есть Отец, мудрость — Сын, жизнь — Дух Святой. Правда, говорит Эриугена, это все же символы, иносказания, не адекватные подлинной природе Бога.

Вторая природа — сотворенная и вместе с тем творящая. Вторая природа — это божественный ум, или Логос (он же — Сын Бога), в котором Бог порождает совокупность первообразов, первопричин и идей всех вещей. Здесь начинается процесс дробления первоединой сущности. Идеи — созидующие потенции, а Святой Дух делает эти идеи действующими причинами.

Третья природа — мир чувственных предметов и явлений, природа сотворенная и не творящая. Эта природа создана в пространстве и во времени; последнее в творении — человек.

В этой концепции прослеживаются мотивы реализма. Эриугена утверждает, что за конкретными вещами скрывается духовная основа. То, что называется телом, есть лишь совокупность умопостижимых качеств: величины, формы, положения, плотности и т. д. Если отделить от тела эти качества, то не останется ровно ничего, что можно было бы назвать телом. Только соединение этих качеств порождает иллюзию телесности или материальности. Реально



только умопостигаемое общее и единое, которое лишь по видимости раздробляется на множество раздельно существующих видов и индивидов.

Процесс нисхождения от единой первосущности до мира тел Эриугена называет творением мира Богом «из ничего». При этом не следует думать, будто Бог и Его творение отделены друг от друга. Творение содержится в Боге, а Бог в творении.

В человеке как в малом мире отражаются все «природы». Первой природе в человеке соответствует разум, второй — рассудок, третьей — внутреннее чувство. Предметом разума является Бог, рассудка — божественные первообразы всех вещей, внутреннего чувства — совокупность множественных, раздробленных и движущихся тел. Сущность человека — его душа, тело — ее инструмент. «Тело — наше, но мы — не тело».

Эриугена говорит о противоположности чувственного и духовного человека, и эта идея лежит в основе толкования библейского сюжета о создании человека и его грехопадении. Первый человек, созданный по образу и подобию Божию, есть идеальный человек, находящийся в божественном слове: последнее и есть тот рай, в котором пребывал Адам. Первозданный человек был чужд материального тела. В наказание за грехопадение он был облечен в материальное тело и распался на множество людей.

Но третья природа не остается в состоянии множественности и раздробленности вечно. Происходит возвращение к первоединому источнику в *четвертой природе* — не сотворенной и не творящей. Эта природа — Бог, но не как действующая причина, а как причина конечная, как цель всего мирового процесса, как цель всех вещей, к которой они стремятся, чтобы вечно и неподвижно покоиться в ней. Первая и четвертая природы совпадают друг с другом (как Бог) и отличаются друг от друга — по направленности движения: от творческого первоединства к множеству и от множества — к покоящемуся единству.

В обратном движении к Богу человек утрачивает свое индивидуальное существование, душа возвращается к Богу и пребывает в нем в облике идей.

Реалистическую концепцию продолжают ряд схоластов, среди которых большим влиянием пользовался **Ансельм Кентерберийский (1033-1109)**.

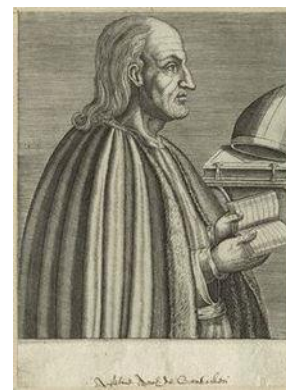
Для Ансельма религиозная вера стоит вне сомнения; христианин обязан любить веру и жить по указанию веры. Но это не значит, что догматы вероучения не требуют никакого осмысления. «Я не ищущу, Господи, быть посвященным в Твои тайны, ибо мой ум несоразмерен с Твоим, но я хочу понять ничтожную толику Твоей правды, которую сердце мое любит и в которую верит. Я ищущу понять Тебя не затем, чтобы верить, но верю, чтобы смог Тебя понять». Ансельм говорит о вере, ищущей понимания, разделяя принцип «верую, чтобы понимать».

Ансельм пишет, что «разумная тварь создана для того, чтобы любить высшую сущность». Высшая сущность — духовна. Если иметь в виду, что нечто существующее — или тело, или дух, «а из этих (двоих) дух достойнее тела, — очевидно, следует утверждать, что она есть дух, а не тело». «Высшая сущность» — это Бог.

Мир получает бытие от Бога. До акта творения все существует в Боге в виде его Идей. Идеи не творятся Богом, они — мысли Бога и существуют вечно. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог сказал «Да будет!» — и предсуществующее в виде идей обрело реальное существование.

Ансельм парадоксально трактует Бога. Бог всемогущ, но многого не может: «повреждаться, лгать, делать истинное ложным, как бывшее небывшим, чтобы бывшее стало небывшим, и многое подобное».

Человек призван любить «высшую сущность», различать доброе и недоброе. Душа человека «так была создана, что будет жить вечно, если хочет всегда делать то, ради чего была создана». Ансельм рассматривает проблему грехопадения. Грехопадение, первородный грех как проступок против Бога — бесконечная вина человека, которая не может быть ни просто прощена, ни наказана обычным образом. Бесконечная вина может быть заглажена только бесконечной заслугой. Но к этому человечество неспособно. Только безгрешное существо может принять на



себя страдание, равное греховной вине. Но безгрешен только Бог; отсюда — вочеловечение Бога в лице Иисуса, принесшего Себя в жертву за человечество, и искупление вины человечества.

Ансельм видит основную задачу философии в оправдании вероисповедных формул средствами человеческого разума. Он считает возможным доказать понятиями разума бытие Бога, догматы троичности и воплощения. Ансельм обращает особое внимание на доказательство бытия Бога.

Доказательства бытия Бога Ансельм подразделяет на два вида. Первый вид доказательств — так называемые *апостериорные* доказательства (доказательства, идущие от следствий к их причинам). Призывая «помнить, разуметь и любить высшую сущность», Ансельм говорит, что ее «нельзя воспринимать прямо, но только косвенно, через иное». Мы видим различные вещи, в разной степени совершенства, разные блага в мире. Отсюда следует, что существует причина их существования, она одна и есть наибольшее и наивысшее. «Кто же усомнится в том, что то самое, через что все является благом, есть большое благо? Тогда оно является благом само через себя, поскольку всякое благо является (благом) через него. Таким образом, следует, что все остальные блага суть (блага) через иное, чем то, что есть они сами, и только одно — через себя. Ведь то является высшим, что так возвышается над всем остальным, что не имеет себе ни равного, ни превосходящего... Итак, существует нечто иное, самое благое и самое большое, т. е. высшее (в отношении) всего существующего».

Главным в философии Ансельма является так называемое *онтологическое доказательство*, которое относится к *априорным* доказательствам. В нем бытие Бога выводится из самого понятия Бога. Приведем рассуждения Ансельма.

Бог — «то, больше чего нельзя помыслить», т. е. под Богом мы понимаем наибольший объект мысли, какой только возможен. Но если о некотором объекте мысли сказать, что он не существует, то он будет меньше другого, такого же действительно существующего объекта мысли, а это противоречит понятию Бога, как наиболее возможного объекта мысли. Поэтому Бог существует.

Приведем еще один вариант доказательства. Ансельм говорит, что «Бог превосходит по величию и мудрости все мыслимое». Тогда любые попытки говорить о несуществовании Бога, подразумевают какое то умаление Бога, что противоречит самому понятию Бога.

«Совершеннее то, что существует и в представлении и в действительности». В человеческом сознании Бог представляется существом всесовершенным. Но представлять Бога всесовершенным и приписывать ему бытие только в человеческом представлении — значит противоречить собственному представлению о всесовершенстве существа Божия, потому что совершеннее то, что существует и в представлении и в действительности, нежели то, что существует в одном только представлении. Таким образом, нужно заключить, что Бог как существо, представляемое всесовершенным, имеет бытие не в одном только нашем представлении, но и в действительности.

Монах Гаунилон из Мармутье, современник Ансельма Кентерберийского, построил в книге «В защиту безумца» свое опровержение, схожее по логике с онтологическим аргументом в формулировке Ансельма. Его аргумент выглядит так:

1. Представим себе некий остров в море, полный богатств и удовольствий, прекраснее, чем все другие острова.
2. Если он существует в реальности, то он еще более прекрасен, чем в представлении.
3. Если этого острова не существует, то можно представить еще более прекрасный остров.
4. Следовательно, наипрекраснейший остров существует.

Таким образом, Гаунилон, следуя логике Ансельма, вывел из представления о существовании острова абсурдное положение о существовании этого острова в реальности. Отвечая на критику, Ансельм прокомментировал умопостроения Гаунилона в следующем духе: остров может быть лишь прекраснее других островов, но не абсолютно прекрасен; свойства абсолюта присущи лишь Богу.

В XI в. против господствовавшего в то время реализма выступил видный представитель номинализма **Росцелин (ок. 1050-1110)**. О взглядах Росцелина можно судить по возражениям, приводимым в полемических работах его противников. Существует версия о том, что Росцелин ограничивался устной пропагандой своих идей.

Основное положение учения Росцелина заключается в том, что действительным, реальным существованием могут обладать только единичные вещи. Что же касается общего, утверждаемого в высказываниях о родах, то оно есть лишь слово, имя, точнее, его звуковая оболочка, «дуновение звука».

Ни роды, ни виды не имеют реального существования. Конечно, язык позволяет нам создать, например, слово «белизна», но оно ничего не выражает, ибо в действительности существуют только единичные белые предметы. Аналогичным образом, родовое слово «человек» может существовать только в языке, тогда как в действительности могут существовать Сократ, Платон и другие люди как индивидуальности. Природа единичных вещей постигается при помощи чувственного восприятия.

Номинализм Росцелина определяет и его отношение к догмату о троичности Бога. Три его лица — отдельные субстанции, а Бог вообще — не более чем слово; реально существуют только три ипостаси.

Учение Росцелина, особенно его толкование догмата о трехипостасном Боге (реальны только ипостаси), было осуждено церковным Собором в Суассоне (1092). Заметим также, что в последующем, в начале XIII в., учение Эриугены было объявлено еретическим, а его главные сочинения подверглись сожжению.

Значительный интерес представляют взгляды французского философа **Пьера Абеляра (1079-1142)**. Абеляр был философом, теологом и поэтом. Учился у Росцелина и Гильома из Шампо. В 1113 г. открыл собственную школу, привлекая множество учеников. Трагическая история любви Абеляра к Элоизе закончилась их уходом в монастырь в 1119 г.

Абеляр говорил, что вопрос об универсалиях «был у диалектиков всегда одним из важнейших». Абеляр стремился избежать крайностей реализма и номинализма. Он считал невозможным самостоятельное существование общего без единичного. Универсалии, общие понятия — не пустые слова, они имеют определенное значение. Вообще говоря, следует различать предметы с их свойствами и слова. Слова не присущи вещам, а становятся их обозначением в силу человеческого установления. Слово вторично в отношении к обозначаемой им вещи.



Универсалия, по Абеляру, есть слово, которое относится к целому классу предметов. Универсалии возникают в чувственном опыте в процессе абстрагирования. Будучи понятиями, универсалии существуют в человеческом уме. Таким образом, Абеляр придерживается идеи умеренного номинализма (концептуализма).

Продолжая изучение соотношения веры и знания, Абеляр признавал важность христианства и в то же время говорил, что античные философы еще до появления христианства пришли к пониманию многих его истин.

Самое ценное достижение античной философии — диалектика. Диалектика помогает отличать истинное от ложного, она является надежным инструментом в диспуте.

Абеляр говорит, что сомнение — стимул к отысканию истины. В работе «Да и Нет» он привел много цитат из Библии и суждений о них Отцов Церкви и других авторитетных философов; эти тексты были во многом противоречивы. Это вызывало сомнения по поводу ряда утверждений христианского вероучения. Как же преодолеть сомнение, снять противоречия?

Абеляр призывал к сознательному отношению к священным текстам, а не к неосмысленному их восприятию. Вера включает в себя разум. Разум необходим; механическое повторение сакральных формул без понимания — это не вера, а нетребовательность и некритичность, которые унижают верующего. Абеляр принимает формулу: «Понимаю, чтобы верить». Разум имеет право отклонять все ошибочное в произведениях авторитетных

представителей церкви, а в случае противоречий выбирать те доводы, которые сочтет более убедительными.

Таким образом, намечается переход от *auctoritas* (авторитета) к *ratio* (разуму).

Абеляр определяет веру как «предположение» о невидимых вещах, недоступных человеческим чувствам. А наука и философия познают реальный природный и человеческий мир. Предмет веры, с одной стороны, и науки и философии, с другой, — различны. Таким образом, зарождается концепция «двух истин».

Особое внимание Абеляр уделяет этике; этика «является целью всех наук». Абеляр говорит, что человек по свободной воле может не только грешить, но и быть добродетельным. Сам по себе поступок человека не является ни добрым, ни злым. Таковым он становится в зависимости от убеждений субъекта. Совесть — нравственный закон, присущий всем людям и выступающий критерием нравственности; поступок по совести не может быть греховным. Абеляр даже говорит, что язычники, преследовавшие Христа, не совершили никакого греха, ибо они действовали не вопреки своим убеждениям и совести. Абеляр отстаивает ценность человеческой личности, ее право на самостоятельность и счастье.

Абеляр утверждает идею веротерпимости. Он считает, что нет ни одного учения, которое не заключало бы в себе хоть какого-нибудь элемента истины.

Сочинения Абеляра дважды осуждались католической церковью — на Соборах в Суассоне (1121) и в Сансе (1140).

Наряду со схоластикой в раннем Средневековье формируется христианская мистика. Мистика в целом — это своеобразное мировосприятие, при котором человек постоянно чувствует, что за видимым и осязаемым миром скрыт иной мир, который он считает истинным, действительно существующим; первый же мир представляется ему иллюзорным, мнимым.

Мистики говорили о том, что до грехопадения человек был духовным существом. Грехопадение привело к тому, что он был низвергнут в мир чувственного бытия; чтобы «спастись», человек должен отказаться от телесного мира и вернуть себе свой прежний духовный облик. Для этого нужно пройти три стадии:

- ♦ очищение души от чувственных страстей и привязанностей;
- ♦ просветление души мудростью, светом божественных истин;
- ♦ озарение, «мистический опыт», слияние человека с Богом.

«Мистический опыт» — это экстаз, галлюцинации, наитие, озарение. При этих состояниях психики человек в большинстве случаев находится во власти образов, представлений, противоречащих здравому смыслу. Такие эмоциональные состояния чаще всего возникают в условиях психических срывов, являющихся следствием конфликта между желаемым, ожидаемым и действительностью. В эпоху Средневековья достаточно широко были распространены подвижничество, аскетизм и связанные с ними поиски интимного общения с Богом. Нужно отметить, что в Средневековье мистика, как и ереси, были своеобразной формой протеста против господствующих социальных условий и ортодоксального вероучения.

Основатель христианской мистики — **Бернар Клервоский (1090-1153)**. Бернар происходил из знатного бургундского рода. С 1113 г. он был монахом цистерцианского ордена, с 1115 г. — настоятелем основанного им монастыря в Клерво. Бернар был идейным вдохновителем Второго крестового похода (1147). Он добивался очищения Церкви от безграмотных священников, распутных епископов.

Бернар в принципе отвергал всякие рациональные пути постижения Бога; главная роль в постижении Бога отводилась чувству, интуиции. Схоластическим рассуждениям он противопоставлял религиозные эмоции, рождающиеся из беспредельной любви к Богу.

Единственный смысл человеческой жизни — постижение Бога. Оно

Мистика, в отличие от схоластики, отвергает возможность рационального постижения Бога; познать его можно через эмоции, любовь, «мистический опыт».



возможно лишь посредством беззаветной любви к Богу и предельного смирения перед Ним. Существуют четыре степени любви и двенадцать ступеней смирения. Важнейшая из них — осознание ничтожества собственного существования и существования других людей.

Когда посредством любви и смирения человек достигает высшей жизни духа, он получает возможность созерцать истину. И чем глубже в этом созерцании он погружается в извечную истину, тем сильнее становится его удивление. Дух человека пребывает в состоянии экстаза; душа в состоянии полного самозабвения перед лицом всемогущего Бога максимально уподобляется Ему. В момент экстаза до известной степени предвосхищается то состояние, в которое душа перейдет после смерти тела.

Другие известные мистики этого периода — **Гуго (1096-1141), Ришар (ум. 1173)**. Мистические учения были продолжены и в поздний период христианской философии Средневековья.

Арабская философия Средневековья

В первой половине VII в. в Аравии появилось и быстро распространилось новое религиозное учение — ислам. Бог самого влиятельного племени курейшитов — Аллах — стал единственным богом. Новая религия была использована верхушкой кочевых и оседлых арабских племен для создания государства. Во главе государства стоял основатель этой религии Пророк Мухаммад (Мохаммед) (ок. 570-632), объединивший в одних руках как духовную, так и светскую власть. Мухаммад считался посланником Бога на Земле; преданность ему была политическим требованием новой религии.

Новая религия — мусульманство («муслим» — «покорные» Аллаху) — возникла в условиях столкновений кочевников-бедуинов с горожанами, пробуждения арабского национального самосознания в борьбе с персами и абиссинцами. Победа ислама явилась компромиссом между кочевым населением и городской беднотой, с одной стороны, и аристократией Мекки, с другой. Аристократии удалось стать во главе широкого народного движения и направить его в сторону внешней экспансии. Ее первыми объектами стали Иран и Византия.

Во второй половине VII в. под знаменем ислама разворачиваются грандиозные завоевательные войны. Образуется огромный Арабский халифат, охватывавший к концу первой трети VIII в. Аравию, Иран, Армению, Северо-Западную Индию, Сирию, Египет, Палестину, все северное побережье Африки и Пиренейский полуостров.

В VIII—IX вв. на Востоке процветала мощная и своеобразная арабская культура. Экономика стран Ближнего Востока в ряде отношений была развита выше европейской уже до арабских завоеваний и прогрессировала после них. В огромном многонациональном Арабском халифате ремесло, торговля, мореходство, техника земледелия были значительно более развиты, чем в странах тогдашней Европы. Средневековая арабская наука значительно превосходила западноевропейскую.

В начале IX в. при халифе Аль-Мамуне Багдад становится крупным научным центром, со школами и библиотеками, книжными лавками, научными обществами. Многие халифы покровительствовали росту и распространению научных знаний. «Величайшее украшение человека — знание»; «Чернила ученого столь же достойны уважения, как кровь мученика» — вот некоторые изречения халифов. В Багдаде образовалась группа переводчиков и переписчиков, издавшая на арабском языке произведения Платона, Аристотеля и их комментаторов, врачей Гипократа и Галена, работы по математике и астрономии Евклида, Архимеда и Птолемея. В большинстве случаев переводчики пользовались сирийским текстом (переводами с греческого на сирийский язык).

В X в. создается второй центр арабской культуры — на Пиренейском полуострове, в частности в Кордове. Происходит разветвление арабской культуры на две ветви — восточную и западную. В XII в. начинает преобладать западная. Развитие культуры на Востоке было приостановлено монгольским нашествием.

Предпосылкой для формирования арабской философии был так называемый *«калам»* — обсуждение догматов Корана. Один из арабских авторов определяет калам как «учение, в котором

рассуждают о сущности Бога, Его атрибутах и об условиях возможных вещей по закону ислама, чтобы отвергнуть метафизику философов». Здесь речь идет о враждебности по отношению к языческой мудрости, античной философии. Приверженцев калама называли *мутакалимами*.

Коран и Библия. Коран по своему содержанию и структуре отличается от Библии. В Коране нет последовательного повествования, его суры часто повторяют одно и то же, описания отрывочны и не всегда понятны. Али, зять Мухаммада, Пророка, писал, что в Коране нет ни одного стиха, не имеющего четырех значений: экзотерического (доступного каждому), эзотерического (понятного лишь посвященным), мистического и раскрывающего божественный промысел. Отсюда следует, что нужно стремиться искать истины, стремиться понять истинный смысл Писания, разгадать загадку сотворения нашего чувственного мира Аллахом, понять его предписания людям.

В Коране есть места, перекликающиеся с Библией. Так же как и в Библии, в Коране говорится о сотворении мира Богом — Аллахом. Аллах — «Бог единый, нет божества кроме Него, милостивого, милосердного». Говорится о том, что Бог «ниспослал Тору и Евангелие». Говорится об Иисусе, Марии, апостолах, об Адаме и его жене. «И Мы сказали: "О, Адам!" Поселись ты и твоя жена в раю и питайтесь оттуда на удовольствие, где пожелаете, но не приближайтесь к этому дереву, чтобы не оказаться из неправедных». В Коране рассказывается о Моисее, исходе евреев из Египта и т. д.

В Коране неоднократно выдвигается требование веры в Аллаха. Аллах предложил людям договор: «Вы не будете поклоняться никому, кроме Аллаха; к родителям — благодеяние, и к родичам, и сиротам, и беднякам. Говорите людям хорошее, выстраивайте молитву, приносите очищение». Кораном предписано соблюдение поста.

В Коране предписывается возмездие за убитых — «свободный — за свободного, и раб — за раба, и женщина — за женщину», вводятся ограничения на употребление свинины, вина; рекомендуется очищаться, совершать омовения. «Вору и воровке отсекайте их руки». Нельзя брать в друзья иудеев и христиан. Нельзя нарушать меры длины, веса. Нужно побивать «прелюбодея и прелюбодейку». «Если вы взяли что-либо «в добычу», то Аллаху положена пятая часть».

В Коране подчеркивается отличие ислама от христианства. Об Аллахе сказано: «Не брал Он себе ребенка, и не было у Него сотоварища во власти». Рисуется образрая — «который обещан богобо-язненным: там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, ...и реки из меду очищенного. И для них там всякие плоды». «Ешьте и пейте во здравие за то, что совершали, возлежа на ложах, расставленных рядами. И Мы сочетаем их с черноглазыми, большеокими». «Обходят их мальчики вечно юные... с чашами, сосудами и кубками, ...и плодами из тех, что они выберут, ...и мясом птиц из тех, что пожелают».

Посланник Аллаха — Мухаммад. «И те, которые с ним, — яростны против неверных, милостивы между собой».

В исламе не было организованной, централизованной церкви, иерархизированного духовенства, церковных соборов. Довольно быстро среди духовенства наметились различные толкования Корана. Часть мутакалимов допускала более свободное толкование религиозных догматов, известный скеп-тицизм в отношении некоторых догм. Ортодоксы называли их **мутазилистами** («отделившимися» от традиционной веры).

Мутазилисты отрицали множественность атрибутов Бога, утверждая его абсолютное единство. В Коране, по подсчетам мутакалимов, говорится о 99 «именах» Бога, его характеристиках (Всемогущий, Всезнающий, Милосердный и т. д.). Мутазилисты же говорили, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции. Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он неделим, не определяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие». Здесь намечается тенденция апофатического богословия. Мутазилисты выступали против антропоморфного представления об Аллахе.

Мутазилисты говорили, что единственная функция Бога, творца — наделение материи, уже обладающей всеми необходимыми атрибутами, еще одним атрибутом — существованием.

Мутазилиты считали, что все наблюдаемые в материальном мире явления носят причинно обусловленный характер и имеют свое основание в природе вещей. Отсюда следовало убеждение в познаваемости этих явлений человеческим разумом и скептическое отношение к познанию истины через Откровение. К тому же мутазилиты своеобразно относились к Корану, отвергая идею вечности Корана, трактуя его не как откровение Аллаха, а как обычное литературное произведение.

В отличие от принятой мутакалимами идеи рока, судьбы в жизни человека, мутазилиты утверждали неограниченность свободы воли человека.

В годы правления халифа **Аль-Мамуна (813-833)** мутазилитизм был объявлен официальной доктриной государства Аббасидов.

Против мутазилитов выступил **Аль-Ашари (873-935)**. Аль-Ашари и его последователи (ашариты) стремились возвратиться и укрепить ортодоксальную веру. Возражая мутазилитам, они утверждали, что Аллах не только создал мир, но и постоянно воздействует на все явления. Поэтому явления основаны на воле Бога, в том числе от Его воли зависит и жизнь человека. Никакой неограниченной свободы воли нет. После длительной борьбы учение ашаритов стало господствующей концепцией в исламе.

Нужно отметить, что в этот же исторический период в арабском мире возникло движение мистиков — **суфизм**. Суфиты проповедовали аскетизм, созерцательное самоуглубление, отказ от активной жизни, призывали отказываться от знаний. Суфиты образовали братства дервишей.

Постепенно наряду с теологией развивалась собственно арабо-аристотелевская философия. Для арабской философии характерно отношение к религии, как к практическому искусству, призванному регулировать межчеловеческие отношения. Религия вне постижения истины; область истины — компетенция науки.

Арабская философия со стадии ее формирования находилась в соответствии с запросами переживающего период политического и культурного подъема общества, преимущественно интересовалась логикой, естествознанием, математикой, медициной. В этом видно существенное отличие арабской философии от современной ей европейской философии. Последняя, в отличие от арабской, была тесно связана с религией, а не с естественными науками.

Но арабо-аристотелевская философия во многих случаях не сочеталась с содержанием Корана. Прямо противопоставлять философские концепции Корану в то время было невозможно. Поэтому многие арабские аристотелианцы стремились, насколько это было возможно, примирить философские учения с доктринами религии. Они допускали, что религия обладает истиной, но считали, что она облачает истину в образы, так как народу истина доступна только под покровом чувственных образов.

Религия предназначена для народа. Задача же философии — совлечь с истины образную оболочку и посредством разума возвыситься до познания истины в ее совершенной чистоте. Философия при этом должна ограничиваться исключительно кругом мудрецов; для народа она была бы ядом. Считалось, что если какие-то философские утверждения противоречат Корану, то это означает, что они истинны только с точки зрения разума и философии, а с точки зрения религии и веры они, конечно, ложны. В такой форме философы старались защитить философию от положений религии.

Наиболее значительные представители арабской философии на Востоке — Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн-Сина; на Западе — Ибн-Баджа, Ибн-Туфайль и Ибн-Рушд.

Аль-Кинди (ок. 800 — ок. 879) — первый представитель восточного аристотелизма. Он был автором более 200 работ, большая часть которых до нас не дошла. Аль-Кинди популяризировал произведения античных философов, редактировал переводы их на арабский язык. Круг интересов Аль-Кинди необычайно широк: метафизика, логика, этика, математика, астрономия, медицина, метеорология, теория музыки и оптика.

Аль-Кинди прежде всего подчеркивал необходимость усвоения того, что познано в прошлом и у других народов, ибо любой отдельный человек, каким бы он ни был, не в силах проникнуть в глубины истины. Характерно, что в отличие от западноевропейской средневековой философии, где философские вопросы были тесно переплетены с



теологическими, Аль-Кинди связывал философию с комплексом естественнонаучных знаний.

Относясь с исключительным уважением к сокровищам греческой мудрости, Аль-Кинди скептически относился к Корану. Он признавал приоритет пророческого знания (зафиксированного в Коране) перед всяким другим, но в то же время он считал допустимым иносказательное толкование Корана.

Аль-Кинди не отрицал сотворенности мира во времени, но рассматривал Бога в качестве безликой «отдаленной причины», создавшей мир и предоставившей ему возможность изменения в дальнейшем по своим собственным законам.

Аль-Кинди первым начал стремиться к отделению философии от богословия, идя по пути концепции о «двойственной истине». В этой связи большое значение для арабского перипатетизма имела схема научного познания, предложенная Аль-Кинди: «Дабы познать что-либо, следует ответить на четыре вопроса: есть ли это? что это? каково это? почему это?»

Познание проходит три ступени: первая — логика и математика, вторая — естественные науки, третья — метафизические проблемы. Таким образом, подчеркивается значение математики и естествознания для обоснования философии; путь научного познания противопоставляется спекуляциям мутакалимов. Естественно, что в глазах мусульманских ортодоксов Аль-Кинди был еретиком; он подвергался гонениям.

В своей метафизике вместо 10 категорий Аристотеля он предложил 5 «прасубстанций»: материю, форму, движение, пространство и время.

Аль-Кинди признавал четыре вида разума: вечно действующий «активный разум», «пассивный», или страдательный, «приобретенный» и «демонстративный».

Второй крупный мыслитель арабского Востока — **Аль-Фараби (870-950)**. Его труды разнообразны; еще при жизни ему присвоили почетное прозвище «Второй учитель» (т. е. второй Аристотель). Свою основную задачу Аль-Фараби видел в очищении философии от мистических и теологических наслоений и толкований, которые были распространены на Востоке. Он прокомментировал многие работы Аристотеля; кроме того, создал ряд оригинальных работ. Наибольшей известностью пользовалось его сочинение «Жемчужина премудрости» — небольшой трактат, излагающий в сжатой форме его учение. Аль-Фараби написал книгу о Мохаммеде, в которой, в частности, рассказывалось о том, как Мохаммед ночью был перенесен в Иерусалим и там по лестнице взобрался на небо, наблюдал Рай и Ад, разговаривал с пророками.

В своем учении Аль-Фараби утверждает абсолютную необходимость логики для человека, претендующего на знание науки и тем более философии. Он разрабатывает классификацию наук, начинающуюся с метафизики и заканчивающуюся юриспруденцией и догматическим богословием. Философия призвана дать теоретические основы не только естественнонаучным дисциплинам, но и политике, и способствовать преобразованию общества.

Аль-Фараби предложил онтологическую концепцию, включающую шесть понятий:

- ◆ божественный принцип, или первая причина;
- ◆ вторичные причины, или небесные сферы;
- ◆ активный интеллект;
- ◆ душа;
- ◆ форма;
- ◆ абстрактная материя.

Согласно его концепции, божество производит мир через последовательный ряд истечений (эманации). Прежде всего создаются небесные сферы: всего их девять с Землей в центре (в число сфер входят звездная сфера, орбиты планет и орбита Луны). Под орбитой Луны находится активный разум, который является «причиной существования земных душ». Говоря о сотворении

В нем нет порядка, стиля, изящества или тонкости композиции. С начала до конца он полон противоречий, одна сентенция уничтожает другую, а целое младенчески слабо.
Аль-Кинди о Коране



мира Богом, Аль-Фараби ограничивает его роль: Бог является первопричиной мироздания. Затем природа действует самостоятельно, ее процессы имеют естественную основу.

Аль-Фараби говорит о том, что человеческий разум должен стремиться к единству с деятельным разумом. Подобно тому как мы не можем видеть предметы, пока они не освещены лучами солнца, точно так же человеческий разум бессилен, пока он не озарен искрой активного разума. Когда достигнуто единство с деятельным разумом, то достигается блаженство, причем блаженство здесь, на земле. Что же касается индивидуального бессмертия, загробной жизни — то это пустые фантазии.

Аль-Фараби — первый арабский философ, обративший внимание на проблемы общественной жизни. Он рисует идеал государства в виде некоего города. Добродетельный город (идеальное общество) «призван обеспечить благополучные условия для свободного выбора, который позволит людям стать счастливыми». В противоположность добродетельному городу «заблудший город» — тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни», а в этой жизни «не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться».

В идеальном обществе части его уподобляются органам человеческого тела. Они «помогают друг другу, с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной». Путь к счастью в добродетельном городе Аль-Фараби видел в просвещении.

Деятельность Аль-Кинди и Аль-Фараби подготовила появление крупнейшего представителя восточно-арабской культуры — **Абу-Али аль-Хусейн ибн-Абдаллах Ибн-Сина (980-1037)** (в Европе его называли **Авиценной**). Он жил в Средней Азии и Иране, занимал должности врача и визиря при различных правителях. Ему приписывается свыше 400 сочинений на арабском языке и около 20 на фарси по всем известным тогда разделам научного и философского знания.

Из нефилософских трудов главный — «Канон врачебной науки». В его 5 книгах обобщены и систематизированы накопленные к тому времени медицинские знания и собственный опыт практикующего врача. Этот труд был одним из основных руководств по медицине в арабском мире и Европе вплоть до XVII в.

Главный философский труд Ибн-Сины — «Книга исцеления», сочинение в 18 томах, включавшее «Логiku», «Риторику», «Поэтику», «Физику» (в 8 частях, шестая — «О душе»), «Метафизику» (последняя не была закончена, ее завершил в 1180 г. в Толедо Доменик Гундисальви).

В «Книге исцеления» видно стремление установить связь между умозрительным знанием и практикой. Эта позиция Ибн-Сины проявляется прежде всего в разработанной им классификации наук.

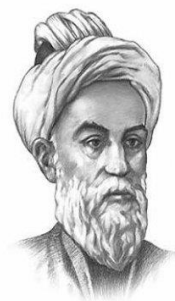
Классификация наук. Все науки Ибн-Сина делит на две группы: теоретические и практические. Теоретические науки исследуют существующее независимо от человеческой деятельности, практические исследуют саму деятельность. Цель первых — постижение истины, вторых — достижение блага. Логика не входит в эту классификацию, она, как «инструментальная» наука, предваряет все другие науки.

В теоретические науки включены физика, математика и метафизика. Далее Ибн-Сина говорит о том, что в этих областях знания есть первичные (чистые) и вторичные (прикладные) науки. «Чистая» физика включает вопросы о материи, форме, движении, о минералах, животных, растительной, животной и человеческой душе; в прикладную физику входят медицина, астрология, физиогномика, толкование снов, наука о талисманах, о волшебстве и алхимия. Ибн-Сина принимал основной принцип астрологии о том, что земные явления обусловлены движением небесных тел.

«Чистая» математика включает в себя арифметику, геометрию, астрономию и теорию музыки. Прикладные дисциплины — индийское десятиричное счисление и алгебра, определение площадей, механика, вопросы, связанные с изготовлением гирь и весов, градуированных

Лишь через объединение многих помогающих друг другу людей... человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе.

Аль-Фараби



АВИЦЕННА

инструментов, оптических приборов и зеркал, гидравлика, составление астрономических и географических карт, искусство изготовления музыкальных инструментов.

«Чистая» метафизика рассматривает первые начала наук, доказательство существования бытийно-необходимого, его единства и его атрибутов, первичные и вторичные «духовные субстанции», способ подчинения телесных субстанций «духовным субстанциям». Прикладная метафизика говорит об Откровении и потусторонних воздаяниях.

В практические науки включены политика, домоводство и этика. Политика — наука об управлении народом; домоводство — наука об управлении домом; этика — наука о самом себе (каким должен быть человек).

Рассматривая логику как «орудие» познания, исходя из идей Аристотеля, Ибн-Сина разрабатывает ряд проблем логики: теорию условных силлогизмов, вводит усовершенствования в классификацию силлогизмов и др.

Физика и метафизика. Исходя в основном из аристотелизма, Ибн-Сина вводит в его концепции ряд новых идей. В физике Ибн-Сина утверждает, что в возникновении физических тел участвуют материя, форма и небытие. Небытие понимается как возможность возникновения предмета. При этом возможности каждого предмета различны: так, для возникновения меча необходима та возможность, которая заключается в куске железа, а ткани — в куске шерсти. В отличие от Аристотеля Ибн-Сина считает, что формы не привносятся в материю извне, а существуют в ней в потенциале.

В метафизике Ибн-Сина отличает существо от сущности. Первое конкретно, второе абстрактно. Так, люди — существа, а человечность — сущность. Далее, нужно различать возможное и необходимое. Реально существующее может быть, а может и не быть, так как оно не имеет в самом себе основание своего бытия. В отличие от него есть необходимое, которое само себя обосновывает и оправдывает. «Бытие необходимое единственно, а потому изначально, оно есть первопричина и первоначало». Это необходимое бытие — Аллах; он является первоосновой, чистым разумом и абсолютной истиной. Из него возникло все сущее.

Ибн-Сина рисует картину порождения Богом сущего. «Первый творит разумную субстанцию, которая по истине сотворена. От нее исходит (другая) разумная субстанция и небесное тело. При этой же разумной субстанции совершенствуются небесные тела, и она завершается некой разумной субстанцией, от которой уже не исходит небесное тело... Материя элементарного мира должна происходить от последнего разума, а за небесными телами не отрицается оказание определенного содействия в этом. Однако этого недостаточно для упрочения ее возникновения, пока с ним не сочетается форма... От разумной субстанции, которая стоит за этим миром, исходят растительная, животная и разумная души. Разумной душой завершается последовательность бытия разумных субстанций. Разумная душа нуждается в совершенстве при помощи телесных органов и в связи с высшими сущими».

Совечность Бога и мира. Утверждая творение мира Богом, Ибн-Сина, однако, развивает концепцию вечности материи. Бог является причиной мира. Бог и мир относятся друг к другу, как причина и следствие. Но причина и следствие являются соотносительными понятиями и друг без друга существовать не могут. Поэтому ни мир без Бога, ни Бог без мира немислимы. Если Бог вечно существует, то вечно существует и мир.

Значительное место в философских взглядах Ибн-Сины занимает учение о душе. Как и Аристотель, он различает растительную (связанную с размножением, ростом и питанием), животную (сила движения и сила восприятия) и человеческую (разумную) души. Человеческой (разумной душе) подчинены другие, низшие души.

Ибн-Сина считает, что разумная душа бессмертна. В пользу этого он приводит ряд аргументов. Так, при старении тело и свойственные ему силы слабеют, а разум, наоборот, крепнет. Следовательно, разум — субстанция, в своем бытии не зависящая от тела. После смерти тела душа ведет самостоятельную жизнь. Аналогом такой жизни является сон, когда мыслительная сила (воображение) приобретает самостоятельную жизнь, независимую от внешних чувств. Ибн-Сина был противником идеи о переселении душ.

В человеческой душе есть теоретический и практический разум. Теоретический вырабатывает знания, направленные на то, чтобы постигать истину, избегать лжи; практический

вырабатывает нравственные принципы. В целом разумная часть души стремится освободиться от смушающего действия чувств. Но полное освобождение достижимо немногими.

Ибн-Сина говорит о двух способах познания. Кроме обычного познания существует еще особое, интуитивное познание, в котором душа может состоять в непосредственном общении с мировым разумом. На таком познании основывается пророчество. Здесь знание вливается в душу без помощи чувств, а затем оформляется в чувственные образы, чтобы приспособить знание к пониманию. В целом Ибн-Сина убежден в познаваемости мира, и в этом он не полемизирует с теми, кто говорил, что мир преисполнен чудесами, творимыми Аллахом, совершенно недоступными человеческому пониманию.

В изучении практических наук Ибн-Сина исходит из того, что люди живут в общении. «Человек тем отличается от остальных животных, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил особняком, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей». Ибн-Сина, следуя Платону, считает, что жизнедеятельность общества поддерживается разделением труда между правителями, стражами и производителями. Первичное разделение труда было осуществлено законодателем-пророком, который является посредником между Богом и людьми.

В сфере общественной жизни подлежат запрету тунеядство, воровство, ростовщичество, азарт-ные игры и т. п., а в сфере частной жизни должны караться прелюбодеяния и всяческое распутство. Ибн-Сина большое значение придает брачным отношениям. Главную ответственность за благополучие семейной жизни несет хозяин дома — муж и отец. «Добрая хозяйка — компаньонка хозяина в его имуществе, его уполномоченная в делах денежных, заместитель ему в его отсутствие». Муж должен заботиться о том, чтобы мысли супруги были постоянно заняты домашними делами и детьми, в противном случае образовавшийся в уме вакуум может заполниться помыслами о посторонних мужчинах и измене.

При воспитании юноши нужно дать ему элементарные знания в основных науках (слишком большие знания бесполезны и могут даже принести вред) и затем специализацию в одной, отвечающей индивидуальным склонностям профессии.

Человек должен научиться управлять самим собой. Для этого необходимо критическое само-наблюдение, выявление своих недостатков. Но при самоанализе трудно быть объективным; поэтому нужна помощь близкого друга, «который был бы для него как бы зеркалом, показывающим добрые его дела добрыми, а дурные — дурными». Нужно воспитать четыре качества: воздержанность, смелость, мудрость и справедливость. Эти качества — середина между крайностями: алчность — воздержанность — апатия; трусость — смелость — безрассудство; угнетенность — справедливость — склонность угнетать других и т. п.

В конце XI в. начались вторжения европейцев на Восток (так называемые Крестовые походы) и связанный с ними распад Арабского халифата. В 1055 г. турки-сельджуки захватили Багдадский халифат, Сирию и Палестину. По всему Востоку прокатились крестьянские восстания. В восточных арабских государствах наступила религиозно-догматическая реакция. Ее крупнейшим идеологом был **Аль-Газали (1059-1111)**.

Аль-Газали, совершив, по собственным словам, «странствование» через различные философские системы, пришел к скептицизму, к признанию бессилия человеческого разума. Он видел практическую пользу математики, физики, медицины, логики. До определенной границы они не приносят вреда религии. Но дело в том, что эта граница часто нарушается. Аль-Газали ставит своей целью пресечь воздействие научно-рационального мышления на религиозную жизнь. Для добропорядочного мусульманина, безусловно, противопоказана перипатетическая метафизика.

Аль-Газали сравнивал богословов со сторожевыми псами, сопровождающими караван; потребность в них отпадает, когда верблюды достигают места назначения. Это место назначения — абсолютная вера.

В работе «Опровержение философов» Аль-Газали подверг резкой критике известные ему философские системы, особенно учение Ибн-Сины. Аль-Газали выступает против учения о



естественной причинной закономерности, о вечности мира, против отрицания индивидуального бессмертия души. Он утверждает сотворение мира Богом «из ничего», постоянное вмешательство божественного провидения в ход вещей, грядущий Страшный суд и воскресение мертвых.

В основном сочинении Аль-Газали «Воскрешение наук о вере» развивается идея невозможности рационального познания Бога. Познание Его возможно лишь путем экстатического переживания, внут-реннего опыта индивида.

К середине XII в. религиозная реакция достигает своего апогея и научно-философская мысль на арабском Востоке затухает. В отличие от Востока, в Испании в этот период арабская культура расцветает.

Арабы и мавры высадились на Пиренейском полуострове в 711 г. Через два года почти вся страна, кроме небольшого района на севере, была в их руках. Завоеватели преобразовали страну: совершенствуется техника сельского хозяйства, развиваются садоводство и виноградарство, создается сеть оросительных каналов; число городов достигает четырехсот; толедские клиники, кордовские ткани и кожа, гренадские шелка становятся известными во всей Европе; ведется оживленная торговля с Византией, Африкой, Италией и Южной Францией.

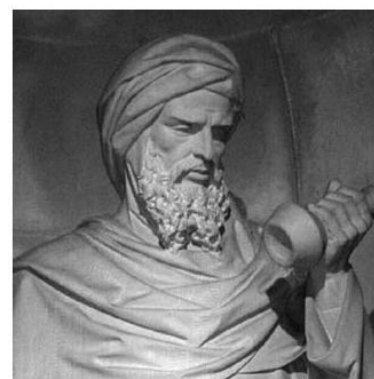
Начало арабо-испанской философии положил врач, поэт, математик и астроном **Ибн-Баджа (ок. 1070-1138)**. Он занимал высокие правительственные посты в Гренаде и Сарагоссе, в конце жизни по обвинению в ереси был заточен в тюрьму и отравлен. Это обвинение имело под собой основания, так как Ибн-Баджа писал: «Мир является как бы простым единым живым существом, не нуждающемся ни в чем постороннем».

В книге «Образ жизни уединившегося» дается картина постепенного подъема души, освобождающейся от инстинктивных и чувственных животных элементов, до высшей ступени познания умопостигаемого мира. Это духовное восхождение совершается не через мистическое просветление, а путем интеллектуального совершенствования при посредстве научного знания. В книге дается набросок идеального государства. В этом государстве нет ни врачей, ни судей. Медицина является там излишней, потому что граждане правильно питаются; правосудие там не нужно, потому что граждане руковод-ствуются в своих отношениях любовью и между ними не бывает разногласий и раздоров.

Ибн-Туфайль (1110-1185) — врач, математик, философ и поэт; современники дали ему прозвище «учитель нечестия». До нас дошел философский роман Ибн-Туфайля «О Хайе, сыне Язана». В этой психологической робинзонаде рисуется саморазвитие «естественного человека», изолированного на необитаемом острове. Ребенка, попавшего на необитаемый остров, вскормила лань. Он видел небо, море, различные предметы; долгие годы жил в одиночестве. Первые знания его ограничиваются чув-ственными вещами; постепенно он доходит до познания общего начала вещей, которое их объединяет. Этим началом, которое хранит этот мир и придает ему движение, является Бог.

Отметим, что для того, чтобы правильно оценивать смысл многих произведений средневековой философии, нужно учитывать специфику эпохи; следует сквозь формальные заверения в лояльности «божественному закону» попытаться проникнуть в сокровенные мысли философа, не согласующиеся с ортодоксальной точкой зрения. Не случайно Ибн-Туфайль в своем романе пишет, что в их пору философские рассуждения велись «только загадками, ибо правоверная религия и истинный закон запрещают погружаться в это и предостерегают относительно этого». В самом же романе высказыва-ются довольно смелые мысли — о происхождении живых организмов из неживой материи, об эволюции человека и его познавательных способностей, о возможности постижения истины без помощи религиозного откровения.

Ибн-Рушд (1126-1198) подвел итог всей предшествующей арабской философии и оказал сильное влияние на христианскую схоластику. В Европе он был известен под именем **Аверроэс**. Возникновение этого имени объясняется следующим образом: когда по инициативе Раймунда, архиепископа Толед-ского, в средневековой Европе стали переводить на латынь произведения арабо-мусульманской фило-софии, имена философов зачастую искажались. Имя Ибн-Рушд



преобразовалось в Абен-Рошд, затем — Авен-Рошд, Аверрошд, Аверросд и наконец — в Аверроэс.

Ибн-Рушд жил в Андалузии и Марокко, занимал должности судьи и придворного врача. Незадолго до смерти подвергся гонениям как ере-тик. Ибн-Рушд был автором многочисленных сочинений по философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Он прокомментировал все известные произведения Аристотеля. Современники говорили, что «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристо-теля». Но он не был просто комментатором; Ибн-Рушд — оригинальный ученый и философ.

В книге «Опровержение опровержения», направленной против Аль-Газали, говорится: «Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное». Положительный ответ аргументируется следующим образом. Во-первых, Священное писание мусульман обязывает изучать окружающий мир, так как только посредством проникновения в сущность вещей как «творений Божьих» возможно постичь самого их Создателя. Во-вторых, самым совершенным способом изучения «творений божьих» является тот, что выводит неизвестное из известного с помощью доказательства. Но ведь именно этим занима-ются философы. Таким образом, религия не только не запрещает философию, а, наоборот, призывает ею заниматься.

Ибн-Рушд утверждает, что если религия истинна, то исследование, опирающееся на доказа-тельство (т. е. философия), не ведет к противоречию с тем, что утверждает религия. Но если какое-то суждение религии противоречит доказательному знанию (философии), то возникает необходимость в аллегорическом толковании «священного» текста. «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, принятым в арабском языке».

В конечном счете Ибн-Рушд приходит к выводу о независимости философии от теологии. Именно философия постигает истину. Истина одна, и она разумна; именно поэтому при расхождении между философией и религией необходимо толковать религиозный текст в свете разума, т. е. филосо-фии.

В то же время Ибн-Рушд не выступает против самой религии. Он говорит, что вера в Бога лежит в основе нравственности, поэтому народ должен оставаться религиозным. Отнять у него религиозные убеждения значило бы оставить общество без регулирующих человеческую жизнь нравственных принципов и ввергнуть его в пучину нигилизма и анархии. Народу философия не нужна. Философ дол-жен держать свою точку зрения при себе. В области практических проблем, проблем морали и права философ должен следовать предписаниям религии, даже если он внутренне осуждает некоторые из них. Внешне же он никак не должен проявлять своего недо-вольства.

Ибн-Рушд считал необходимым изучать и использовать взгляды предшествующих мыслителей других народов, обращая осо-бое внимание на их доказательность. «Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это».

В онтологии Ибн-Рушд различает сущность и существование, утверждая, что *сущность предшествует существованию*. В *единичных субстанциях* сущность и существование находятся в единстве.

Сотворен ли мир или он существует вечно, сотворена ли материя или она несотворима? Ибн-Рушд склоняется к последней точке зрения, о чем, по его мнению, свидетельствуют слова Корана об Аллахе: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде». Это означает, по мнению Ибн-Рушда, что небеса и земля не возникли «из ничего», а было «некое бытие, предшест-вовавшее данному бытию».

Материя — объективное вечное начало. Ибн-Рушд считает, что формы не вносятся и не созда-ются, а внутренне присущи несотворенной материи и лишь переходят в ней из потенциального в ак-туальное состояние. Допущение же о том, что формы приходят в материю

Через Ибн-Рушда в Европе познакомились с Аристо-телем, когда в 1217-1256 гг. перевели комментарии Ибн-Рушда к ряду сочинений Аристотеля.

извне, равносильно признанию творения «из ничего», что невозможно. В самой природе материи заложены начала возникновения и уничтожения, роста, уменьшения, превращения, перемещения, т. е. движения. Но что же является источником перехода потенциального в актуальное? Ибн-Рушд указывает на Бога как перводвигатель (в виде целевой причины).

Ибн-Рушд убежден в объективности причинных связей; он говорит о мире как едином, целостном. Если бы какая-то часть явлений «была бы полностью независимой от других, то есть если бы одни из них не служили причиной других, тогда мир не мог бы быть единым связным целым». Ибн-Рушд выступает против тезиса богословов о том, что каждое явление своим существованием обязано исключительно творческой деятельности Бога.

В концепции Ибн-Рушда говорится о мировом разуме, но он фактически трактуется как некий мировой порядок, гармония. «Отрешенный (от материи) разум воспринимает только свою собственную сущность, а воспринимая свою собственную сущность, он воспринимает все существующие вещи, поскольку его разум есть не что иное, как гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах, а этот порядок и эта гармония воспринимаются деятельными силами, которые имеют порядок и гармонию, существуя во всех предметах, и которые философы называют "природами"».

Ибн-Рушд говорит о том, что между живой и косной материей нет непроходимой грани; мертвой материи вообще не существует, даже в царстве минералов теплится некое подобие жизни.

Ибн-Рушд развивает основные идеи аристотелевского учения о душе. В то же время он не признает никакого индивидуального бессмертия. Индивидуальная душа во всех своих функциях связана с телесным организмом. Только всеобщий разум, единый во всех людях, бессмертен, подобно тому как смертен каждый человек, а род человеческий как таковой вечен и непреходящ. «Знания являются вечными» — в той мере, в какой они являются общими для всех индивидов, объемлемых родом «человек».

Всеобщая причинная связь, гармония мира — объективная предпосылка познаваемости мира человеческим разумом. Процесс познания — нелегкое восхождение от того, что дано человеку в ощущении, к тому, что постигается только разумом. Искатель истины не может миновать ни одной ступени познания и на каждой рискует ошибиться; например, можно ошибиться, воспринимая цвет, могут быть такие сочетания понятий, которые будут в разладе с отношениями, существующими «вне души».

Ибн-Рушд отвергает возможность непосредственного общения с Богом, отвергает мистический путь познания. Только научное познание ведет к цели. И здесь необходим постоянный, неустанный умственный труд. Глубокое познание доступно только глубоким умам. Вот почему философия есть благороднейшее занятие, какому только может посвятить себя человек.

В этике Ибн-Рушд утверждает соотносительность добра и зла. Существовая сами по себе, они сопровождают друг друга. Так, огонь — полезен, но при этом он губит животных и растения.

Проблема свободы воли. Ибн-Рушд рассматривает проблему свободы воли. Мусульманские теологи предлагали в этой связи две доктрины. Одна утверждала абсолютную несвободу человеческой воли в силу абсолютного характера божественного предопределения. Другая утверждала полную автономность человеческой воли. Ибн-Рушд отвергает и абсолютную свободу человеческой воли, и абсолютную предопределенность человеческих поступков. Если бы все было абсолютно предопределено, люди ничем не отличались бы от неодушевленных предметов. С другой стороны, мы не можем вершить в мире произвол, поскольку наши действия подчинены внешним причинным связям. Кроме того, само наше желание совершить то или иное действие имеет детерминированный характер.

Ибн-Рушд выступал против ашаритского учения о фатальной предопределенности поступков каждого человека. Одни люди предрасположены к добру, другие — к злу, но это определяется множеством причин: темпераментом, волей, мышлением человека. Благо или счастье возможны тогда, когда рациональная душа контролирует действия животных потенций.

Счастье достижимо в полной мере лишь в идеальном государстве. «Для приобретения своей добродетели человек нуждается в других людях, и поэтому он по своей природе есть существо гражданское». Гармоничное развитие государства как цельного организма достигается,

когда его граждане специализируются каждый в каком-нибудь направлении. Ибн-Рушд высоко оценивает узкую специализацию — если человек выбирает себе профессию с ранней молодости и занимается ею в течение долгого времени, он может достичь высокого мастерства, а это отвечает интересам государства в общем и данного индивида в частности.

Вслед за Платоном Ибн-Рушд считает, что в идеальном государстве существуют три сословия: производители материальных благ, защитники от врагов и мудрецы, устанавливающие законы, управляющие государством, осуществляющие обучение и воспитание граждан. Для привития и развития добро-детелей в идеальном государстве используются два метода: убеждения и принуждения; последнее применяется главным образом для борьбы с внешними врагами.

Учение «о трех обманщиках». Впоследствии Ибн-Рушд был объявлен создателем учения «о трех обманщиках» (Моисей, Христос, Мохаммед). Следует отметить, что авторами этого учения считались также Фридрих II, Боккаччо, Макиавелли, Кардан, Кампанелла, Дж. Бруно, Ванини, Гоббс, Спиноза. В интересах исторической справедливости нужно признать, что это учение идет еще от секты карматов. Представители этой секты (IX-X вв.) опровергали все верования и выступали с разоблачением ислама, христианства и иудаизма как учений, построенных на преднамеренном обмане народа. Три человека, утверждал один из вождей карматов, внесли в человечество порчу: пастырь (Моисей), лекарь (Иисус) и погонщик верблюдов (Мохаммед). Любопытно, что худшим из пророков считали Мохаммеда. Аналогичных взглядов придерживались представители тайного общества «Чистые братья» движения исмаилитов (X в.). Ибн-Рушд также разделял эту идею.

Ибн-Рушд — последняя крупная фигура арабской философии. В XIII в. дальнейшая разработка философских проблем в мусульманском мире прекращается. Учения Ибн-Рушда (Аверроэса) и других арабских мыслителей распространялись, обсуждались и опровергались еврейскими и христианскими философами, а в самом мусульманском мире наступило господство религиозных фанатиков, сопротивлявшихся всякому проявлению самостоятельной мысли. Рукописи философских и научных работ, ранее высоко ценимых, уничтожаются или теряются.

Еврейская философия Средневековья

Еврейская культура сформировалась на Ближнем Востоке. В X в. центр еврейской культуры переместился на Запад, в Испанию. Развитие еврейской культуры тесно связано с иудаизмом. В иудаизме говорилось о Боге (Яхве): есть Дух Божий, Слово Божие, Премудрость Божия; они не являются самостоятельными существами, отделенными от Бога, они — свойства Божества.

Бог создал мир Словом, Духом и Мудростью. Словом Он вызвал мир из небытия к бытию. Слово Господа всемогуще; им созданы и держатся небо и земля, им он стал творить историю. Он сказал — и стало. Он повелел — и создано. Если Словом Бог создал мир, то Духом он оживил его, а Мудростью дал миру целесообразное устройство.

В иудаизме говорилось о том, что Бог создал человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

В понимании сотворения мира в иудаизме есть некоторая неясность. С одной стороны, говорится о том, что Бог Словом вызвал мир из небытия к бытию. А с другой стороны, в Талмуде есть представление о какой-то хаотической материи, из которой создается мир. Напомним, что учение о сотворении мира «из ничего» было последовательно сформулировано в христианской мысли, в патристике.

В иудаизме среди евреев диаспоры (греч. *διασπορά* — рассеяние, пребывание части народа вне страны его происхождения) распространялись представления о мессии, который спасет человечество и установит царство Божие на земле. Неслучайно христианство включило в свой канон Ветхий завет — священное писание иудаизма.

На основе начального варианта иудаизма развивалась еврейская теология. Она включала два направления: караимское и раввинское. Караимы по своим воззрениям были близки к арабским мутазилитам. Во второй половине VIII в. караимское движение возглавил **Анан-бен-Давид**, учитель еврейской школы в Вавилоне. Не подвергая сомнению религиозную традицию в целом, Анан в то же время утверждал право разума на свободное исследование. Он считал, что

путем соответствующего истолкования можно привести Священное писание в согласие с требованиями разума.

Представители раввинизма признавали право философии на существование. **Саадия** (892-942), возглавлявший еврейскую религиозную академию в Соре (Вавилония), наряду с авторитетом Писания принимает право разума. Но разум только в результате длительных усилий способен прийти до тех истин, которые религия открывает сразу. Саадия считает, что учения религии, в том числе о сотворении мира, воскресении мертвых и т. п., не противоречат разуму. Саадия полагает, что философия должна находиться на службе религии, защищать догматы иудаизма. Раввины разрабатывают учение об атрибутах, силах и свойствах Божества.

Средневековая еврейская философия сложилась в пределах арабских халифатов и развивалась в тесном контакте с арабской философией. Первые сочинения еврейских философов были написаны на арабском языке. На еврейский язык позднее переводились сочинения арабских философов: в XIII в. на еврейский язык перевели и прокомментировали важнейшие работы Ибн-Сины.

Каббала. Еврейская религиозная философия развита в учении **каббалы**, в котором представлена еврейская мистика. Первая книга по еврейской мистике — «Сефер Йецира» («Книга творения», IX в.). Она была трудна для понимания, имела хождение среди узкого круга посвященных в тайны мистики. Последующая разработка и подробное изложение учения дано в книге «Зогар» («Сияние», XI-XII вв.). Автором ее считается **Шимон бар-Иохай** (хотя некоторые исследователи авторство приписывают Моше де Леону, каббалисту XI в.).

Термин «каббала» означает «получение», получение того, что дается. Каббала характеризуется ее сторонниками как учение, обучающее мудрости.

Каббала была распространена в Испании. После 1492 г., когда королева Изабелла и король Фердинанд издали декрет об изгнании евреев из Испании (те, кто отказывался принять христианство, должны были в течение четырех месяцев покинуть страну), группа каббалистов вместе с другими эмигрантами перебралась в Цфат (Палестина). Именно там начался расцвет каббализма.

«Кто мудр?» — Кто видит еще не рожденное.

Сторонники каббалы считают, что религиозные заповеди (мицвот) следует выполнять не только во имя традиции, но и вникая в смысл и причины, лежащие в основе той или иной заповеди. Шимон бар-Иохай пишет: «Молитва и ритуал, лишённые смысла и одухотворенности, — это как солома, лишённая живительной силы. Все идут в синагогу, чтобы вознести молитву и пробудить милосердие Всевышнего, но лишь немногие умеют это делать».

Каббалисты исходили из того, что под оболочкой обычного смысла Священного Писания (Торы) скрыт еще более глубокий тайный смысл, который содержит настоящую истину. Этот глубокий смысл извлекался из Священного писания посредством сложного толкования; при этом большое значение имели числа (22 буквам еврейского алфавита приписывались числовые значения с символическим смыслом, истолковывались различные числовые соотношения и т. д.).

Исходный пункт каббалы — Бог. В Боге заключено все и нет ничего, чего «недоставало» бы в нем. Бог есть Добро. Бог наполняет собою все пространство, вернее, сам является этим пространством. У Бога есть «желание излить свою благость» через «Свет», распространить свою доброту. Но чтобы это было возможно, Бог сконденсировался в «средней», изначальной исходной точке и образовал пустоту. Эту пустоту Он наполнил. Такова трактовка происхождения мира от Бога.

Каббалисты используют идею эманации. Эманация идет от «внутреннего неба», населенного бесплотными духами, до материи. Материя возникает вследствие угасания истекающего от Бога света на его отдаленнейшей границе, она сама есть не что иное, как этот угасший свет. А так как свет есть добро, то материя является областью зла. Во мраке пребывают злые духи и их глава Самаил.

Распространение света, энергии через высшие миры к более низким уровням осуществляется через «сфироты» («зефироты»). Всего их 10. Первые три: «кетер» («корона»), «хохма» («мудрость»), «Бина» («разум») — проводники света в наш мир. Следующие семь переносят энергию, оказывающую непосредственное влияние на наш мир. Это: «сфира хесед»

(«милосердие») — энергия ассоциируется с добротой и хорошими делами; «гвура» (сила, мощь, геройство, мужество), иное ее название «дин» (правосудие, закон, приговор) — энергия ассоциируется с «желанием получить»; «тиферет» («красота») — некая средняя линия между предыдущими; «сфира нецах» («победа», «вечность») — энергия правой линии; «год» («великолепие») — энергия левой линии; «сфира йесод» — проводник средней линии, через нее проводится вся энергия остальных «сфирот» на уровень нашего реального, физического мира; «малхут» («желание получить») — в нашем мире.

От различных стадий эманации человек получает степени своей духовной сущности.

Каббала говорит, что Бог желал давать, но, чтобы «давать», нужно, чтобы был тот, кто может получить. Бог создал мир как «сосуд для получения». В иудаизме говорится о 4 видах сущего: говорящий (человек), живой (животные), растущий (растения) и немой (неживая природа). У всего сущего в большей или меньшей степени есть желание получить. Наибольшим желанием получить обладает человек, так как он должен удовлетворять не только материальные, но и духовные потребности, т. е. «получать» спокойствие, счастье, удовольствие, удовлетворение и т. п. Бог желает дать человеку бесконечные блага и изобилие, он создает человека как сосуд, который должен получить все это изобилие.

Человеку присуще «желание получить». Принимая дары Всевышнего, мы выполняем наше предназначение в этом мире, но мы должны и отдавать. Если мы только получаем, то возникает чувство дарового хлеба и стыда. Чтобы избавиться от этого чувства, Бог сотворил мир, в котором нужно трудиться. Душа познает удовольствие и радость от успешного завершения тяжелой работы. Трудясь, человек получает возможность привести в действие «желание дать». Получая, мы должны и отдавать; воздавать Ему добром, разделить Его дары с другими.

Каббала утверждает единство «желания получать» и «желания отдавать». В процессе духовного развития человек должен не только научиться «получать», но и вступить в «двейкут» (получать — отдавать — получать и т. д.). Каждый человек должен выразить скрытую в нем возможность «отдать» (а следовательно, и возможность «получить»). Желание «получить» реализуется во всей полноте, когда есть «желание разделить полученное с ближним». Душевные кризисы в жизни человека — проявление противоборства между желанием тела получать и души — отдавать.

В каббале утверждается, что человек — итог и высшая точка творения. Человек — образ Бога, «божественное присутствие на земле». «Когда мир низший одухотворен желанием, пламенной жаждой мира высшего, этот последний нисходит к нему. В человеке это желание достигает сознания и высшей силы, и в человеке и через человека два мира сходятся и проникают друг в друга все более и более».

В мире Бесконечности все души были слиты воедино. Создатель разделил каждую душу на половинки. Истинная супружеская пара — соединение половинок одной души. «Всякая форма, в которой не находят принцип мужской и принцип женский, не есть форма высшая и полная... Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенных как одно существо» («Зогар»).

В каббале говорится, что физическую энергию ребенку дает мать, чья метафизическая природа отрицательна («желание получать»), а сила энергии души задается отцом (его природа положительна, основана на «желании дать»). Мысли и чувства во время полового акта определяют характер детей. Если в это время мысли и чувства сконцентрированы лишь на сладострастии, ребенок будет эгоистичным; если же присутствуют глубокая любовь и взаимопонимание, то эти качества отразятся в ребенке.

Каббалисты принимают учение о переселении душ. Перевоплощение предназначено для исправления души. Чтобы возвратиться в лоно Бога, душа должна развить все свои совершенства. Тогда у нее не будет желания родиться заново. Если же эта задача не выполнена на протяжении одной жизни, душа должна войти в другое тело.

В каббале признается астрология. Небезынтересно, что современные каббалисты говорят о мировом информационном поле, о сверхсветовых скоростях, о «черных дырах» и т. п., считая, что эти идеи содержались в учении каббалы.

В XI-XII вв. возникает стремление соединить идеи неоплатонизма с догматами иудаизма, начинается своеобразный поиск гармонии философии (в духе неоплатонизма) с иудаизмом.

Видный представитель еврейского неоплатонизма — **Соломон-бен-Гебируль (ок. 1021 — ок. 1070)**, известный в средневековой Европе под именем **Авицеброн**. Он родился и жил в Испании.

Концепция творения мира. Ибн-Гебируль соединяет принцип творения мира «из ничего» с идеей эманации. Бог (первая субстанция) посредством своей воли (она же — Логос, «Слово») создает мир «из ничего». Но Бог и телесный мир стоят слишком далеко друг от друга, чтобы последний мог быть непосредственно создан Богом. Поэтому предлагается следующая иерархия: за Богом следует космический всеобщий разум, из него истекает мировая душа, сила, которая уже непосредственно производит телесный мир, оживляет его и правит им.

Ибн-Гебируль продолжает учение о материи и форме. Все предметы состоят из материи и формы. Материя — универсальный носитель возможности вещей. Форма для своего проявления нуждается в материи. Материя является основой общности вещей и единства мира. Форма же создает различия. Есть «форма телесности» и «форма духовности». Ибн-Гебируль говорит, что форма — творение воли Бога, а материя — непосредственное истечение сущности Бога, поэтому материя «божественнее», чем форма. Материя и форма стремятся к единению друг с другом.

Ибн-Гебируль говорит, что «знание есть цель существования человека». Кроме обычного познания существуют и другие возможности познания. Утверждая единство и даже тождество микро- и макрокосма, человека и Вселенной, Ибн-Гебируль считает, что самопознание является одновременно и познанием мира. Что же касается богопознания, то познание божественной воли возможно лишь интуитивным путем, в состоянии экстаза.

Противником философии был религиозный поэт **Иегуда Галеви (р. 1080)** из Толедо. В сочинении «Аль-Хазари», написанном в форме диалога между царем хазаров и еврейским богословом, сопоставляются аргументы еврейских, христианских и мусульманских теологов с доводами греческих философов. Побеждает еврейский теолог, аргументы которого основываются на талмуде и каббале. Он доказывает несостоятельность философов и неправомерность соединения веры со знанием.

Но попытка приостановить рост интереса к философии не удалась. Со второй половины XII в. среди еврейских мыслителей все возрастающим авторитетом начинает пользоваться философия Аристотеля.

Крупнейшим еврейским аристотеликом был **Моисей-бен-Маймуд (1135-1204)**, называемый обычно **Маймонидом**. Родился он в Испании. Из-за преследований евреев семье пришлось покинуть Испанию. В последующем Маймонид жил в Марокко, Палестине и с 1156 г. — в Египте. В 1189 г. от стал лейб-медиком султана Салах-ад-Дина. В 1190 г. в Египте на арабском языке был опубликован главный философский труд Маймонида «Путеводитель колеблющихся», который позднее был переведен на еврейский и латинский языки.

Маймонид пытается осуществить синтез откровения и умопознания, Библии и учения Аристотеля. Он считает, что противоречия между текстами Библии и философскими положениями Аристотеля могут возникнуть лишь при поверхностном чтении Писания. Если же усмотреть иносказательный, метафорический смысл библейских сказаний, то тогда будет видно, например, что три сына Адама (в Библии) символизируют растительную, чувственную и разумную душу (у Аристотеля).

Маймонид считает, что разум и вера лишь при поверхностном рассмотрении кажутся взаимоисключающими. На самом деле возможно разумное доказательство ряда положений Писания, возможно доказательство существования Бога, Его бытия, бестелесности и др. Однако есть и другие моменты, не поддающиеся доказательству.

Маймонид говорит, что на основании разума невозможно доказать начало мира. Но столь же мало доказуемо и то, что мир вечен. Сотворенность или вечность мира — это вопрос веры, а не фило-софская истина. Аналогично обстоит дело и с догматом о воскресении.



Апофатическая теория. С позиции веры утверждается, что мир создан и управляется Богом. Но, говорит Маймонид, божественное управление миром остается глубочайшей тайной, совершенно не разрешимой для человеческих способностей. Не меньше трудностей доставляет и понимание Бога. Маймонид считает, что Богу не могут быть приписаны никакие положительные атрибуты. Мы можем сказать, чем Он не является, но не можем сказать, что Он есть. Например, если мы называем Его могущественным, то это значит, что Он чужд слабости, утомления; если мы называем Его мудрым, то это надо понимать как то, что Он не является незнающим и т. д. Причем даже такое негативное определение Бога практически несовершенно. «Чтобы определить Бога, следовало бы перечислить так много признаков, что было бы недостаточно четырехсот верблюдов для переноски рукописей, необходимых для этого».

Маймонид критикует тех, кто отрицает естественную закономерность природы, закон причинности. В этой связи он отвергает «чудо». Такая позиция Маймонида вызвала неприятие со стороны ревнителей религиозной традиции иудаизма, обвинивших его в «продаже Священного писания грекам». Однако в целом Маймонид говорит о Боге как действующей и финальной причине мира.

Маймонид говорит о едином действующем интеллекте, отделенном от человеческих умов. В своих действиях люди могут сближаться или отдаляться от этого высшего интеллекта. С этим связана проблема зла. Маймонид считает, что всякое моральное зло имеет основу в том, что человек подчиняется господству материи, т. е. служит чувственным желаниям и страстям. Но нравственная задача человека заключается в том, чтобы, обуздывая чувственные желания, господствовать над материей.

Человеку дана свобода воли. Человек может выбирать между добром и злом. Не ради награды или наказания должны мы любить и делать добро, но ради самого него. Человек должен направить все свои помыслы на отыскание высшей истины, на высшую идею. В этом и состоит истинное богослужение, богослужение сердца.

К совершенству ведет философия. Человек должен стремиться к совершенству. К совершенству — интеллектуальному, нравственному и телесному — ведет философия. В конечном счете совершенство основывается на знании и культуре.

Религиозные фанатики запрещали читать философские книги Маймонида и присуждали их к сожжению. Но философские взгляды Маймонида оказали значительное влияние на схоластику позднего Средневековья. Богословы желали ограничить влияние философии на людей. Например, в 1305 г. синод раввинов запретил под страхом отлучения заниматься философией лицам, не достигшим 25 лет.

Среди поздних еврейских аристотеликов известен астроном **Леви-бен-Герсон (1288-1344)**. Он утверждает идею вечности мира, резко возражает против идеи творения мира из ничего, утверждает существование изначальной материи.

Начиная с XIII в. в гибнущих мавританских государствах наступает период религиозного фанатизма, начинается преследование свободной мысли. С изгнанием евреев из Испании, с усилением среди переселившихся евреев ортодоксальной теологии философская мысль в этой среде затухает.

Философия позднего Средневековья

В XIII в. в странах Западной Европы наступает заметное экономическое оживление. Развиваются товарно-денежные отношения. Усиливается роль городов, растет слой ремесленников и купцов. Умножаются богатства церкви; XIII в. — эпоха наивысшего могущества католической церкви. На основе экономических изменений усиливается социальная борьба, множатся еретические движения, среди которых следует выделить ересь катаров, амальрикан, движение беггаров. В 1209 г. папа объявил Крестовый поход против альбигойцев. В результате упорных и кровавых альбигойских войн юг Франции был разграблен и превращен в развалины.

Нужды торговли и ремесла требовали умения читать и писать, знания арифметики, географии, элементов астрономии. В обществе усиливаются светские тенденции. Возникают университеты в Болонье, Париже, Палермо, Оксфорде, Падуе, Кембридже, Неаполе, Тулузе, Саламанке и др. В университетах обычно было четыре факультета: права, медицины, теологии и

свободных искусств. Факультет свободных искусств был подготовительным для факультета теологии. На первом учились шесть лет, на втором — не менее восьми. Магистрами теологии становились только те, кто прошел обучение на факультете искусств. Методы преподавания — лекции и семинары (*disputatio*), семинар проходил в форме дискуссии; тема предлагалась студентами в форме вопроса для обсуждения, студенты предлагали ответы, завершал семинар преподаватель.

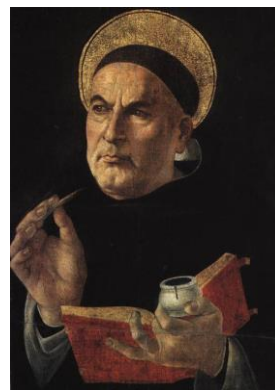
В новых условиях платонизм и Августин с его тезисом: «Хочу понять Бога и душу. И ничего более? Совершенно ничего» перестал удовлетворять мыслящих людей. Сформировался устойчивый интерес к аристотелизму; этому способствовали контакты с арабской философией. В XIII в. произведения Аристотеля стали широко переводиться на латинский язык.

Церковь попыталась ограничить распространение аристотелизма вплоть до запрета изучения трудов Аристотеля в университетах, что, однако, не принесло желаемого результата. Этим дело не ограничилось. В XIII в. церковь запрещала мирянам читать Библию, чтобы в них не пробуждался дух исследования и критицизма. Для борьбы с ересями был учрежден особый суд — инквизиция. Аналогичную задачу поставили и перед специальными монашескими орденами — доминиканцами и францисканцами. Доминиканцы говорили, что бороться с ересью нужно «при помощи костров и силлогизмов». Идеологи должны были приспособить философию Аристотеля к потребностям церкви, очистить его философию от элементов материализма.

Фома Аквинский (1225-1274) родился вблизи местечка Аквино недалеко от Неаполя.

Воспиты-

вался в аббатстве Монте Кассино бенедиктинцев. Затем учился в университете Неаполя. Здесь познакомился с членами недавно созданного доминиканского ордена и, несмотря на возражения семьи, стал монахом этого ордена. С 1248 по 1252 г. Фома — ученик Альберта Великого, в Кельне. Затем учится в Парижском университете, становится бакалавром, затем магистром теологии и главой кафедры университета (с 1256 по 1259). В эти годы пишет работы: «О сушем и сущности», «О началах природы», «О спорных вопросах истины», «Сумма против язычников». Затем — период странствий; Фома посещает университеты в Кельне, Болонье, Риме, Неаполе. Пишет ряд работ. Магистр ордена вызывает Фому в Париж, чтобы сразиться с аверроистами и противниками Аристотеля. Фома пишет работы «О вечности мира», «О единстве теологического интеллекта» и продолжает начатую в Риме работу «Сумма теологии», огромную по объему, которую не успел закончить. Скончался по пути в Лион, где должен был участвовать в работе Лионского собора. После смерти Фомы ему был присвоен титул «ангельский доктор» (*Udoctor angelicus*). В 1323 г. он был причислен к лику святых. В 1567 г. Фома провозглашен папой Пием V «пятым учителем» католической церкви (после Григория Великого, Амвросия Медиоланского, Аврелия Августина и св. Иеронима).



Первая проблема, которую рассматривает Фома, — взаимоотношение веры и разума. В предшествующей средневековой философии существовали три основные точки зрения по этой проблеме: 1) полное отрицание ценности разума, науки (например, Тертуллиан); 2) концепция двойственной истины — вера и разум имеют разные предметы, и каждая сохраняет ценность в своей области (например, аверроисты); 3) рационалистическая точка зрения — предлагалось подвергнуть догматы веры оценке разума как высшего критерия истины и заблуждения (например, Абельяр). Ни одна из этих концепций в полной мере не принималась церковью. И Фома ставит перед собой и успешно разрешает задачу: не проповедуя полного пренебрежения к разуму, сохранить примат веры над разумом.

Фома признает правомерность научно-философского знания. Но наука и связанная с ней философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, а религиозное вероучение черпает их в Откровении, в Священном писании. Истины Откровения — сверхразумны, они выходят за пределы естественного понимания. Но оба рода истин не противоречат друг другу, так как они имеют конечное и высшее основание в премудрости Бога, а она, конечно, не может сама себе противоречить.

Фома говорит о возможности согласования Писания и разума, поясняя это следующим примером. В Книге Бытия говорится, что «Бог создал два великих светила, солнце, луну, а также и звезды». Этим Священное писание как будто хочет сказать, что луна больше всех звезд; но так как установлено неопровержимыми доказательствами, что это неверно, то не следует упорно защищать этот буквальный смысл. Нужно искать другой, соответствующий этой фактической истине; можно, например, сказать «что слова "великое светило" обозначают только величие луны по отношению к нам, а не величину самого ее тела».

Фома утверждает, что философия и частные науки выполняют по отношению к теологии пропедевтические, служебные функции. Теология «не следует другим наукам как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним как подчиненным ей служанкам». Теология не черпает из философии и частных дисциплин никаких положений (они содержатся в Откровении), но использует эти науки в целях лучшего понимания и более глубокого разъяснения истин Откровения. Теология обращается к помощи философии, чтобы сделать положения веры понятными и убедительными для «естественного разума» человека.

Существует область некоторых объектов, общих для теологии и науки; одна и та же проблема может служить предметом размышления и изучения как теологии, так и науки. Это означает, говорит Фома, что некоторые истины Откровения могут быть доказаны рациональным путем, например истины о существовании Бога, бессмертии человеческой души и др. Но есть истины, которые нельзя доказать при помощи разума, они относятся исключительно к сфере теологии, например, догмат о творении во времени, о первородном грехе, о таинствах, история воплощения, Святая Троица, представление о Страшном суде и воздаянии, о чистилище. «Есть некоторые истины, которые превосходят сколь угодно мощный разум: например, Бог един, но в Трех Лицах. Другие истины вполне доступны разуму: например, что Бог существует, что Бог един и подобные этому».

Фома утверждает, что положения науки не могут противоречить догматам церкви. Учение о превосходстве веры над разумом опирается на убеждение Фомы в большей достоверности веры по сравнению с разумом. Человеческий разум может ошибаться, а вера опирается на абсолютную правдивость Бога. Кроме того, истинность веры, с точки зрения Фомы, доказывается бесчисленными чудесами, совершаемыми Богом (исцеление больных, воскрешение мертвых и т. п.). В случае расхождения между знанием и верой решающим является критерий истин Откровения.

Философия и частные науки должны служить теологии, убеждать людей в справедливости ее принципов. Если рациональные знания не выполняют этой задачи, они становятся бесполезными и даже перерождаются в опасные рассуждения. Фома требует неуклонного следования религиозным догматам.

В числе тех положений теологии, которые могут получить философское обоснование — положение о бытии Бога. Каким образом, вообще говоря, мы можем познать бытие Бога? Есть три способа: интуитивный, через веру и через естественный разум. Интуитивное познание по своему существу сверхъестественно и уготовано для нашей будущей, потусторонней жизни. На этом же свете мы познаем Бога через веру и через естественный разум.

Доказательства существования Бога. Фома отвергает онтологическое доказательство Ансельма, ибо из того, что мы думаем о Боге или имеем о Нем понятие, еще не следует, что Он существует. Доказательства существования Бога естественным разумом могут быть только апостериорными: от творений Бога мы можем заключить о Его существовании. Фома предлагает пять доказательств существования Бога.

1. Так называемое кинетическое доказательство, основывающееся на понятии движения. Вещи находятся в движении. «Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное». Один предмет движим другим, другой третьим и т. д. Но цепь двигателей не может быть бесконечной, ибо в таком случае не было бы первого «двигателя», а следовательно, и второго, и последующего, и вообще не было бы движения. Поэтому мы должны дойти до первой причины движения, которая никем не движется и которая все движет. Такой причиной должен быть Бог, Вечный Двигатель. Благодаря ему происходит переход от возможности к действительности.

2. Доказательство, основывающееся на понятии производящей причины. Подобно тому как не может быть бесконечной цепь движений, не может быть бесконечной цепь движущих причин. Если в цепи производящих причин не признавать абсолютно первую причину, то тогда не появятся средние и последние причины; если же в поисках причин мы уйдем в бесконечность, то не обнаружим первой производящей причины. «Необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом».

3. Доказательство, основывающееся на понятиях необходимости и случайности. Единичные вещи, которые возникают и уничтожаются, могут существовать либо не существовать, т. е. имеют случайный характер. Но случайные явления требуют наличия необходимой причины. «Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющее причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог».

4. Доказательство от степеней совершенства. Это доказательство исходит из предпосылки, что в вещах проявляются различные степени совершенства в форме бытия и благородства, добра и красоты. По мнению Фомы, о различных степенях совершенства можно говорить лишь по сравнению с чем-то наиболее совершенным. Следовательно, должно существовать нечто самое истинное и самое благородное, самое лучшее и самое высокое, обладающее наивысшей степенью бытия. «Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем Богом».

5. Доказательство от божественного руководства миром. В вещах и явлениях, говорит Фома, наблюдается целесообразность деятельности и поведения. Эта целесообразность особенно заметна в живых существах: все стремятся достичь чего-то наилучшего, хотя одни это делают сознательно, другие — инстинктивно. Фома считает, что это не случайно, и кто-то должен целенаправленно руководить миром. «Следовательно, есть разумное существо, полагающее цели для всего, что происходит в природе, и его мы именуем Богом».

Все эти доказательства имеют так называемый *космологический* характер; т. е. исходят из явлений материального мира, в котором отыскиваются следы «первой причины», Бога.

Бог, согласно Фоме, — действующая и конечная причина мира. Бог — само бытие, а мир обладает бытием, существованием.

Материя и форма. Сущность и существование. Создавая материю, творец вкладывает в нее возможность, а форма ее актуализирует. Поэтому конкретные вещи состоят из возможности и действительности. Материя пассивна, форма активна. Материя определяет индивидуальность и конкретность содержания вещей, форма выражает общее. Каждая единичная субстанция представляет собой конкретное единство материи и формы. Ведущей в этом единстве является форма; «все действующее действует постольку, поскольку имеет форму».

Существуют различные формы. Прежде всего Фома различает субстанциальную и акцидентальные формы. Субстанциальная форма сообщает всякой вещи простое бытие; акцидентальные — источник определенных качеств. Далее, нужно различать материальные и субсистентные (бестелесные) формы. Первые имеют свое бытие только в материи, вторые имеют свое собственное бытие, без всякой материи. К субсистентным формам относятся ангелы и человеческие души.

В своей онтологии Фома различает *сущность и существование*. В Боге сущность и существование совпадают, в вещах они различны. Сущность определяется как то, благодаря чему вещь становится тем, что она есть. Сущность — общее, которым обладает единичное бытие. Сущность лежит в основе существования.

Но что такое общее, универсалии? Универсалии, согласно Фоме, имеют тройное существование: в божественном уме, в вещах и в человеческом уме. В божественном уме универсалии предшествуют вещам, представляя собой формы, образцы для творения единичных вещей. В вещах универсалии существуют как одинаковая сущность, причем эта сущность не существует сама по себе без индивидуумов. Наконец, универсалии в человеческом уме следуют за вещами и являются извлечением, отображением общего, форм в вещах.

Человек, считает Фома, занимает срединное положение между духовным миром ангелов и материальным миром вещей, соединяя в себе и духовное, и материальное. Подобно тому как есть перводвигатель Вселенной, так и в человеке есть свой «двигатель» — душа. Бог создает душу и в момент творения, вдохнув ее в человека, как бы приспособливает ее к человеческому телу. Индивидуальная душа бессмертна (здесь Фома полемизирует с аверроистами). В условиях земного существования душа и тело связаны необходимым образом. Смерть тела — это отделение формы от материи (душа — субсистентная форма). Но бестелесное существование души является ущербным, так как полная субстанция человека требует единства души с телом. Это единство осуществится в день Страшного суда, когда душа воссоединится со своим воскресенным телом. Таким образом Фома привел теоретическое обоснование догмата воскресения из мертвых.

В гносеологии Фома исходит из того, что началом познания является чувственное знание. Чувственное познание включает в себя внешние и внутренние чувства. Самое низкое положение из внешних чувств занимает осязание, оно наиболее материально, более всего связано с телом. Выше находятся вкус, обоняние, слух, зрение. Два последних чувства — наиболее познающие и оказывающие наибольшие услуги разуму. Внешние чувства подвергаются воздействию материальных тел, которые отпечатывают на них чувственные образы единичных предметов. Фома подчеркивает пассивность чувственного познания; в этом познании субъект зависит от объекта и в некотором роде уподобляется ему.

Затем чувственные образы попадают в сферу действия так называемых внутренних чувств, к которым относятся «общее чувство», память, воображение. Здесь происходит группировка, упорядочение чувственных образов, рожденных внешними чувствами.

Далее в деятельность вступает орган мышления. Фома считает, что в интеллекте нет ничего, чего до этого не было в чувствах; всякое интеллектуальное познание черпает свое содержание из материала, полученного от чувств. Особый орган души — активный интеллект — из чувственных образов извлекает общее, духовное содержание и создает интеллектуальные познавательные формы. В процессе интеллектуального познания осуществляется создание понятий, их соединение и разъединение (т. е. образование суждений), рассуждения (т. е. связь суждений).

Казалось бы, что гносеология Фомы продолжает гносеологию Аристотеля. Но здесь есть одно противоречие. Дело в том, что, с точки зрения Фомы, объектом познания в конце концов является не материя, а нематериальная действительность, содержащаяся в единичных вещах. В процессе рационального познания ум извлекает из вещей божественную идею, универсалии. Из чувственных образов интеллект абстрагирует умопостигаемые формы — те, с помощью которых творятся вещи. Таким образом Фома приспособливает аристотелевскую гносеологию к христианской теологии. Показательно в этой связи рассуждение Фомы об истине. «Каждая вещь постольку называется истинной, поскольку приближается к сходству с Богом... Подобно тому как душа и другие вещи называются истинными по своей природе, поскольку им присуще сходство с этой высшей природой, которая, являясь своим понятием бытием, есть сама истина, так и то, что познается душой, есть истина, поскольку в ней существует сходство с той божественной истиной, которую познает Бог».

Фома говорит, что критерий истины — в «первых принципах» — принципах тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания, которым должны следовать рассуждения. Эти принципы существуют в разуме как врожденные знания, но мы их осознаем под влиянием опыта.

В этике Фома считает, что зло не существует само по себе, самостоятельно, в отличие от добра, а представляет собой какую-то ущербную форму добра (фактически здесь Фома следует Плотину и Августину). Добро — это «то, чего все желают». Этим может быть любая вещь, поскольку ей свойственно совершенство.

Чтобы в мире была гармония, необходимы различные степени добра, вещи различного совершенства. Как красота делается более очевидной на фоне уродства, так и добро более заметно при сравнении со злом. Некоторое зло не портит гармонии Вселенной, напротив, оно необходимо для этой гармонии.

Гармония, порядок, справедливость требуют существования не только хороших людей, но и грешников. «Бог является творцом зла как наказания, а не как вины». Человек обладает свободой воли; поэтому он ответствен за свои поступки, так как в состоянии выбирать между добром и злом.

Фома утверждает примат разума над волей. Разум лежит в основе воли, воля следует за разумом (эта позиция получила в последующем название **этического рационализма**). Осуществление свободы воли предполагает познание, так как то, что не познано, не может быть объектом желаний и выбора. Достаточно иметь подлинное знание о добре и зле, чтобы поступать морально.

Земная жизнь человека невозможна без удовлетворения его телесных запросов и определенных страстей. Ведь человек занимает промежуточное положение между духовным и материальным мирами. Воля по необходимости стремится к блаженству. Но она может выбирать между различными средствами для достижения блаженства. Свобода воли позволяет человеку делать выбор между морально ценными поступками, ведущими его к богу, и аморальными действиями, отклоняющимися от него.

Источник зла у Фомы — свобода существ, не признающих своего родства с Богом. Не тело заставляет грешить дух, а дух порочит тело. Корень зла — в порче духа. И тем не менее, признавая свободу воли, Фома утверждает, что Бог вызывает в человеке стремление поступать так, а не иначе; «сообщая движение причинам доброй воли, Он не ликвидирует добровольности вызы-ваемых ими действий, а скорее вызывает в них эту добровольность, ибо Бог в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностью».

Поскольку мы знаем Закон Божий, он становится правилом человеческого поведения. Нравст-венно доброе состоит в том, что наша воля и наши поступки согласуются с божественным законом и поэтому соответствуют нравственному миропорядку. Добродетелями, созданными интеллектом, явля-ются мудрость, умеренность, мужество, справедливость; к ним присоединяются добродетели, вложен-ные в человека божественной благодатью: вера, надежда, любовь.

Фома считает, что создав мир, Бог непосредственно управляет им, так как Он «есть всеобщий распорядитель всего сущего». Мир един и гармоничен. Но «совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах было неравенство, дабы осуществлялись все ступени совершенства». Отсюда следовал важный вывод о том, что необходима иерархия в мире небесном, земном и человеческом.

По мнению Фомы, общество должно иметь многообразие «совершенств», различных сословий общественного целого. Необходимо, чтобы большинство людей занималось различными разновидностями физического труда, а меньшинство было призвано к умственному труду и управлению этим большинством. Наиболее ценным является труд духовных пастырей народа — служителей церкви.

Теократическая концепция государства. Человек — существо социальное и политическое. Государство необходимо для нормальной жизни общества. В рамках теократической концепции госу-дарства Фома утверждает, что государство берет свое начало от Бога. Фома говорит о трех видах закона:

- ◆ от Бога исходит «вечное право», «вечный закон» — рациональный план, универсальный порядок вещей;
- ◆ далее следует «естественное право», «естественный закон» — отражение божественного права в умах людей, участие человека в вечном законе;
- ◆ «человеческое право», «человеческий закон», установленные юридические законы, приме-нение принципов естественного права к жизни людей. Люди с дурными наклонностями сначала по принуждению, затем по привычке научаются делать должное.

Фома различает три типа государства: олигархию, монархию и тиранию. Разновидностью тирании он считает демократию. «Если... несправедливое правление осуществляется многими лицами, то это называется демократией; господство народа имеет место именно тогда, когда

Бог «дозволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников».

Фома Аквинский

широкие массы благодаря своей силе и жизненному превосходству подавляют богатых». Наиболее естественная форма государственной власти — монархия. Как Бог один во всем мире, как душа одна в теле, как пчелиный рой имеет только одну матку, а корабль, гонимый ветрами, направляется волей единственного рулевого, так и государственный корабль лучше всего может функционировать, если во главе его стоит единственный правитель — монарх.

Хотя власть происходит от Бога, Фома говорит, что могут быть случаи, когда правитель пришел к власти при помощи несправедливых средств, когда он правит несправедливо. Дело в том, что Бог в соответствии со своими планами может установить плохую власть в целях наказания людей. Если власть выступает против божественных установлений, церковных заповедей и моральных норм, подданные имеют право восстать против государственной власти.

Завершая характеристику взглядов Фомы Аквинского, отметим, что он признавал демонологию. Ошибочно и даже преступно считать веру в могущественного дьявола иллюзорной или устарелой. Дьявол — «глава целого демонского царства».

Идеи аристотелизма использовались не только ортодоксально-католическим направлением в схоластике. Существовала оппозиционная школа, продолжавшая ряд идей арабского аристотелика Ибн-Рушда. Виднейшим представителем так называемого латинского авер-роизма был **Сигер Брабантский (ок. 1235 — ок. 1282)**. Сигер убежден, что рациональное познание — единственно возможное и достоверное средство миропонимания. Теология — препятствие, помеха рациональному познанию. Поддержка Сигером концепции *двойственной истины* фактически означала поддержку принципа невмешательства религии во внутреннюю жизнь научного познания, теологии — в философию.

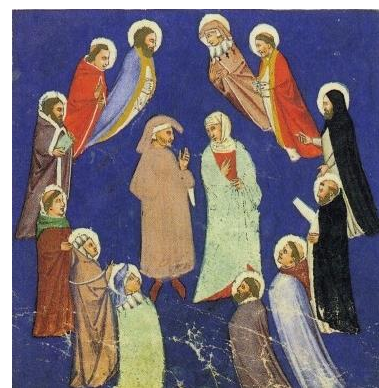
Сигер отрицал творение мира из ничего, мир и его движение «совечны» Богу. Время также не может быть ни возникшим, ни уничтоженным. Нелепо говорить о том, что было время, когда не было времени. Признавая Бога как первопричину всего сущего, Сигер говорил, что Бог не свободен в своем отношении к миру, в котором господствуют им же установленные закономерности. Так обстоит дело, например, с движением небесных тел. Сигер, в отличие от Фомы, скептически относится к чудесам. «Нам нет никакого дела до божественных чудес, поскольку мы рассматриваем естественные явления естественным путем».

Важным пунктом разногласий между Фомой и Сигером был вопрос о понимании души. Сигер говорил о чувственной (являющейся телесной формой) и разумной (не являющейся таковой) душах. Чувственная душа — множественна, она находится в отдельных людях, разумная — всеобща, едина у всех людей (общечеловеческая энтелехия). В отличие от чувственной, «разумная душа не уничтожается при разрушении тела, но, с другой стороны, она никогда всецело не отделена от него, ибо она всегда соединена с некоторым количеством индивидов, в которых она осуществляет свою деятельность». Сигер пишет об индивидуальной душе: «Во всех своих функциях она связана с телесным организмом. Ее нельзя, следовательно, представлять себе в виде бытия нематериального... Она... не может быть... бессмертной. Только всеобщий разум... бессмертен, но не индивидуальная душа-Рассказы о загробной жизни... пустые басни». И еще: «Интеллект вечен, но без материи он не действителен».

Учение Сигера посягнуло на священный и неприкосновенный догмат о бессмертии индивидуальной души, о ее загробной жизни. В 1227 г. Сигер был предан суду инквизиции, вызван к папскому двору и убит своим секретарем.

В XIII-XIV вв. по мере экономического развития Англии усиливается интерес к математике и естествознанию. Характерно, что в Париже делался акцент на изучение грамматики, риторики и диалектики, а в Оксфорде был в почете квадривиум. Именно в Оксфорде зародились первые ростки эмпирической философии.

Одним из предвестников опытной науки Нового времени стал **Роджер Бэкон (ок. 1214-1294)**. Бэкон был членом ордена францисканцев. Его взгляды были осуждены главой ордена, в 1257



г. он был отстранен от преподавания в Оксфордском университете, а в 1278 г. — заточен в монастырскую тюрьму.

В позднее Средневековье науки подразделялись на «гуманистические» и «механические». Первые считались достойными подлинно образованного человека, последние считались «плебейскими». Бэкон отрицательно относится к тому пренебрежению, с которым воспринимались математика и естественные науки. Он указывает на возможности практического применения оптики, геометрии, астрономии. «*Знание — сила*» — провозглашает Бэкон. «Нет опасности больше невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества, от этого зависит благоденствие всего мира».

Бэкон горячо верит в науку. Его прогнозы о ее применении поистине удивительны. «Ведь можно же создать первые крупные речные и океанские суда с двигателями и без гребцов, управляемые одним рулевым и передвигающиеся с большей скоростью, чем если бы они были набиты гребцами. Можно создать колесницу, передвигающуюся с непостижимой быстротой, не впрягая в нее животных... Можно создать и летательные аппараты, внутри которых усядется человек, заставляющий поворотом того или иного прибора искусственные крылья бить по воздуху, как это делают птицы... Можно построить небольшую машину, поднимающую и опускающую чрезвычайно тяжелые грузы, машину огромной пользы... Наряду с этим можно создать и такие машины, с помощью которых человек станет опускаться на дно рек и морей без ущерба для своего здоровья... Можно построить еще и еще множество других вещей, например, навести мосты через реки без устоев или каких-либо иных опор». Сам Бэкон много занимался оптикой, в частности дал ряд рекомендаций по конструкции очков и телескопов.

Роджер Бэкон — противоречивая фигура. Наряду с убеждением в важности и значении науки, опыта он, вполне в духе времени, верил в астрономию и алхимию. Ночами он работал в уединенной башне, заслужив репутацию мага и волшебника. Он искал «философский камень». Отмечено, что в ходе своих астрологических и алхимических занятий он сделал некоторые важные астрономические и химические наблюдения, в частности получил спирт, который считался лекарством («*Aqua vitae*»).

Бэкон критикует отвлеченный, оторванный от жизни схоластический метод. Он говорит о следующих препятствиях на пути к истине: доверие сомнительному авторитету, привычка, вульгарные глупости, невежество, скрываемое под маской всезнайства. Бэкон говорит, что ссылки на авторитеты без доказательства, умозрительные рассуждения — бесплодны. «Выше всех умозрительных знаний и искусств стоит умение производить опыты, и эта наука есть царица наук». Истину нужно искать на пути эксперимента. Бэкон говорит, что истина — дитя времени, наука — дочь всего человечества. Каждое поколение исправляет ошибки предыдущего.

Бэкон различает внешний и внутренний опыт. Внешний опыт — результат чувственного познания; через чувства мы приходим к природным истинам. Для внешнего опыта фундаментальное значение имеет математика. Но есть внутренний опыт, через который мы приходим к сверхприродному, божественному.

Бэкон обличал притеснения со стороны феодалов, пороки духовенства. Он призывал к тому, чтобы «справедливый папа со справедливым государем, меч материальный с мечом духовным, очистили церковь». Христианство рассматривается Бэконом как одна из шести «сект», наряду с иудейской, халдейской, сарацинской и др.

К концу XIII в. происходит возрождение номинализма. Английские францисканцы, соперничавшие с доминиканцами, выдвинули из своей среды противника Фомы — Дунса Скота (ок. 1266-1308). Его называли «тонкий доктор» («*doctor subtilis*»).

Скот считает, что наивысшее знание — философия (метафизика), а не теология, как утверждал Фома. Философия формулирует общие принципы познания вещей. Что же касается религии, то ее догматы логически недоказуемы. Только на вере могут основываться догматы о творении из ничего, троичности, божественного воплощения и бессмертия души. Вера не связана с познанием.

Скот, разумеется, не отказывается от признания Бога. Но говоря о Нем, он дает парадоксальную трактовку божественного всемогущества:



DUNS SCOTUS.
Copyright. Reproduced by kind permission of the Open Court Publishing Co.,
Chicago, U.S.A.

Богу под силу любое действие, но и он бессилён нарушить закон противоречия и отступить от таких истин, как, например, тот факт, что дважды два — четыре.

Все существующее, кроме Бога, складывается из материи и формы. Материя одинакова во всех сотворенных существах. Она — единая основа всего творения. Материи присущи бытие и деятельность независимо от формы. Соответственно порядку природы материя предшествует форме. Благодаря форме определяются видовые отличия. Но кроме формы существование индивидуальных вещей возможно благодаря особому принципу индивидуации *«haecceitas»* (от *«haec»* — «этости»), делающему «эту» вещь, непохожей ни на какие другие.

Скот утверждает, что реально существуют только индивиды. Поскольку высшей реальностью обладают единичные вещи, то и в теории познания нужно исходить из индивидуального и конкретного, т. е. из чувственного познания. Именно чувственное познание обеспечивает познание бытия. Чувственное познание — активное познание. Вместе с тем существует разум, который превращает чувственные образы в более сложные; абстрактное познание направлено на сущность бытия.

В этике Скот утверждает свободу воли. Знание — не причина желания (воли), а его условие. Ум обеспечивает лишь возможность выбора поведения, выбор же делает воля. Воля не определяется ничем, кроме себя самой. «Ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле».

Скот утверждает этический релятивизм. Установившийся нравственный миропорядок можно мыслить и иначе. Он ссылается на Библию и сопоставляет запрещение убийства с жертвоприношением Авраама, моногамию — с многоженством патриархов, охрану собственности — с захватом драгоценностей при уходе из Египта.

Дуне Скот поднимает неприятный для церкви вопрос об «апостольской бедности». Говоря о церковном богатстве, он утверждает, что частная собственность не есть «естественное право».

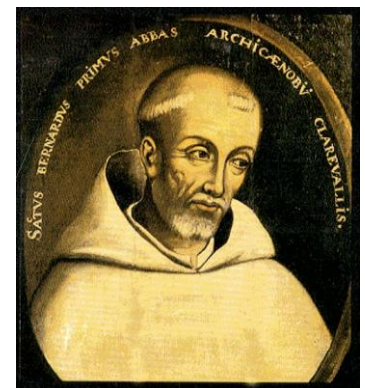
В XIV в. как томизм, так и скотизм стали объектами критики; их объединяли под общим названием «древний путь», которому противопоставлялся «новейший путь» в философии. Этот новейший путь заключался в дальнейшем развитии номинализма.

Наиболее последовательным представителем номинализма в поздней схоластике был **Уильям Оккам (ок. 1285-1349)**, английский философ, логик, монах-францисканец. Учился и преподавал в Оксфорде. В 1323 г. в связи с обвинением в ереси был вызван папой Иоанном XXII в Авиньон, где находился в течение 4 лет. Затем бежал и жил в Мюнхене при дворе императора Людвига Баварского, которому, по преданию, сказал: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером».

Оккам утверждал, что папство — временное учреждение. Папы не являются наместниками Христа, и им нельзя приписывать непогрешимость. Высший духовный орган — сама община верующих и избираемый ею собор. Оккам говорит, что верховный владыка страны — ее светский государь, ему во всем надо подчиняться. Светская и духовная власть имеют разные задачи. Духовная власть ограничивается церковными делами и может предписывать только то, что необходимо для спасения души. Такая позиция представлялась папской власти крайне опасной.

Оккам — последовательный номиналист, отрицавший какую бы то ни было объективность общего за пределами человеческого сознания. Реально существуют только отдельные вещи. Даже в божественном разуме нет никаких «прообразов» вещей. Универсалии существуют только «в душе и словах». Но универсалии не являются какими-то химерами. Они фиксируют сходное в индивидуальных предметах. Универсалии — понятия, которым свойственно быть знаками многих вещей. Разделение понятий на родовые и видовые имеет свое основание в том, что одно понятие служит знаком большего количества вещей, а другое — меньшего.

Оккаму принадлежит знаменитый тезис: *«Сущностей не следует умножать без необходимости»* (так называемая *«бритва Оккама»*). «Бритва Оккама» снимала ряд схоластических противоречий и проблем, например разграничение сущности и существования и приписывание



сущности осо-бого бытия (поскольку реально существуют только единичные вещи, то вне их нет никаких сущностей и допущение такового их существования должно быть отброшено).

Обращаясь к проблеме отношения веры и знания, Оккам утверждает, что разумные доказательства догматов веры невозможны и бессмысленны. Само понятие Бога есть понятие иррациональное, оно никак не может быть обосновано средствами естественного познания. Оккам утверждал независимость философии от теологии.

В этике Оккам не признавал существования абсолютного критерия для отличия добра от зла. Воля Божия может превратить греховные поступки в добродетельные.

В XIV-XV вв. схоластика приходит в упадок. Становится тяжелым язык и стиль произведений. Многочисленные схоласты считали свою задачу выполненной, если точно придерживались учения своей школы и защищали его от противников. Почти перестали появляться оригинальные работы. Схоластики изощрялись в диспутах, которые часто превращались в страстные перебранки.

В позднем Средневековье усиливаются мистические учения. В ересях и мистике выражались определенные оппозиционные настроения народа по отношению к господствующему строю и его идеологии. Представители мистических учений отказываются от латыни, пишут на национальных языках. Они отказываются от сложного логического аппарата, которым пользовалась схоластика, и обращаются не к разуму, а к сердцу, чувству.

Наиболее известным мистиком этого периода был **Иоганн Экхарт («Майстер Экхарт», ок. 1260-1327)**. Он был монахом-доминиканцем, учился и преподавал в Париже, Страсбурге и Кельне. В 1329 г. папской буллой его учение было объявлено ложным.

Экхарт утверждает невыразимость и рациональную непостижимость божества. Бог есть «полная божественная сущность», в которой нет никакого движения, «вечная покоящаяся тишина», в которой «да есть нет и обратно».

Экхарт провозглашает тождество Бога и глубин человеческой души. В душе есть «искорка», образ божий, божественное начало. Это божественное в душе есть орган мистического созерцания. Но чтобы это созерцание стало возможным, требуется, чтобы человек отрешился от внешнего, конкретного, исторического. «Ничто так не мешает душе узнать Бога, как время и простор... если душа хочет увидеть Бога, она должна находиться вне времени и пространства». Кроме того, требуется, чтобы человек очистился от грехов и пребывал в действительном и искреннем покаянии.



Тогда в основе души человека воссияет небесный свет и в этом свете Бог откроется человеку, душа как бы растворится в Боге. В этом — цель мистической жизни.

Вступление человека в мистическую жизнь предполагает освобождение от греха. Но и грех, говорит Экхарт, имеет свою цель. Бог намеренно ввергает человека в грехи; по преимуществу он ввергает в грехи тех, кого он избрал для великих дел. И за это человек должен быть благодарен ему. Грехи воспитывают смирение, а их прощение теснее привязывает человека к Богу. Человек даже не должен желать вполне освободиться от искушений, так как без них нет заслуги борьбы и самой добро-детели. С высшей точки зрения зла собственно не существует: оно служит средством реализации божественных целей.

Экхарт говорит о бесполезности молитв, внешнего культа церкви. Каждый человек должен идти к Богу своим путем, невозможно Откровение, одинаковое для всех людей.

История средневековой философии завершается в XV в. Ее конец связан с разложением феодализма. На своей завершающейся стадии средневековая философия существует параллельно с философией эпохи Возрождения.

Вопросы для повторения

1. Чем объяснить успешное распространение христианства?
2. Что входит в состав христианского вероучения?
3. В чем заключается метод аллегорического толкования?
4. Что такое апологии; как апологеты относились к античной философии?

5. Как в патристике рассматривалось соотношение веры и разума?
6. Как Августин решил проблему времени?
7. В чем заключаются концепции теоцентризма, креационизма, персонализма в патристике?
8. Как решалась проблема универсалий в реализме и номинализме?
9. Чем отличаются катафатическое и апофатическое богословие?
10. Какие доказательства существования Бога предложил Ансельм?
11. В чем отличие мистики от схоластики?
12. Что отличало арабскую философию от современной ей европейской?
13. Что нового во взглядах Ибн-Сины по сравнению со взглядами Аристотеля?
14. Как решает Ибн-Рушд проблему соотношения философии и теологии?
15. Каким образом Маймонид считал возможным избежать противоречий между Библией и Аристотелем, верой и разумом?
16. Что говорится в каббале о творении мира и месте человека в мире?
17. Почему, с точки зрения Фомы, истины разума и истины Откровения не должны противоречить друг другу?
18. Как Фома обосновывает существование в мире зла?
19. По каким вопросам Сигер и Дуне Скот полемизировали с Фомой?

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Специфика философии эпохи Возрождения. Гуманизм. Петрарка. Лоренцо Валла. Эразм Роттердамский. Социально-политические концепции. Макиавелли, Томас Мор, Кампанелла. Мотивы скептицизма. Монтень. Натурфилософия. От Кузанского до Галилея. Реформация и Контрреформация.

Эпоха Возрождения - время зарождения капиталистических отношений, формирования национальных государств и абсолютных монархий, период глубоких социальных конфликтов: крестьянской войны в Германии, религиозных войн во Франции, буржуазной революции в Нидерландах.

Эта эпоха характеризуется значительными достижениями во всех областях жизни общества и культуры. Культура Ренессанса зародилась в Италии в XIV в. («треченто»), достигла своего расцвета в XV веке («кватроченто»); в XVI в. («чинквеченто») культура Ренессанса стала общеевропейским явлением. (Для справки - век, предшествующий эпохе Возрождения, называют «проторенессансом», век, следующий за ней (XVII) - «постренессансом», «сеиченто».) Наиболее ярким проявлением культуры Возрождения стала культура Флоренции конца XV - начала XVI в.

Жизнь итальянских городов-республик этого времени отличалась большой активностью, резко контрастировавшей с атмосферой феодально-деревенского застоя, характерной для большинства других стран Европы. В этих городах развивались торговля и банковское дело, появились шерстяные и другие мануфактуры. Культура эпохи Возрождения была тесно связана с развитием естествознания и с великими географическими открытиями.

Философия эпохи Возрождения возникает и развивается параллельно с завершением поздней схоластической философии и в целом независимо от схоластической традиции. Это, конечно, не означает полного разрыва с наследием средневековой философии; но повышенный интерес к классической античной культуре, стремление к ее возрождению (что и дало наименование эпохе) определили решающее значение античного философского наследия в формировании новой философии. Происходит своеобразная модернизация аристотелизма и платонизма, стоической и эпикурейской философской мысли.

Философию эпохи Возрождения отличал ярко выраженный **антропоцентризм**. Если в Средневековье человек рассматривался не сам по себе, а только в рамках своих отношений с Богом, то для Возрождения характерно изучение человека в его, так сказать, земном образе жизни. Формально мыслители этой эпохи по-прежнему ставили в центр мироздания Бога, но преимущественное внимание уделяли уже не ему, а человеку. Человек рассматривался как деятельная творческая личность - будь то в искусстве, политике, технике и т. д. Феодальному

аскетизму, авторитету церкви, вере в потусторонний мир противопоставлялись светские интересы и полнокровная земная жизнь. Освобождение от духовных оков привело к необычайному расцвету искусства и литературы, становлению **гуманистического мировоззрения**.

Другая важная особенность эпохи заключается в формировании новой, **пантеистической** картины мира. Философы Возрождения тяготеют к отрицанию божественного творения, к отождествлению Бога и природы, своеобразному обожевлению природы и человека.

Гуманизм

Обратимся к содержанию гуманистической концепции. В эпоху Возрождения выросло значение умственного труда, умножилось число лиц свободных профессий, появилась светская интеллигенция. Гуманисты, как правило, не были философами-профессионалами; это были представители новой социальной среды - политические деятели, дипломаты, филологи, поэты.

Гуманисты сделали новые переводы античных авторов и извлекли из забвения многие их сочинения. Новые переводы враждебно встречались представителями схоластической традиции, поскольку прежние переводы были возведены до уровня не подлежащих обсуждению авторитетов. Ориентируясь на все богатство возрожденной культуры, гуманисты вступили в полемику с культом Аристотеля. В частности, в 1417 г. была найдена поэма Лукреция «О природе вещей»; обнаружены и переведены «Жизнеописания философов» Диогена Лаэртского и др. **Никколо Никколи** (ок. 1365-1437), один из гуманистов, купец, собиратель антикварных вещей, создал целую библиотеку, содержащую около 800 рукописей произведений античных авторов.

Гуманисты негативно относились к официальному образованию, пронизанному церковно-схоласти-ческим духом. Характерно, что гуманисты не имели отношения к университетам и не были связаны с интересами церкви.

Гуманисты находились в оппозиции к ряду сложившихся в Средневековье концепций. Если в Средневековье в человеке на первое место ставилась душа и культивировалось пренебрежительное отношение к телу, то гуманисты стремились к полной реабилитации телесного начала в человеке.

Духовно-телесный человек прекрасен. Если человек есть неразрывное единство души и тела, то не нужно бороться с его телесной, природной стороной и преодолевать греховную природу; наоборот, необходимо развивать телесную сторону человека. Такой подход к человеку антиаске-тичен. Не случайно гуманисты обращаются к возрожденному ими античному эпикуреизму.

Гуманисты провозглашали доброту человеческой природы и равенство всех людей, независимо от рождения и принадлежности к тому или иному сословию. В человеке заложены возможности к совершенствованию. Характерно, что если в Средневековье идеализировался смиренный, покорный Богу человек, то гуманисты подчеркивали важную роль человеческой активности и деятельности. С их точки зрения, значимость личности определялась ее собственными заслугами.

Важная черта гуманизма - **антиклерикализм**, критическое отношение к профессиональным служителям католической церкви, особенно к монахам, наиболее многочисленным представителям церкви. Бруни и Браччолини пишут диалоги «Против лицемеров», Валла - «О монашеском обете». Служителей церкви также подвергают критике Боккаччо и др.

В эпоху Возрождения изменяется форма философских произведений. Важным жанром становится диалог, поскольку он дает возможность всестороннего обсуждения проблем.

Гуманистическое движение зародилось во Флоренции. В начале XIV в. город был крупным политическим, торговым, финансовым и культурным центром. В городе со сотысячным населением было около 18 тыс. домов. Около десяти тысяч школьников посещали начальные школы, около тысячи - коммерческие школы и примерно шестьсот - «гимназии» при церкви (такие данные приводил Джованни Виллани), около половины мужского населения могло получить школьное образование.

Во Флоренции родился и долгие годы жил **Данте Алигьери (1265-1321)**, в произведениях которого («Божественная комедия», «Пир», «О монархии») гуманисты видели источник своих настроений и идей. Данте подчеркивает, что «из всех проявлений божественной мудрости человек

- величайшее чудо». Он выдвигает новую идею - о двоякой роли человека. Человек предназначен к блаженству «вечной», посмертной жизни; но не меньшую ценность представляет его реальная, земная жизнь. Данте говорит о том, что судьба «благородного человека» не predetermined рождением его в том или ином сословии и должна складываться на основе стремления «к доблести и знанию».

Признанным родоначальником гуманизма в Италии был поэт и философ **Франческо Петрарка (1304-1374)**. Он пропагандировал древнюю культуру, собирал и исследовал старые рукописи и памятники культуры. Для произведений Петрарки типичны мотивы индивидуализма, восхищения природой, воспевания земной любви. Эти черты особенно ярко выражены в книге стихов, посвященных его возлюбленной Лауре.

Петрарка считает, что теология, богопознание - вообще не дело людей. Он отвергает схоластическую ученость как «болтовню диалектиков», совершенно бесполезную для человека. Не следует упражняться в диалектике, в схоластической учености; нужно обратиться к проблемам человека. «Что пользы знать природу зверей, птиц, рыб и змей и либо игнорировать, либо не заботиться о знании природы человека». Кто мы, откуда и куда идем? Петрарка выдвигает на первый план моральную философию. Его взгляды означали разрыв с традицией официальной философии.

Петрарка подчеркивает важность и достоинство слова. «Хорош Сократ, который, увидев красивого подростка в молчании, сказал: «Говори, чтобы я тебя видел». Через слово человеческое лицо становится прекрасным».

Начиная с Петрарки, со второй половины XIV в. формируется тенденция уделять большое внимание латинской и греческой культуре и признавать античную культуру образцом для культурной деятельности.

Сильное влияние на формирование гуманизма оказал **Джованни Боккаччо (1313-1375)**. В «Декамероне» он нападает на дворянство, выступает в защиту республики, прославляет пылкий разум и остроумие, кипучую энергию и полнокровную жизнь горожанина нового типа. Боккаччо высмеивает продажное, лживое и развратное духовенство, особенно монахов.

В круг гуманистов вошел друг Петрарки и Боккаччо **Колуччо Салютати (1331-1406)**, канцлер Флоренции. Салютати утверждает преимущество активной жизни перед созерцательной. «Не верь, о Пилигрим, что избегая толпы, становясь отшельником, скрываясь в изоляции, уходя в скит, - ты тем самым находишь путь к совершенству». «Ты пребываешь в созерцании, чтобы я, напротив, мог обогатиться. Медитируй в свое удовольствие, я же, напротив, всегда буду погружен в действие, направленное к высшей цели, чтобы всякое мое деяние было полезным и мне, и семейству и, что более важно, чтобы оно послужило для пользы моим друзьям и родине, а тогда оно может послужить примером и человеческому обществу».

Леон Батиста Альберти (1404-1472) - архитектор, живописец, поэт, музыкант - продолжает тему активности жизни. Под активностью им понималось множество разнообразных видов деятельности: художественной, государственной, военной, ремесленной, торговой и т. д. Альберти выступал против покорности судьбе. «Так не признается ли большинство из нас в том, что судьба наша есть то, что мы с быстротой и старанием вносим в качестве решения, которое мы утверждаем или поддерживаем? Легко побеждает тот, кто не желает быть побежденным. Терпит иго судьбы только тот, кто привык подчиняться». Альберти был также против метафизических умствований: по его мнению, люди могут знать только то, что дано им в опыте.

Видный гуманист **Лоренцо Валла (1407-1457)** стал одним из основоположников научной критики текстов, использования



На что следует надеяться в божественных делах, этот вопрос предоставим ангелам... Небожители должны обсуждать небесное, мы же — человеческое.

Ф. Петрарка

Человек рожден не для того, чтобы покоясь, увядать (в бездействии), но чтобы находиться в действии.

Л. Альберти



филологического метода понимания священных книг. Валла враждебно относится к схоластической метафизике. Он восхваляет эпи-куреизм, утверждая, что стремление к удовольствию есть требование природы, а потому безнравственных наслаждений не существует. Валла обосновывает полноценность жизни человека; духовная жизнь невозможна без телесного благополучия, всесторонней деятельности человеческих чувств. Однажды он даже выразил сожаление, что у человека только пять, а не пятьдесят или даже не пятьсот чувств. Наслаждение как «удовольствие души и тела» есть высшее благо. В книге «О наслаждении» он провозглашает: «Да здравствуют верные и постоянные наслаждения в любом возрасте и для любого пола!».

Валла утверждает индивидуализм: собственная жизнь в его понимании - наивысшее благо, более предпочтительное, чем жизнь всех остальных людей. Даже о родителях следует думать во вторую очередь, а уж о родине - тем более. В 1440 г. Валла опубликовал трактат «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина». Применяя разработанные гуманистами методы филологической и исторической критики источников, он доказал, что эти источники фальшивы и служат юридическим обоснованием претензий папства на светскую власть.

В эпоху Возрождения возродился интерес к философии Платона. **Козимо Медичи** (глава Флорентийской республики) санкционировал в 1459 г. учреждение Платоновской академии. Главой ее вскоре стал Марсилио Фичино (1433-1499). Фичино перевел на латинский язык все Диалоги Платона и произведения главных античных неоплатоников - Плотина, Прокла, Порфирия. В духе платонизма Фичино предложил следующую иерархию: Бог, ангел, душа, качество (форма), материя. Основываясь на идее универсальной одушевленности вещей, Фичино предлагал использовать предметы с учетом их «симпатических свойств» (так называемая «естественная магия»). Он делал талисманы, призывал использовать в магических целях музыку, медицину.

Обращаясь к вопросу о соотношении философии и религии, он, в отличие от последователей популярной концепции томизма, полагающих, что философия - прислужница вероисповедальной доктрины, считает их равноправными сестрами. Кроме того, он выдвигает концепцию «всеобщей религии», согласно которой отдельные вероучения представляют собой проявления некой единой религиозной истины.

Нико делла Мирандола (1463-1499) утверждает, что человек составляет особый, четвертый мир, наряду с подлунным, поднебесным и небесным мирами. Человек - великое чудо. «Чудеса человеческого духа превосходят (чудеса) небес. На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке - ничего более великого, чем его ум и душа» («Речь о достоинстве человека»). Бог ставит человека в центр космоса, делая его как бы судьей мудрости, величия и красоты мироздания. Величие человека состоит в том, что он может быть творцом самого себя.

Мирандола развивает оригинальную концепцию магии. Ее старому, «колдовскому» смыслу он противопоставляет идею о «белой магии» (естественной магии), связанной с постижением тайн природы. В его понимании магии звучат мотивы еврейской каббалы.

Гуманистическая традиция в Италии была продолжена **Пьетро Помпонаци (1462-1525)**. В работе «Трактат о бессмертии души» он вспоминает о концепции «трех великих обманщиков», сформулированной вольнодумцами прошлого. Дело в том, что из трех главных пророков, основавших иудаизм, христианство и ислам (Моисей, Христа и Магомета), ошибались как минимум два (как утверждают приверженцы каждой из этих религий) и, следовательно, была обманута большая часть человечества. Одна-ко не исключено, что ошибались все три пророка, и тогда обмануто уже все человечество.

Помпонаци склоняется к идее о смертности души. Душа не может обходиться без тела. Кроме того, «считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагают ее бес-смертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия привносят в душу нечто рабское, что проти-воречит самим основаниям добродетели». Религиозной истине Помпонаци противопоставлял истину философскую, основанную на чувствах и разуме. К сказанному нужно добавить, что Помпонаци выступал против суеверий и считал, что любое «чудо», любое волшебство в принципе может быть объяснено, опираясь на явления природы, хотя это и очень

трудная задача. Идеи, высказанные в трактате, вызвали осуждение со стороны томистов-доминиканцев; само произведение было сожжено в Венеции.

В эпоху Возрождения складываются новые социально-политические воззрения. Одним из видных мыслителей того времени был **Никколо Макиавелли (1469-1527)**. Он враждебно относился к феодальному дворянству, ведущему праздную жизнь на доходы от своих поместий. Симпатии его были полностью отданы народу, к которому он относил зажиточное и активное городское население; он негативно относился к низшим слоям общества, плебсу, с одной стороны, и к духовенству (вместе с дворянством), с другой.

Макиавелли считал, что католическая религия изжила себя. Она да-леко отклонилась от идеалов, провозглашенных первоначальным христианством. Макиавелли не устраивали религиозные представления об идеальном человеке как человеке смиренном, отвращенном от реальной жизни. Он одобрял активных людей, особенно полководцев и правителей государств. Макиавелли много рассуждал о судьбе, фортуне и роли активной деятельности человека.



По мнению Макиавелли, человек должен изучить объективные обстоятельства и противопоставить им свою волю, энергию, силу. Человеческая деятельность может приспособиться к фортуне как к некоей социальной необходимости. Особенно важно понимание границ возможного для политического деятеля. «Счастливы тот, кто сообразует свой образ действия со свойствами времени». Но, с другой стороны, необходимы решимость и смелость, умение заставить служить себе обстоятельства. «Я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна - женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать - таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, - подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают».

Новая концепция государства. Макиавелли разрабатывает новую концепцию государства в противоположность господствовавшей в то время теократической концепции государства. Он исходит из того, что самый мощный стимул человеческих действий - это интерес. Проявления его многообразны, но более всего он проявляется в желании людей сохранить свое имущество, свою собственность. В этой связи Макиавелли дает рекомендацию правителю: «Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздержаться от посягательств на имущество граждан и подданных и на их женщин. Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества». Другие интересы, например забота о «чести и почестях», следуют за собственническим интересом.

Сохранение собственности лучше всего обеспечивается стремлением к приобретению новой собственности. Но при этом происходит столкновение интересов различных людей; таким образом, эгоизму людей нужно поставить рамки. Следовательно, государство возникает не из Божественной воли, а из необходимости самозащиты людей друг от друга.

Макиавелли - апологет мощного централизованного национального государства, власть в котором должна принадлежать зажиточному сословию ремесленников и торговцев.

Макиавелли дает политикам практические советы для достижения реальных результатов. Прежде всего необходимо учитывать качества людей. По мнению Макиавелли, почти все цивилизованные люди являются беспринципными эгоистами. «Люди более склонны ко злу, чем к добру». Они непостоянны, неблагодарны, трусливы, лживы, лицемерны, завистливы, преисполнены ненависти к другим. Имея ограниченные способности, они обладают неумеренными желаниями. Люди недовольны настоящим и хвалят старые времена. Они склонны к подражанию, причем пороки перенимают легче, чем достоинства.

Реальная политическая действительность не оставляет места для прекраснотушних мечтаний. Нужно четко отличать действительное от должного, видеть, что в жизни есть и добро, и зло. «Расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное

Не отклоняться от добра, если это возможно, но всегда вставать на путь зла, когда это необходимо
Н. Макиавелли

ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из этого следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности».

Макиавелли оправдывает насилие во имя государственного блага. Мудрый правитель, по его мнению, должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца. «Государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица».

Политика предполагает вопрос о средствах достижения целей. Бесполезно преследовать благую политическую цель при помощи обреченных на неудачу методов. Макиавелли фактически принимает в качестве принципа государственной морали правило:

«Цель оправдывает средство». Например, «разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же». А благовидный предлог для отказа от выполнения обещания всегда найдется. Макиавелли так говорит о политическом деятеле: «Пусть обвиняют его поступки, лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хороши».

Макиавелли подчеркивал, что цель политики - не личный интерес правителя, а «общее благо» - создание сильного и единого национального государства. Но впоследствии на это не обращали должного внимания и говорили о макиавеллизме как о беспринципной политике, допускающей любые средства во имя достижения любой, в том числе и не направленной на достижение «общего блага» цели. Советы и рекомендации Макиавелли правителям в соответствующей интерпретации благосклонно принимались в абсолютистских и тоталитарных режимах.

К концу XV в. гуманистическое движение стало общеевропейским. Распространению идей гуманизма способствовали изобретение книгопечатания, применение технических новшеств на транспорте и связи.

Как правило, гуманисты вступали в конфликт с господствовавшими религиозными представлениями и обслуживающей их схоластикой.

Во всей Европе был известен **Дезидерий - Эразм Роттердамский (1469-1536)**, ставший лидером гуманизма XVI в. (Его настоящее имя - Герхард Герхардс.) Эразм сделал ряд переводов с греческого на латинский язык, в том числе перевел Новый завет. Этот перевод заменил старый (так называемую Вульгату), в котором было много ошибок. Перевод сопровождался обширным комментарием.

Свое учение Эразм часто называл «философией Христа». В этой «философии Христа» он призывал к возрождению идей и идеалов первоначального христианства, которые были забыты католической церковью, вытеснены формальными обрядами. Нормальный «человек должен поднимать себя до идей, зафиксированных в Священном писании». А для этого нужно полностью (а не в отрывках) прочесть Священное писание, причем не на непонятной большинству людей латыни, а на родном языке.

Эразм призывал: «Привыкните направлять заблуждающегося, научать незнающего, поднимать падшего, утешать удрученного, помогать страждущему, пособлять нуждающемуся; в общем, все богатство свое, все старания, все заботы

Что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись? Говорят, что лучше всего, когда боятся и любят одновременно, однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх.

Н. Макиавелли



направлять на то, чтобы возможно более быть полезным во Христе, чтобы и мы, подобно Ему, Который и родился, и жил, и умер не для себя, а всего себя отдал за нас, так и мы имели бы попечение о пользе братьев наших, а не о своей собственной. Если бы это произошло, то не было бы ничего счастливее и легче жизни благочестивых людей; ныне же мы видим, что она, напротив, почти печальна, трудна и полна иудейских суеверий».

Большой резонанс имела книга Эразма «Похвала глупости» (1509). В этой книге он использует неповторимый в своем роде прием: автор не сам высказывает свои горькие истины, вместо себя он отправляет на кафедру Стультицию (Глупость), чтобы она хвалила сама себя. Высказывать критические суждения с помощью иронии и символов - весьма эффективный способ выражения свободны» мыслей в мрачные времена цензуры и инквизиции.

Госпожа Глупость в ученой мантии, но с дурацким колпаком на голове (так ее изобразил Гольбейн) поднимается на кафедру и произносит академическую хвалебную речь в свою честь. Только благодаря ей, похваляется Глупость, и ее служанкам (Лести и Самолюбию) продолжается ход мировых событий. «Без меня никакое общество, никакие житейские связи не были бы приятными и прочным народ не мог бы долго сносить своего государя, господин - раба, служанка - госпожу, учитель - ученика, друг - друга, жена - мужа, хозяин - гостя, сосед - соседа, если бы они взаимно не заблуждались, не прибегали к лести, не щадили чу жих слабостей, не потчевали друг друга медом глупости». Лишь ради нажив старается купец, ради «мгновения суетной славы», неверного светлячка бессмертия творит поэт, лишь безумие делает отважным воителя.

И Глупость раздражается бодрыми парадоксами. Она и только она одна дает счастье - ведь человек тем счастливей, чем безоглядней он отдается своим страстям, чем бездумней живет. Раздумья и внутренний разлад иссушают душу; не ум и ясность дарят наслаждение, но опьянение, безрассудство, дурман; без шепотки глупости нет настоящей жизни, и бесстрастный праведник с незамутненным взором - отнюдь не образец нормального человека. В этой жизни воистину может именоваться человеком лишь тот, кто одержим глупостью. Поэтому Стультиция славит себя захлеб как подлинную движущую силу всех человеческих поступков, словоохотливо объясняет слушателям, что все прославленные добродетели лишь отравляют жизнь тем, кто вздумает им следовать.

Глупость демонстрирует свой род безумия для каждого сословия. Друг за другом перед нашим взором проходят риторы, правоведаы, философы, кичащиеся знатностью дворяне, скопидомы, схоласты и писатели, игроки и воины (среди коллективных проявлений глупости самое печальное - война; обычно она ведется подонками общества), и, наконец, влюбленные, вечные пленники глупости. В «Похвале глупости» говорится, что глупости подвержены все люди, какое бы положение они ни занимали, включая королей с их придворными и папы с их кардиналами. Более того, «христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несовместима». «Отнюдь не случайно дураке столь угодны Богу».

Сарказм Эразма достигает наибольшей силы, когда он изображает богословов, сравнивая их с «комариным болотом» и «ядовитым растением»; Эразм выступая против схоластической учености.

За маской шутовской «Похвалы глупости» скрывалась одна из опаснейших книг своего времени, расчищавшая путь немецкой Реформации. В этой книге Эраз по сути приводит список прегрешений церкви. «Если бы верховные первосвященники, заместники Христа, попробовали подражать Ему в своей жизни - жили в бедности, в трудах, несли людям его учение, готовы были принять смерть на кресте, презирали бы все мирское, - чья участь в целом свете оказалась бы печальнее? Сколь многих выгод лишился бы папский престол, если б на него хоть вступила мудрость! Что осталось бы тогда от всех этих богатств, почестей, власти, должностей, отступлений от церковного закона, всех сборов индульгенций, коней, мулов, телохранителей, наслаждений! Вместо этого - бдения, посты, слезы, проповеди, молитвенные собрания, ученые занятия, покаянные вздохи и тысяча столь же горестных тягот».

Эразм показывает необходимость радикальной реформы церкви. Он надеется облагородить погрязшую в суете церковь, вернув ее к евангельскому учению. Человека делают христианином не поклонение святым, не паломничества и пение псалмов, не богословская схоластика, а его

нравственная, христианская жизнь. Эразм рисует картину прекрасного, созданного для радости и наслаждения мира.

Между Эразмом и лидером Реформации Лютером шла ожесточенная полемика по вопросу о свободе воли. Лютер настаивал на исключительной роли божественного предопределения, сводившего на нет человеческую инициативу. Эразм защищал принцип свободы воли.

В трактате «О свободе воли» Эразм говорит, что Божественное провидение не отменяет свободы человеческой воли, свободы выбора, так как без этого теряют всякий смысл все божественные призывы, зафиксированные в Писании, теряют смысл понятия греха, наказания, добродетели. Начало и конец человеческой жизни - в руках Бога, но ее течение невозможно без свободно-волевых действий человека.

Невозможна без определенного минимума свободы воли и любая человеческая мораль. Человек обязан непрерывно обуздывать свою волю силою разума, как бы ни сбивала его с толку всемогущая Глупость. «Ничего сверх меры» - этот тезис положен в основу этики Эразма.

Близкий друг Эразма **Томас Мор (1478-1535)**, происходивший из зажиточной лондонской семьи, предпринял попытку охарактеризовать противоречия эпохи (периода «первоначального накопления капитала») и предложить идеал общественного устройства.

В 1516 г. была опубликована «Весьма полезная, как и занимательная, поистине золотая книжка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия...» Первая часть книги представляла собой критическое описание современной Мору Англии. Именно Мору принадлежит известная фраза о том, что в Англии во время «огораживания» овцы «съели людей». Он говорит о современном ему государстве как о «заговоре» богачей. Люди, занятые необходимым трудом, без которого «ни одно общество не просуществоует и года», живут в таких условиях, по сравнению с которыми «положение скота представляется более предпочтительным». С другой стороны, жизнь тунаядцев «протекает среди блеска и роскоши». В руки немногих хитрых и бесчестных людей попадают все блага, на долю же скромной и трудолюбивой массы остается беспросветная нужда. В чем же корень зла?



Причину всех народных бедствий Мор видит в существовании частной собственности. Правильное общество должно основываться на общественной собственности. Необходимость такого общества Мор обосновывал и ссылками на Священное писание. «Господь провидел многое, когда постановил, чтобы все было общим, и многое провидел Христос, когда снова пытался отвратить смертных от частного интереса к общему».

Во второй части книги рассказывается о жизни на острове Утопия. Здесь нет частной собственности. Отсутствие собственности подчеркивается тем, что здесь нет денег. Золото и серебро, которые выполняли функцию денег, утопийцы не используют даже для изготовления украшений. Более того, именно из этих металлов изготавливаются ночные горшки и другие сосуды для нечистот, а также цепи для тех, кто опозорил себя каким-нибудь преступлением и стал в результате этого рабом.

Идеальное государство основано на общности имущества, на всеобщем и обязательном участии всех граждан в производительном труде, на ликвидации паразитического существования привилегированных слоев и групп, на справедливом и равном распределении общественных богатств.

Мор высоко оценивает не только умственный, но и физический труд. Он неодобрительно отзывается о тех правителях, которые не заботятся о людях физического труда. В Утопии труд обязателен для всех. Основное занятие каждого гражданина - то или иное ремесло. Но, кроме того, периодически граждане обязаны заниматься сельскохозяйственным трудом. Даже начальники, избираемые жителями, трудятся, показывая пример всем остальным.

В идеальном обществе Мора присутствует институт рабства: это наиболее гуманный способ разрешить проблему «неприятных» работ.

Где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел.

Т. Мор

В Утопии нет противоречия между частным и общим. Всеобщий и свободный труд обеспечивает жителей Утопии достаточным для удовлетворения их потребностей количеством продуктов и вещей. Вся продукция доставляется на общие склады, откуда каждый получает ее по потребности. Среди утопийцев нет бедных; когда «все принадлежит всем», «хотя ни у кого там ничего нет, все, однако же, богаты».

Живут утопийцы в одинаковых домах, меняя их каждые десять лет. Одеваются они также одинаково; различия имеются только в одежде мужчин и женщин, женатых и неженатых. Работают и мужчины, и женщины по 6 часов в день. Некоторые лица отбираются для ученой деятельности и освобождаются от другой деятельности, если оправдывают возлагаемые на них надежды. Все высшие должностные лица избираются из числа ученых. Во главе государства стоит князь, который избирается утопийцами и правит пожизненно.

Цель идеального общества - не только обеспечение материальных потребностей граждан и общества в целом, но и свободное развитие личности. Идеал человека у Мора антиаскетичен. На первом месте у человека - здоровье, которому вредит религиозный аскетизм. При этом подчеркивается, что не следует увлекаться радостями еды и питья; они должны быть умеренными и не вредить здоровью.

Свободное время, остающееся после 6-часового рабочего дня, «предоставляется личному усмотрению каждого, но не для того, чтобы злоупотреблять им в излишествах или лени, а чтобы на свободе от своего ремесла, по лучшему разумению, удачно применить эти часы на какое-либо другое занятие. Эти промежутки большинство уделяет наукам».

Цель человеческого существования - счастье. Счастье же - в «честном и благородном» удовольствии. Жизнь в счастье и добродетели предполагает помощь другим людям; она исключает индивидуалистический эгоизм.

Для жителей Утопии характерна веротерпимость; каждый волен мыслить Бога в соответствии со своими понятиями. Даже безбожников «не подвергают никакому наказанию, в силу убеждения, что никто не властен над своими чувствами». Однако хотя атеистов и не подвергают наказанию, им запрещено выступать со своими взглядами перед народом.

Приверженцами гуманистических идей были также **Франсуа Рабле** (1494-1553) во Франции, **Сервантес** (1547-1616) - в Испании, **Шекспир** (1564-1616) - в Англии.

Позднему Возрождению свойственны своеобразные мотивы скептицизма, направленного против догматизма. Уже Эразм говорил: «В жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверняка». Французский гуманист **Себастьян Каstellион (1513-1563)** говорил, что люди совершают опаснейший грех, когда верят в то, в чем следует сомневаться. Выступая против традиционализма, он писал, что только невежды считают, что чем древнее какое-нибудь положение, тем оно истиннее. Ценные результаты достигаются новаторами, а не ретроgrадами.

Мишель Монтень (1533-1592) в своей концепции исходит из того, что традиционная схоласти-ческая философия безнадежно отстала от запросов современной жизни. Подлинные истоки разумного философствования - в классической древности, так как ей свойственны «свобода мнений и вольность», благодаря которым «как в философии, так и в науке о человеке образова-лось несколько школ и всякий судил и выбирал между ними. Но в настоя-щее время, когда люди идут одной дорогой... и когда все школы на одно лицо и придерживаются одинакового способа воспитания и обучения, уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает ее по общепринятой цене, по установленному курсу».

Монтень отвергает авторитет Аристотеля, ибо «Аристотель - это бог схоластической науки». Подлинная философия требует свободного и непредвзятого взгляда на мир. Монтень подчеркивает несостоятельность ссылок на авторитет. В основе скептицизма Монтеня лежит стремление все проверять, подвергать самостоятельной оценке разума. Сомнению подвергается любое общепризнанное; общепризнанность не есть дока-зательство. Скептицизм Монтеня представляет собой не познавательный пессимизм, а скорее



критицизм по отношению к знанию своей эпохи. В его основе лежит отказ от «самоудовлетворенности и самоуверенности».

Монтень постоянно предупреждает об опасности признать сегодняшний уровень знаний и представлений о мире как окончательный. Познание бесконечно. Говоря о несостоятельности ссылок на авторитеты, Монтень подчеркивает необходимость опоры на опыт. «Всякое доказательство не имеет других оснований, кроме опыта».

Монтень призывает к развитию ума, личной убежденности, умения мыслить. «Мне приходи-лось слышать, как некоторые уверяют, будто их голова полна всяких прекрасных мыслей, да только выразить они их умеют: во всем, мол, виновато отсутствие у них красноречия. Но это пустые отговорки! На мой взгляд, дело обстоит так. В головах у этих людей носятся какие-то бесформенные образы и обрывки мыслей, которые они не в состоянии привести в порядок и уяснить себе, а стало быть, и передать другим: они еще не научились понимать самих себя».

Монтень выступает против антропоцентризма, согласно которому человек - венец творения. Он стремится «несколько развенчать» человека. «Когда я играю со своей кошкой, кто знает, не забавляется ли скорее она мною, нежели я ею?» Человек - часть природы. Истинное достоинство человека заключается не в его возвышении от природного до божественного состояния, а в осознании себя частицей природы.

В природе все совершается естественным образом. Новое рождается в столкновениях противоположностей. «Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно».

Монтень открыто не высказывает своего отношения к религии. Но, например в «Опытах» он приводит следующую историю: «Вот как Диагор, по прозвищу Атеист, находясь в Самофракии, ответил тому, кто, показав ему в храме многочисленные дарственные приношения с изображением людей, спасшихся при кораблекрушении, обратился к нему с вопросом: «Ну вот, ты, который считает, что богам глубоко безразличны людские дела, что ты скажешь о стольких людях, спасенных их милосердием?» «Пусть так, - ответил Диагор, - но ведь тут нет изображений утонувших, а их несравненно больше».

В своих этических представлениях Монтень исходит из того, что «жизнь сама по себе - ни благо, ни зло: она вместилище и блага и зла, смотря по тому, вот вы сами превратили ее». Монтень призывает воспитывать человека так, чтобы его физические качества, «внешность», совершенствовались вместе с его душой. «Нельзя воспитывать то и другое порознь».

В этике Монтеня прослеживается влияние эпикуреизма. Он требует признания законности и естественности наслаждения, благодарного принятия всего, чем одарила человека мать-природа. Счастье и удовольствие есть, в сущности, основной двигатель человеческих поступков, хотя, с другой стороны, человеческая жизнь невозможна и без страдания, которое как бы оттеняет удовольствие и заставляет нас сильнее ценить его. При этом Монтень говорит о разумном использовании благ жизни. «Я полагаю, что пренебрегать всеми естественными наслаждениями также неправильно, как и слишком страстно предаваться им». Главное для человека - это «жить умеючи». Этический идеал Монтеня - мирное наслаждение естественными физическими и духовными радостями. Принятие жизни во всей ее сложности, достойное перенесение страданий тела и духа - такова позиция истинного философа.

Этика Монтеня индивидуалистична. Она противостоит общественному лицемерию, требованию которого «жить для общества» оказывается лишь маской, прикрывающей эгоистические корыстные интересы, а также остатки средневековой сословно-корпоративной традиции, признающей человека не личностью, а лишь частью традиционного сообщества. «Мы жили достаточно для других, проживем же для себя хотя бы остаток жизни. Сосредоточим на себе и на своем благе все наши помыслы и намерения». Автономная, независимая от господствующих мнений и предрас-судков нравственная

Удовлетворение ума — признак его ограниченности или усталости. Ни один благородный ум не остановится по своей воле на достигнутом: он всег-да станет притязать на большее и выбиваться из сил, и рваться к недостижимому.

«Я живу со дня на день и, говоря по совести, живу только для самого себя».

М. Монтень

позиция есть высшее достижение человека, необходимое не только ему, но и всему обществу. Полезной обществу и другим людям может быть, по Монтеню, только суверенная личность.

В оценке общества у Монтеня причудливо сочетается оптимизм, не признающий существования в истории безвыходных конфликтов, с пессимизмом консерватора, считающего, что лучше все оставить по-старому, ибо новое бессильно что-либо существенно изменить. Желать изменения существующего порядка ради заключающихся в нем - и зачастую неизбежных - пороков, значило бы, по мнению Монтеня, лечить болезнь смертью. В 1676 г. «Опыты» Монтеня были включены Ватиканом в Индекс запрещенных книг.

Гроций Гуго де Гроот (1583—1645) — голландский гуманист, теоретик права, государственный деятель. В своем наиболее известном сочинении "О праве войны и мира" (1625) Гроций исследует вопросы международного, гражданского, уголовного права, войны и мира, власти и государственного устройства.

Решая вопрос о том, что такое право вообще, Гроций анализирует правила, возникшие "путем установления", и правила, вытекающие из "самой природы", соответственно — "право волеустановленное" и "естественное право". Право волеустановленное "изменяется во времени и различно в разных местах", его источником может быть либо воля Бога (право божественное), либо воля людей (право человеческое). Естественное право всегда «тождественно самому себе», оно существует независимо как от произвола людей, так и от воли Бога, хотя его предписания и не расходятся с божественной волей. Вера в Бога и в особые божественные законы (изложенные в Священном Писании) сочетается у Гроция с уверенностью в том, что даже если бы Бога не было, то естественное право все равно бы существовало.



Источник естественного права лежит в контролируемом разумом стремлении человека к общению. Эта особенность присуща человеку как существу "высшего порядка". Принципы естественного права отвечают коренным нуждам общежития людей. В основе стремления людей к общению Гроций видит чувство самосохранения. Способом противостоять насилию и организовать мирные формы общения является создание людьми государства "не по божественному велению, а добровольно". «Государство... есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы».

Единая и нераздельная верховная власть выступает началом, приводящим в движение весь государственный механизм. Результатом общественного договора как акта сознательной деятельности людей может явиться не только отдельное государство, но так же и сообщество государств. Предполагая возможность такого сообщества, Гроций уделяет особое внимание разработке норм международного права.

Принципы права и гуманности должны регулировать отношения между народами даже в том случае, если проблема войны и мира не разрешима мирным путем. Гроций выступал также против религиозных войн и отстаивал принципы религиозной и философской терпимости. Принципы естественного права (первые представления о котором содержатся в учениях софистов и стоиков), сформулированные Гроцием, носили ярко выраженный антифеодалный характер, отвечая интересам буржуазии. Взгляды Гроция оказали влияние на формирование философии права в целом и школы естественного права.

Натурфилософия

Культура Возрождения была ориентирована не только на человека, но и на новое истолкование мира. Средневековье в первую очередь продолжило концепцию Аристотеля (которая основывалась на представлении о пассивной материи и налагаемой на нее формы). Впрочем, некоторые философы Средневековья полагали, что формы содержатся в потенции в самой материи. Но эта точка зрения была скорее исключением, чем правилом. Для натурфилософии Возрождения характерны следующие основные особенности:

- ◆ пантеизм, идея взаимопроникновения природы и Бога;

- ◆ идея тождества микро- и макрокосма и вследствие этого своеобразное органистическое мировоззрение, трактующее природу по аналогии с человеком;
- ◆ гилозоизм, убеждение в оживленности и даже одушевленности всего бытия;
- ◆ качественная интерпретация природы.

Центральная идея натурфилософии Возрождения - идея самодеятельности материи. В гносеологическом плане от Данте («Божественная комедия») до Галилея («Диалог») прослеживается идея познания бесконечности мира через земной, человеческий разум.

Мы сформулировали идеи, характерные для натурфилософии Возрождения в целом. Что же касается отдельных ее представителей, то в их концепциях можно увидеть многие идеи, выходящие за рамки этих наиболее характерных признаков натурфилософии эпохи Возрождения.

У истоков итальянской натурфилософии стоял **Николай Кузанский (1401-1464)**. Будучи видным деятелем церкви (кардиналом), он в то же время, в отличие от современников, интере-совался вопросами математики и естествознания.

Рассматривая проблему соотношения Бога и мира, Кузанский приходит к идее отрицательной теологии. Бог - бесконечное существо, абсолют, «абсолютный максимум». Бог несоразмерен с миром конечных вещей. Говоря о Боге, нужно исходить из «ученого незнания» - Бог не соразмерен с миром, Божественный абсолют принципиально непознаваем.

Но Кузанский не до конца последователен в изложении этой концепции. Он говорит о том, что Божественное искусство при сотворении мира состояло главным образом в геометрии, арифметике и музыке; «первый образ вещей в уме творца есть число», без которого ничего невозможно ни понять, ни создать.

Отходя от противопоставления Бога и мира, Кузанский идет по пути пантеизма, отождествления Творца и творения. «Бог есть все во всем». «Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге». В Боге есть все в «свернутом виде». Бог содержит в себе все вещи. Мир «развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде». При этом Кузанский считает, что Бог бесконечен актуально, а мир бесконечен потенциально, как возможность перейти любую границу, любой предел.

Кузанский подвергает радикальному пересмотру представления о мире. Если в Средневековье мир рассматривался как конечный, ограниченный сферой неподвижных звезд, с Землей, расположенной в центре, то Кузанский говорит о мире как огромной космической машине, не имеющей никакого центра. «Машина мира как бы имеет свой центр повсюду, а свою окружность нигде, ибо Бог есть окружность и центр, так как Он везде и нигде». Этот космический механизм имеет начало, но не имеет конца. Характерно, что Кузанский отрицает проводимое в Средневековье различие между подлунным и надлунным мирами.

То, что Кузанский называет мир машиной, не означает механистического истолкования природы; напротив, Кузанский понимает природу органистически. Он уподобляет земной мир животному организму, где камни - кости, реки - жилы, растения - волосы, а животные - насекомые.

Кузанский возрождает представление (существовавшее уже в античности) о человеке как микрокосме, который в своем существе воспроизводит окружающий его мир. В этой связи он говорит о «трехсложности» мира: есть «малый мир» - человек, «большой мир» - универсум, «максимальный мир» - Бог, Божественный абсолют. При этом «малый подобие большого, большой - подобие максимального». В итоге Кузанец приходит к обожествлению человека. «В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он человеческий бог. Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он - микрокосм, или человеческий мир... В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть и человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства - развертывать из себя все сущее..., то человек обладает силой развертывать из себя в круге своей области, все производить из потенции своего центра».



Человеческий ум - сложная система способностей, включающая чувство (вместе с воображением), рассудок и разум. Ощущениям принадлежит инициативная роль; сила ума не может быть приведена в действие без чувственного представления. Познавательная роль чувственного познания реализуется лишь во взаимодействии с рассудком. «Логика есть не что иное, как искусство, в котором разворачивается сила рассудка».

Однако рассудок, согласно Кузанскому, не способен охватить противоположности в их единстве. Здесь на помощь рассудку приходит разум, интеллект. Кузанский развивает концепцию совпадения противоположностей. Так, разум показывает, что по мере увеличения радиуса окружности она все больше будет совпадать с касательной к ней. В бесконечности кривизна и прямизна неразличимы. Совпадение противоположностей - путь к истине. В Боге совпадают «максимум» и «минимум».

Рассматривая проблему веры и разума, Кузанский соглашается с теми, кто утверждает, «что с веры начинается всякое понимание». Но это не слепая вера. «Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом».

В XV-XVI вв. происходят важные изменения в естествознании и на повестку дня ставится вопрос о пересмотре философских основ науки. **Леонардо да Винчи (1452-1519)**, выступая против умозрительно-словесного «выяснения» истины, подчеркивает, что полны заблуждений те науки, которые «не порождаются опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти органов чувств». Утверждая, что «все наше познание начинается с ощущений», Леонардо решительно отвергает иное знание: полученное из Священного писания или мистическое знание. «И если мы подвергаем сомнению достоверность всякой ощущаемой вещи, тем более должны мы подвергать сомнению то, что восстает против ощущений, каковы, например, вопросы о сущности Бога, души и тому подобные, по поводу которых всегда спорят и сражаются».



Но научное познание не должно сводиться только к опыту. Леонардо говорит о необходимости обоснования опыта. За опытом должно следовать «рассуждение», которое должно доказать, «почему данный опыт вынужден протекать именно так». Задачу науки Леонардо видел в выявлении причинных связей. «И хотя природа начинает с причины и кончает опытом, мы должны идти обратным путем, начиная... с опыта и с ним изыскивая причину».

Мудрость есть дочь опыта.
Леонардо да Винчи

Природа в понимании Винчи предстает как творческое, деятельное начало, она в определенном смысле сливается с Богом, который является гарантом необходимости природных явлений. Природа создает и человеческое тело, и человеческую душу. Душа неразрывно связана с телом, она не может существовать и действовать без него. Леонардо говорит о том, что человек ничего не способен сделать без и вне природы. Например, он не способен сделать золото, поскольку золото относится к тем простым вещам, которые способна создать только природа. Однако человек использует эти простые природные вещества и может создавать сложные вещи, предметы, которых в самой природе никогда не было и не будет.

Леонардо считал, что познанию реального мира служат наука и искусство. Главная задача науки - раскрытие количественных сторон мира. Он подчеркивал большое значение математики в исследовании природы: там, где нет математики, нет достоверности. Искусство же направлено на качественную сторону, конкретность и индивидуальность вещей.

Натурфилософия рассматривает природу исходя из ее «собственных начал», независимо от всяких сверхприродных сил. В этом отношении весьма характерно название книги **Бернардино Телезио (1509-1588)** - «О природе вещей согласно ее собственным началам».

Задачу натурфилософии Телезио видит в выявлении действительных свойств вещей на основе чувственного познания. Началами вещей служат материя («телесная масса»), которая сама по себе пассивна, не способна к действиям, и активные силы - тепло и холод. В природе эти начала существуют в неразрывном единстве. Материя придает вещам телесность и массу, тепло и холод дают им свойства и формы.

Главным средоточием холодного начала, по Телезио, является Земля, тепло сосредоточено в противостоящем ей Солнце. Но противостояние тепла и холода динамично. Начала теплого и холодного «дерутся за материю» как «два жениха за женщину». Качественная определенность вещей возникает в результате различного соотношения расширяющего тепла и сжимающего холода. Тепло рождает свет, прозрачность и движение, от холода же происходят плотность, темнота, неподвижность.

Начала теплого и холодного «дерутся за материю» как «два жениха за женщину».

Б. Телезио

Телезио признает акт божественного творения мира, трех его начал, но в дальнейших рассуждениях он обходится без Бога; природа объясняется на основе «собственных начал», не нуждающихся в постороннем вмешательстве. В этих представлениях становится очевидной деистическая позиция Телезио.

Телезио подчеркивает единство всей живой природы, включая и человека. Жизненный дух, присущий животным и человеку, идет от мирового тепла. Отличие «духа» человека от «духа» животных состоит лишь в большей «тонкости», «тепле» и «благородстве».

Основания этики Телезио выводятся из единства человеческой природы со всем материальным миром. Всею в природе свойственно стремление к самосохранению, оно же составляет основу человеческой морали. Радость есть чувство самосохранения; человек испытывает любовь к тому, что содействует самосохранению, и ненависть - к тому, что ему мешает. Этика самосохранения в целом индивидуалистична, но она предполагает необходимость человеческого сообщества для защиты «от других животных и от насилия дурных людей».

Этика Телезио не до конца последовательна. Для объяснения сущности морали кроме природной человеческой души допускается существование в человеке второй, «высшей» души, непосредственно происходящей от Бога. Эта душа бессмертна; только ее наличие позволяет объяснить специфику человеческого сознания.

Крупной фигурой натурфилософии Возрождения был **Джордано Бруно (1548— 1600)**. Бруно был человеком трагической судьбы. Он бежал из монастыря, преследуемый церковниками за свои взгляды. Затем был вынужден покинуть Италию и жил в Швейцарии, Франции, Англии, Германии.

В 1591 году Бруно принял приглашение от молодого венецианского аристократа Джованни Мочениго по обучению искусству памяти и переехал в Венецию. Однако вскоре отношения Бруно и Мочениго испортились. В 1592 году Мочениго направил венецианскому инквизитору свой первый донос на Бруно, в котором писал: «Я, Джованни Мочениго, доношу по долгу совести и по приказанию духовника, что много раз слышал от Джордано Бруно, когда беседовал с ним в своём доме, что мир вечен и существуют бесконечные миры..., что Христос совершал мнимые чудеса и был магом, что Христос умирал не по доброй воле и, насколько мог, старался избежать смерти; что возмездия за грехи не существует; что души, сотворённые природой, переходят из одного живого существа в другое. Он рассказывал о своём намерении стать основателем новой секты под названием «новая философия». Он говорил, что Дева Мария не могла родить; монахи позорят мир; что все они - ослы; что у нас нет доказательств, имеет ли наша вера заслуги перед Богом».



После этого и последовавшими за ним новыми доносами философ был арестован и заключён в тюрьму. Общественное влияние обвиняемого, число и характер ересей, в которых он подозревался, были так велики, что венецианская инквизиция не отважилась сама окончить этот процесс. В 1593 году Бруно был перевезён в Рим. В римских тюрьмах он провёл шесть лет, не соглашаясь признать свои научные и религиозные убеждения ошибкой.

В 1600 году Папа римский одобрил решение конгрегации и постановил передать брата Джордано в руки светской власти. Инквизиционный трибунал своим приговором признал Бруно «нераскаявшимся, упорным и непреклонным еретиком». Бруно был лишён священнического сана

и отлучён от церкви. Его передали на суд губернатора Рима, поручая подвергнуть его «самому милосердному наказанию и без пролития крови», что означало требование сжечь живым.

В ответ на приговор Бруно заявил судьям: «Вероятно, вы с большим страхом выносите мне приговор, чем я его выслушиваю», и несколько раз повторил: «Сжечь - не значит опровергнуть!»

По решению светского суда 17 февраля 1600 года Бруно предали сожжению в Риме на площади Цветов. Палачи привели Бруно на место казни с кляпом во рту, привязали к столбу, что находился в центре костра, железной цепью и перетянули мокрой верёвкой, которая под действием огня стягивалась и врезалась в тело. Последними словами Бруно были: «Я умираю мучеником добровольно и знаю, что моя душа с последним вздохом вознесётся в рай».

Все произведения Джордано Бруно были занесены в 1603 году в католический Индекс запрещённых книг и были в нём до его последнего издания 1948 года. В 1889 г. в Риме был торжественно открыт памятник на той самой площади Цветов, на которой инквизиция около 300 лет тому назад предала его казни. Статуя изображает Дж. Бруно во весь рост. Внизу на постаменте надпись: «Джордано Бруно - от столетия, которое он предвидел, на том месте, где был зажжён костёр». На 400-летию смерти Бруно кардинал Анджело Содано назвал казнь Бруно «печальным эпизодом», но, тем не менее, указал на верность действий инквизиторов, которые, по его словам, «сделали всё возможное, чтобы сохранить ему жизнь». Глава Римско-католической церкви также отказался рассмотреть вопрос о его реабилитации, считая действия инквизиторов оправданными.

Для характеристики взглядов Бруно необходимо вспомнить о существовании различных форм пантеизма. В так называемом мистическом пантеизме (к нему склонялся Кузанский) мир, универсум погружается в Бога, сохраняющего свою обособленность по отношению к миру. В другом варианте, так называемом натуралистическом пантеизме, деперсонализированный Бог погружается в природу. Бруно идет по этому пути. «Бог находится во всем и повсюду... Бог есть бесконечное - в бесконечном. Сама природа не что иное, как Бог в вещах».

«Вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того, что является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия... Она не уничтожается... Она не может уменьшиться или увеличиться». «Поскольку Вселенная бесконечна и неподвижна, не нужно искать ее двигателя».

Дж. Бруно

Вселенная едина. «Эта Вселенная - не сотворена, она существует вечно и не может исчезнуть. В ней происходит непрерывное изменение и движение», но сама она неподвижна, так как Вселенная в целом не может перемещаться. Бруно говорит о принципиальном единстве земного и небесного миров. Природа, в понимании Бруно, фактически приобретает полную самостоятельность, а Бог мыслится как синоним ее единства.

Выступая против аристотелевско-схоластической концепции материи—формы, Бруно считает, что материя в самой себе содержит все формы, она «производит формы из своего лоно». Внутренняя способность материи к образованию форм именуется душой мира. Она находится внутри материи и главенствует над ней. На этом основании Бруно приходит к мысли о всеобщей одушевленности природы. «Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе члены духовной субстанции, каковая, если находит подходящий субъект, стремится стать растением, стать животным и получать члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным». По мнению Бруно, мир представляет собой некоторый организм. Материя, понимаемая как обладающая всем совершенством, не нуждается во внешней причине бытия и движения. Самодвижение природы - такова основная идея учения Бруно об одушевленности природы.

Бруно утверждает бесконечность мира и делает важные выводы из гелиоцентризма Коперника. В новой космогонии нет места для фиксированного центра мира. Бруно полагает, что существует множество миров. «Вселенная есть нечая субстанция, бесконечное тело в бесконечном пространстве. Вселенная одна - миры же бесконечны. У каждого мира - своя звезда». Бруно высказывает предположение о существовании жизни и разума на других небесных телах, даже предполагает существование разных форм жизни, чувственной и разумной.

В своем учении Бруно обращается к атомизму древних. «Существует предел деления в природе - нечто неделимое, что уже не делится на другие части». Атомы основа всякого бытия, именно они определяют единство всех вещей. Необходимым условием движения атомов и тел является существование пустоты. «Движение возможно не туда, где нечто есть, а туда, где нечто перестает быть». Но в то же время пространство неотделимо от материи. «Пустота-пространство - это то, в чм находятся тела, а не то, в чем ничего нет. Когда же мы говорим о пустоте как о месте без тела, мы отделяем его от тела не реально, но лишь мысленно». Бруно идет дальше, когда он утверждает, что «атомы находятся в эфире» - некоторой материальной среде.

Другим необходимым условием существования материи является время. «Время есть некая длительность, которая хотя разумом может быть воспринята и определена отвлеченно, однако не может быть отделена от вещей».

В гносеологии Бруно дает сравнительно невысокую оценку чувственному познанию. Чувства пригодны лишь для того, чтобы «возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувства только в малой части, как от слабого начала, но она не заключается в них». Главный недостаток чувственного познания в том, что оно «не видит бесконечности... ибо бесконечное не может быть объектом чувств». Выше чувств стоит рассудок, а затем разум (или интеллект). Степень умственной силы, согласно Бруно, определяется способностью человека подняться до максимального единства знаний.

Бруно разделяет веру и разум. «Вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы», в то время как философские доказательства, имеющие в виду раскрытие «истины относительно природы», адресованы «не простому народу», а только «мудрецам, которые способны понять наши рассуждения».

Продолжает и фактически завершает натурфилософию Возрождения **Томмазо Кампанелла (1568-1639)**. Кампанелла говорит о том, что существуют две Божественные книги, в которых мы черпаем истину, - природа и Священное писание. Живую книгу природы человек познает с помощью разума и ощущений. «В исследовании природы следует доверять ощущению, которому она открывается такой, какова она в действительности и какой ее создал Бог».

Священное писание не имеет своей целью излагать законы природы.

«Писание учит людей лишь тому, что относится к их спасению».

Концепция «двух книг» у Кампанеллы означала отказ от согласования научных взглядов с библейскими текстами.

Кампанелла выступал против аристотелевской концепции материи - формы. «Формы умирают, а материя пребывает такой же. Следовательно, она едина и бессмертна, а формы многочисленны, изменчивы, тленны, подвержены возникновению и гибели. Следовательно, материя в большей мере, нежели формы, обладает действительным бытием». Но материя - бесформенная телесная масса. Вслед за Телезио Кампанелла говорит о двух активных началах - тепле и холоде - создающих из материи многообразный мир вещей.

Кампанелла полагает, что Бог сотворил материю и эти начала, и этим его роль ограничивается. «Хотя творение есть чудеснейшая вещь, однако Бог в акте творения учредил Природу, и созданные Им вещи следует изучать не как чудеса, а как природные сущности, обладающие природными законами». Таким образом, фактически утверждается автономия природы и ее законов.

Главному принципу физики Аристотеля, согласно которому движущееся тело получает движение от другого, Кампанелла противопоставляет принцип самодвижения. «Все, что движется естественно, получает движение от себя, а не от особого двигателя». В основе же самодвижения лежит тепло; оно есть «истинная причина возникновения, изменения и гибели вещей».

Кампанелла стоит на позициях органицизма. «Мир - это огромное живое существо, а мы живем в его чреве». Всем природным вещам и явлениям присуще стремление к самосохранению. Оно реализуется благодаря тому, что вещи обладают способностью ощущать. «Все вещи чувству-



ют». Однако дело не только в этом. Кампанелла также говорит о «прималитетах» - трех первоначалах бытия - мощи, мудрости и любви, являющихся разумным началом в природе.

Занятия натурфилософией сочетались у Кампанеллы с глубоким интересом к социальным и политическим вопросам своего времени.

Кампанелла считал, что мир ждет гибель и обновление в огне. Концу должно предшествовать установление справедливого общества - «Царства Божьего» на земле.

Кампанелла призывал к изменению социальных порядков, унижающих человека. Главную причину всех бедствий и неурядиц современного ему мира Кампанелла видел в социальном неравенстве, существовании богатства и нищеты. По его мнению, власть денег приводит к господству в обществе частного интереса, к погоне за наживой, к разрушению нравственности.

В книге «Город Солнца» (1602) Кампанелла изложил свою социальную программу. Народ, бежавший на остров, «решил вести философский образ жизни общиной», создав такое государственное устройство, которое исходит не от Бога, а представляет собой прямой результат деятельности человеческого разума. В жизни соляриев большую роль играют различные технические изобретения и усовершенствования - в земледелии, при передвижении на судах и повозках при помощи механизмов. Они изобрели подзорные трубы, дающие возможность видеть скрытые звезды и слуховые трубы, позволяющие слышать небесную гармонию.

Жизнь в этом государстве основана на отсутствии частной собственности. У соляриев нет ни бедных, ни богатых. «Дома, спальни, кровати и все прочее необходимое у них общее... Распределение всего находится в руках должностных лиц; но так как знания, почести и наслаждения являются общим достоянием, то никто не может ничего себе присвоить... Им неоткуда делать друг другу никаких подарков, - потому что все, в чем они нуждаются, они получают от общины, и должностные лица тщательно следят за тем, чтобы никто не получал больше, чем ему следует, никому не отказывая в необходимом».

Община делает всех одновременно богатыми и вместе с тем бедными: богатыми — потому, что у них есть все, бедными — потому, что у них нет никакой собственности, и поэтому не они служат вещам, а вещи служат им.

Т. Кампанелла

Ликвидация частной собственности связана с упразднением моногамной семьи, с общностью жен, поскольку Кампанелла считал, что «собственность образуется у и поддерживается тем, что мы имеем каждый свое отдельное жилище и собственных жен и детей», а «отсюда возникает себялюбие». Общность жен должна служить «научному» государственному контролю за деторождением и воспитанием детей. Сразу же после вскармливания дети передаются назначенным государством воспитателям, они «занимаются, играючи, азбукой, рассматривают картины, бегают, гуляют и борются; знакомятся по изображениям с историей и языками... На седьмом году они переходят к естественным наукам, а потом к остальным, по усмотрению начальства, затем к ремеслам» Для выявления склонностей детей их «вводят в мастерские к сапожникам, столярам, живописцам и т. д.». Затем юноши и девушки «получают должности в области тех наук и ремесел, где они преуспели больше всего».

В Городе Солнца труд является не только обязанностью, но и жизненной потребностью всех граждан. Солярии уже с детства привыкают относиться с уважением к труду. Нет пропасти между умственным и физическим трудом, всякая работа одинаково почетна. Рабочий день продолжается четыре часа; остальное время проводится «в приятных занятиях науками», «развитии умственных и телесных способностей»; при этом «все делается радостно». Высвобождение свободного времени достигается благодаря применению технических новшеств и изобретений.

Во главе государства стоит верховный правитель, он же первосвященник («Метафизик»). Он имеет трех соправителей-помощников: это - «Мощь», ведающий вопросами войны и мира, ремеслами, связанными с обслуживанием военных нужд; «Мудрость», ведающий свободными искусствами, науками, учебными заведениями; и «Любовь», занимающийся вопросами контроля за деторождением и воспитанием младенцев, медициной, земледелием и скотоводством. У каждого из них в подчинении находятся еще более узкие специалисты. Дважды в месяц собирается Большой совет - народное собрание, которое может сместить правящих лиц (за исключением большой

четверки, которая избирается пожизненно; но и они обязаны уступить свои руководящие места, как только появляются лица, превосходящие их своими способностями и познаниями).

Принцип жизни соляриев - евангельское правило: чего не хотите самим себе, не делайте этого другим, и чего вы хотите, чтобы делали люди вам, делайте и вы им. Кампанелла выдвинул идею всемирного единения людей. Именно в нем он видел залог избавления человечества от войн, голода, эпидемий.

Гуманистическая культура охватывала в основном образованные слои общества; духовная жизнь народных масс развивалась в русле традиционных религиозных воззрений.

Реформация

Ситуация сильно изменилась в ходе реформационных движений XVI - первой половины XVII вв. В это время совершился переворот в отношении христиан-мирян к религии и церкви, разрушивший духовную диктатуру католической церкви и положивший начало развитию буржуазного светского мировоззрения и культуры.

Основные события эпохи Реформации - формирование лютеранской церкви в германских княжествах, подъем анабаптизма и крестьянская война 1524-1525 гг., утверждение кальвинизма в Швейцарии, распространение протестантизма в Нидерландах, Скандинавии, Англии и Франции, борьба Нидерландов за независимость (1568-1572), религиозные войны первой половины XVII в., появление «второго поколения» протестантских конфессий (социниане, пиетисты, гернгутеры, квакеры, мормоны и др.), английская революция 1645-1648 гг.

Первое реформационное движение, одержавшее победу над римско-католической церковью примерно на половине территории Германии, связано с именем **Мартина Лютера (1483-1546)**.

Мартин Лютер родился в семье Ганса Лютера, бывшего крестьянина, перебравшегося в Эйслебен (Саксония) в надежде на лучшую жизнь. Там он поменял профессию, занявшись горным делом в медных рудниках. После рождения Мартина семья переехала в горный городок Мансфельд, где отец стал зажиточным бюргером.

В 1497 году 14-летнего Мартина родители отвели во францисканскую школу города Марбург. В эти времена Лютер с друзьями зарабатывали на хлеб пением песен под окнами набожных обывателей. В 1501 году по решению родителей Лютер поступил в Эрфуртский университет. Дело в том, что в те времена все бюргеры стремились дать своим сыновьям юридическое высшее образование. Но ему предшествовало прохождение так называемого курса «свободных искусств». В 1505 году Лютер получил степень магистра свободных искусств и приступил к изучению юриспруденции. Тогда же, против воли отца он поступил в Августинский орден в Эрфурте. Лютер принял монашеский обет в 1506 году, а в 1507 году был посвящён в священники.

Существует несколько точек зрения, объясняющих такое неожиданное решение. Первая - угнетенное состояние вследствие «сознания своей греховности». Вторая гласит о том, что однажды Лютер попал в сильную грозу, и был настолько напуган, что дал обет монашества. Третья говорит о чрезвычайной строгости родительского воспитания, которую Лютер не смог пережить. На самом деле причину надо искать в окружении Лютера и в бытовавшем тогда в бюргерской среде колебании умов. На решение повлияло и знакомство со многими участниками кружка гуманистов. Лютер отзывался позже описывая свою монашескую жизнь как очень сложную, но тем не менее он был примерным монахом и с огромной тщательностью выполнял все свои задания.

В 1508 г. Лютера отправили преподавать в новый университет в Виттенберге. В 1511 г. Лютера отправили в Рим по делам ордена. Поездка произвела на молодого богослова неизгладимое впечатление. Именно там он впервые столкнулся и увидел воочию развращенность римско-католического клира. В 1512 г. он получил степень доктора богословия и занял должность профессора теологии в Виттенберге. Помимо своих обязанностей преподавателя он являлся смотрителем 11 монастырей и проповедовал в церкви.



Лютер постоянно ощущал себя в состоянии подвешенности и невероятной слабости по отношению к Богу, и эти переживания играли значительную роль в формировании его взглядов. Лютер говорил, что он постоянно пребывает в состоянии ощущения греха. После сильного кризиса Лютер открыл для себя иную интерпретацию посланий св. Павла. «Я понял, - писал он, - что божественную праведность мы получаем последствием самой веры в Бога и благодаря ей, тем самым милостивый Господь оправдывает нас последствием самой веры». При этой мысли Лютер, как он сказал, почувствовал, что он родился вновь и через открытые врата вступил в рай. Представление о том, что оправдание верующий получает благодаря своей вере в милость Бога, Лютер разработал в 1515-19 гг.

18 октября 1517 года папа Лев X выпускает буллу об отпущении грехов и продаже индульгенций в целях «Оказания содействия построению храма св. Петра и спасения душ христианского мира». Лютер взрывается критикой роли церкви в спасении, которая выражается 31 октября 1517 года в **95 тезисах**. Тезисы были также отправлены епископу Бранденбургскому и архиепископу Майнцкому. Стоит добавить, что выступления против папства были и раньше. Однако они носили несколько другой характер. Возглавленные гуманистами выступления против индульгенции рассматривали проблему с точки зрения человечности. Лютер же критиковал догмы, то есть христианский аспект учения.

Слух о тезисах распространяется молниеносно, и Лютера вызывают в 1519 году на суд и, смягчившись, на спор в Лейпциг, куда он отказывается явиться, памятуя о судьбе Яна Гуса. Тогда Папа Римский Лев X предаёт Лютера анафеме; а в 1520 году издает папскую буллу об отлучении его от церкви. Лютер публично сжигает ее во дворе Виттенбергского университета и в обращении «К христианскому дворянству немецкой нации» объявляет, что борьба с папским засильем является делом всей немецкой нации.

В 1521 г. состоялся Вормсский рейхстаг. Мартин Лютер был приглашён в Вормс и выступил перед имперскими сословиями с изложением своего учения. Несмотря на умеренную позицию, занятую большинством членов рейхстага, император Карл V, однако, отказался поступить по приверженностью старой церкви и по завершении рейхстага включил в текст своего эдикта, которым утверждались решения, принятые сословиями, постановление о объявлении Лютера еретиком и запрете распространения и чтения его книг. Кроме того Вормским эдиктом устанавливалось, что предоставление Лютеру убежища или иной помощи также расценивается как преступление против законов империи.

Мартин Лютер был вынужден несколько лет скрываться в Вартбургском замке под покровительством саксонского курфюрста Фридриха III. Там ему якобы является дьявол, но Лютер приступает к переводу Нового Завета на немецкий язык.

Суровые меры, предписанные Вормским эдиктом в отношении лютеран, на практике не были реализованы. Император был заинтересован в сохранении единства империи и получении поддержки имперских сословий, в том числе и симпатизирующих лютеранству, для ведения войн с Францией и турками. В 1526 г. Шпейерский рейхстаг по требованию немецких князей-лютеран приостановил действие Вормского эдикта против Мартина Лютера.

Однако 2-й Шпейерский рейхстаг 1529 г. отменил это постановление. В ответ последовал протест (Шпейерская протестация) от шести князей и четырнадцати свободных городов Священной Римской империи. По названию данного документа сторонники Реформации получили впоследствии название протестантов, а совокупность возникших в результате Реформации не католических конфессий — **протестантизм**.

На рейхстаге 1530 г. в Аугсбурге император попытался найти компромисс между конфессиями путём богословского диспута, но потерпел неудачу и был вынужден вернуться к требованию решительного исполнения Вормского эдикта. В работе Аугсбургского рейхстага Лютер не участвовал, позиции протестантов на нём представлял его друг и сподвижник Меланхтон.

Решение Аугсбургского рейхстага 1530 г. не помешало, однако, дальнейшему распространению лютеранства в Германии. В 1544 г. император был вынужден прекратить судебные процессы в Имперском камеральном суде против лютеран. Окончательно Вормский эдикт утратил силу в 1555 г. с утверждением Аугсбургского религиозного мира.

Последние годы жизни Лютера были омрачены хроническими недугами. Он умер в Эйслебене 18 февраля 1546.

Среди большого количества работ Лютера следует отметить: «95 тезисов об индульгенциях» (1517), сочинения 1520 года, которые, собственно, строятся как манифесты Реформации: «К христианскому дворянству немецкой нации», «О реформе христианского образования», «О вавилонском пленении Церкви», «О свободе христианина», «О рабстве воли» (против Эразма, 1525).

В истории Лютеру отведена первостепенная роль, в Реформации переплелись элементы социальные и политические, которые изменили облик Европы. Ему справедливо отведена первостепенная роль и в истории религии как мыслителю-теологу. И в истории философской мысли Лютеру принадлежит определенное место, как ратующему за обновление, подобно всем философам того времени, по причине определенной теоретической ценности, которой обладают его работы (в особенности антропологического и теологического характера), а также и вследствие проработки нового типа религиозности, важного для новой эпохи

Позиция, которую Лютер возвел в принцип в противоположность некоторым философам, - это тотальное отрицание: недоверие к возможностям человеческой природы спастись в одиночку, без Божественного участия, должно было привести Лютера к признанию тщетности какого бы то ни было поиска автономии разума и попыток выведения оснований человека на базе логоса, или чистого разума. Философия для него - пустая софистика, плод нелепости и омерзительного высокомерия, которые присущи тому человеку, который хочет основываться лишь на своей силе, а не на той силе, которая спасает, - на вере. И Аристотель с этой стороны проявляется как выразитель некоторой парадигмы человеческого высокомерия.

«Поистине дьявол, страшный клеветник, злой сикофант, князь тьмы, настоящий Аполлион, зверь, ужаснейший обманщик человечества, в котором едва ли есть какая-нибудь философия. публичный и явный лжец, козел, полный эпикуреец, этот дважды проклятый Аристотель».

М. Лютер

Но разберемся прежде всего во взглядах Лютера на эпоху Возрождения и затем уже расскажем о сути его религиозно-теологического мышления. Отношение Лютера к движению гуманистов теперь достаточно прояснилось.

С одной стороны, он во весь голос и прямо-таки в дерзкой манере объявляет необходимость религиозного обновления и возрождения к новой жизни, говорит о потребности восстановления - и все это выражается в духе Возрождения: с этой точки зрения протестантская Реформа может быть рассмотрена как результат разнообразного духовного движения Ренессанса.

Кроме того, Лютер вновь обращается к великому принципу «возвращения к истокам», т.е. к началам и принципам, которые гуманисты старались реализовать через классику: Фичино и Пико возобновлением древних теологии (Гермес, Орфей, Зороастр, Каббала), а Эразм указывал на Евангелие, на ранних христианских мыслителей и Отцов Церкви. Но обращение к Евангелию, которое у Эразма осуществляется с чувством меры и равновесия, у Лютера становится революционным и разрушительным. Все то, что традиционное христианство создавало веками, ему казалось накипью, искусственной конструкцией, тяжким бременем и вызывало потребность освобождения. Традиция омертвляет Евангелие, одно противоречит другому, Лютер заявляет: «Согласие невозможно». Следовательно, для Лютера возврат к Евангелию означает не переоценку, а прямо-таки отбрасывание традиционных ценностей.

Такое требование, как очевидно, означает разрыв не только с религиозной традицией, но и со всей культурой, которая в основе своей содержит эти традиции. Гуманизм как образ мышления и теоретизирования полностью терпит провал. В этом смысле позиция Лютера антигуманистическая: действительно, центральным ядром лютеранской теологии становится решительный отказ от любых ценностей, гуманистической литературы, так же как и от спекулятивной философии. Что касается человеческого разума, он - ничто пред Богом, и потому тайну спасения Лютер полностью перепоручает вере.

Учение Лютера содержит три составные части:

1) учение о радикальном оправдании человека верой;

Sola fide, sola gratia и sola scriptura
(спасение только верой, благодатью и Библией)

М. Лютер

2) учение о непогрешимости Писания как единственного источника истины;

3) доктрину универсального богослужения и находящейся в связи с этим свободы самостоятельного толкования Писания. Все другие теологические суждения Лютера - производные от этих принципов.

1). Традиционное учение Церкви состоит в том, что человек спасается верой и добрыми деяниями (вера истинна, когда она связывается и проявляется через конкретные дела, а деяния суть истинные свидетельства христианской жизни, когда они вызваны и проникнуты верой). Чтобы быть христианином, необходимо мужество. Лютер энергично опровергает ценность деяния. По какой же причине? Укажем только на сложные сплетения психологического и экзистенциального планов, интересующие нас постольку, поскольку здесь превалируют доктринальные мотивы. Сам Лютер долго испытывал безрезультатность и неспособность заслужить спасение посредством собственных деяний, которые ему всегда казались неадекватными, и проблема вечного спасения непрерывно причиняла ему беспокойство и мучения. И решение, что для спасения достаточно одной веры, навсегда избавило его от тревог.

Вот его мотивировка: мы, люди, сотворены из ничего, и поэтому наши деяния в глазах Бога ничто. «Ничто» имеет возможность превратиться в «новое творение» посредством возрождения, указанного Новым Заветом. Как Сам Бог творит из ничего в акте свободной воли, так же, аналогично акту свободной воли, осуществляется наша регенерация. Человек после падения Адама обеднел настолько, что сам по себе не может больше ничего. Все, что производит человек для себя, - это вожделение - термин, которым Лютер обозначает все то, что связано с эгоизмом, себялюбием. Если это так, то спасение человека зависит от Божественной любви, которая дана нам бескорыстно. Вера состоит в понимании этого и вверении себя Богу. Именно в акте всеохватывающего доверия к Богу она превращается и возобновляется.

Вера «оправдывает без всяких деяний»; и Лютер также допускает, что вера может иметь своим следствием благие деяния, отрицает он лишь ту силу и ту ценность, которые им традиционно приписываются.

Упомянем об «индульгенциях» и соответствующей полемике, связанной именно с теологией деяния (на которую мы здесь можем лишь указать), но которая имеет огромное значение, так как касается фундаментальных основ христианского учения. Лютер не имел намерений решать вопросы, связанные со злоупотреблениями, он просто решительно отметал доктринальную базу индульгенций как отпущения грехов, помилования.

2). Все, что было сказано выше, уже достаточно для понимания последующего развития лютеранства. Все, что мы знаем о Боге и отношении «человек - Бог», сказано Богом в Писании. Его должно понимать в соответствии с буквой, оно не нуждается ни в доводах разума, ни в метафизически-теологических комментариях: «Одно из двух - или верить во все начисто и без всякого исключения, или ни во что не верить... Святой Дух нельзя делить на части так, чтобы одну часть считать истинной, а другую ложной». Только Писание обладает непогрешимым авторитетом, папа, епископы и Соборы и вся традиция не столько приносят пользу, сколько препятствуют пониманию священного текста.

«Разум - потаскуха дьявола» М. Лютер

3). Третья сторона лютеранства объясняется как внутренней логикой новой доктрины (толкующей о том, что в отношениях между человеком и Богом, человеком и Словом Божиим уже нет нужды в специальных посредниках), так и исторической ситуацией, которая сложилась к концу средневековья и сохранялась в течение всей эпохи Возрождения. Клир все больше обмирщался и погружался в светскую жизнь, терял доверие, и многие не видели реального различия между священником и мирянином.

Мятеж Уиклифа и Гуса на исходе средневековья особенно знаменателен. Отказываясь от церковных таинств, Уиклиф отказывается одновременно от церковной иерархии. Священники (которые должны быть все равны между собой) не нужны для того, чтобы раздавать Божье Слово. Есть Бог, который только и производит все в нас и ниспосылает свое учение посредством Библии. Несколькими годами позже Ян Гус объявит, что священник, совершивший смертный грех, не является более священником, и это распространяется также на епископов и на папу.

Мы не будем останавливаться на крайностях, к которым пришел сам Лютер, а именно, что отдельный христианин может иметь возражение против постановлений Церковного Собора, если он непосредственно освящен и вдохновлен Богом, и вследствие этого каста священническая не является необходимой. Любой человек может проповедовать слово Божье. Отличие между клиром и мирянами исчезает, хотя не исключается институт пасторов как необходимый элемент в организованном обществе.

«Если только не убедит меня в том Писание и здравый рассудок, то я не приемлю авторитета пап и соборов, ибо они пребывают между собой в разногласии, моя же совесть вверена Слову Божьему. Я не могу и не желаю ни от чего отречься, ибо идти наперекор совести - дело несправедливое и опасное. Да поможет мне Бог. Аминь»

М. Лютер

Но обстоятельства быстро приняли дурной оборот. Свобода интерпретации открыла дорогу такому развороту событий, которого Лютер вовсе не желал, и постепенно Лютер становится непримиримым догматиком, претендуя в некотором смысле на «непогрешимость», которую он порицал в папе (не зря его прозвали «Виттенбергским папой»). Худшее произошло, когда, потеряв всякое доверие к организованным религиозным формам из-за бесконечных злоупотреблений, Лютер «сдал дела» им же преобразованной Церкви. Так родилась государственная Церковь, являющаяся полной противоположностью той, к которой должна была привести Реформа.

Несмотря на торжественную декларацию свободы веры, он впал в противоречие с фактами и собственными утверждениями самым скандальным образом. Он писал в 1523 году: «Когда идет речь о вере, имеется в виду нечто абсолютно свободное, к чему невозможно никого принудить. В духе действует сила Божия, и потому исключено, что сила, внешняя по отношению к духу, может воздействовать на него». В январе 1525 года он подтверждал: «Что касается еретиков и фальшивых пророков и докторов, не должно ни искоренять, ни ограничивать их. Христос ясно говорит, что должно позволить им жить». Но уже в конце того же года Лютер пишет: «Монархи должны обуздывать общественные преступления, нарушения клятвы, очевидные оскорбления от имени Бога», - хотя тут же прибавляет: «Но не позволяйте себе принуждения по отношению к личности, оставляйте свободу... проклинать Бога или не проклинать». И спустя какое-то время во время выборов в Саксонии он пишет: «В каждой местности должен быть распространен только один-единственный тип проповедования». И так постепенно Лютер внушает принципы религиозной жизни, угроз, наказаний и кар, как только дело касается практической религиозности. Таким образом, судьба индивидуальной духовности вверялась политической власти и рождался принцип: «Cuius regio, huius religio» («Кто правит, тот и заказывает религию»).

Пессимистические и иррационалистические мысли есть, очевидно, во всех работах Лютера, но особенно это относится к трактату «О рабстве воли», направленному против Эразма. Здесь в понимании достоинства человека, понятии столь дорогом для итальянских гуманистов, защитником которого был Эразм, происходит как бы смена знаков. Только если человек осознает, что он совсем не может быть творцом своей судьбы, он может спастись: действительно, спасение зависит не от него, а от Бога, и пока он остается неразумно убежденным в том, что якобы делает себя, он обманывается и не совершает ничего, кроме греха. Нужно, чтобы человек запомнил, что только через «отчаяние» он проложит себе дорогу к спасению, так как, отчаявшись, он доверяется Богу и весь вверяет себя воле Божией и, таким образом, приближается к благодати и спасению.

Человеческий род без Духа Божия, считающийся только с собой, есть царство дьявола, хаос, смешанный с мраком. Человеческая воля всегда является рабой - или Бога, или демона. Человеческое желание сравнивает Лютер с лошадью под двумя всадниками - Богом и демоном; если на спине Бог, то идет за Богом; если на спине демон, то идет туда, куда идет демон. Нет даже способности выбирать; всадники спорят между собой, кому владеть душой. И тому, кто находит несправедливость в предопределенной судьбе человека, Лютер отвечает учением, выведенным из принципа свободной воли Оккама. Бог есть именно потому Бог, что не должен давать отчет никому в том, что Он желает и делает. Он находится выше всего, что является справедливым или несправедливым согласно человеческому праву.

Природа и красота разделены радикально так же, как разум и вера. Человек, когда действует согласно природе, не может не делать ничего, кроме греха. Когда полагается только на свой рассудок, не может не ввергать себя в заблуждения. Античные добродетели порочны и ошибочны.

Никакое усилие не спасет человека, благодать Божия и сострадание Божие, согласно Лютеру, даруют мир.

Ульрих Цвингли (1484-1531) был первоначально последователем Эразма и, несмотря на разрыв отношений с Эразмом, остался глубоко связанным с менталитетом гуманизма. Он выучил греческий и еврейский и изучил не только Писание, но также античных мыслителей, таких как Платон и Аристотель, Цицерон и Сенека. Разделял, по крайней мере в начале своей духовной эволюции, убеждения Фичино и Пико, касающиеся Откровения.

В 1519 году он начал деятельность лютеранского проповедника в Швейцарии. Цвингли был убежденным сторонником некоторых основных тезисов Лютера, в частности, следующих: Писание является единственным источником истины; папа и Соборы не имеют власти, которая шла бы дальше того, что означено в Писании; спасение обретается верой, а не деяниями; судьба человека предопределена.

Цвингли разделял взгляды Лютера, и более всего некоторые теологические идеи (в частности, относительно таинств, которым он придавал почти только символическое значение), принадлежа к той гуманистической культуре, в которой превалировал рационализм с сильно выраженным швейцарским патриотизмом (последнее привело к тому, что он выделял жителей Цюриха, считая их избранными).

Для того чтобы конкретно в философско-гуманистическом отношении определить, в чем у Цвингли выражались отступления, выберем наиболее важные пункты: возобновление онтологической тематики пантеистического характера и тема греха.

Что касается греха, Цвингли видит его корни в себялюбии (эгоизме). Все то, что делает человек в силу себялюбия, есть грех. Обращение же есть «просветление ума». Вот точные слова Цвингли: «Те, кто веруют во Христа, превращаются в новых людей. Каким способом? Может быть, оставляя старое тело для того, чтобы облечься в новое? Конечно нет, старое тело остается. Остается, таким образом, вместе с болезнями? Остается. Что же обновляется тогда в человеке? Разум. Но каким образом? Вот таким: вначале он не знал Бога, но там, где незнание Бога, там торжествует плоть, грех; после того, как человек познает Бога, он действительно понимает все и внутри себя, и вовне. И презирает, все это узнав. Поэтому происходит то, что все дела, даже такие, что до этого времени привыкли оценивать как хорошие, считаются теперь не имеющими никакой ценности. Когда таким образом, через озарение небесной благодатью, ум человеческий узнает Бога, сам человек становится новым». Подчеркнем, что озарение ума показывает со всей непосредственной очевидностью попытку восстановить (в точно указанных пределах) значимость рациональных способностей человека.

Что касается возврата к онтологическому понятию Бога, то Он толкуется как «Тот, Который есть», т.е. как источник собственного бытия. Но бытие вещей для Цвингли есть не что иное, как бытие Самого Бога, поскольку Бог извлек существующие вещи (при творении) из Своей же сущности. Поэтому, говорит Цвингли, «Если бытие вещей не таково, как если бы они были сами по себе, не следует ли сделать вывод, что ничего нет, что было бы не Божественной природы: это действительная сущность всех вещей».

Предопределение, по Цвингли, вписывается в детерминистический контекст и полагается одним из аспектов провидения. Несомненный знак избранности и состоит именно в наличии веры. Верующие, поскольку они все избраны, все равны между собой. Сообщество верующих учреждается также в качестве политического сообщества. И, таким образом, религиозная реформа превращается в теократическое понятие, в котором дают о себе знать двусмысленности различного рода.

Цвингли умер в 1531 году, в войне со швейцарскими католиками. Выпады Лютера против него, начавшиеся сразу, как только Цвингли проявил признаки самостоятельности, не прекратились даже после смерти; «Он кончил как убийца... угрожавший мечом получил награду, которую



заслужил». Лютер торжественно подтвердил (словами из Евангелия), что «поднявший меч от меча и погибнет», что меч не должен быть использован для защиты религии. Но уже в 1525-м он сам убедил Филиппа утопить в крови крестьянское восстание под руководством Томаса Мюнцера, им же назначенного пастором в Саксонии. И теперь спираль насилия раскручивалась: пламя религиозных войн распространялось с неизбежностью, став одним из самых больших бедствий новой Европы.

Жан Кальвин (1509-1564) родился во Франции и сформировался как личность в Париже, под влиянием гуманистов круга Жака Лефевра д'Этапля. Его судьба тем не менее связана с Женевой, где с 1541-го по 1564 год и вплоть до его смерти воплощалось в жизнь теократическое правление, вдохновленное реформой, слишком суровое по отношению к религиозной жизни и нравственности граждан, и в особенности в отношении к инакомыслящим.

В Женеве Кальвин представил проект устава церкви, который был утверждён Генеральным собранием граждан. Устав предусматривал избрание 12 старейшин, которые должны были надзирать за жизнью членов общины. В руках старейшин концентрировалась судебная и контролирующая власть. Всё государственное устройство Женевы получило строгий религиозный характер. Постепенно вся городская власть концентрируется в малом совете, на который Кальвин имел неограниченное влияние.

Широко применялась смертная казнь. С 1542 года по 1546 год в Женеве было принято 58 смертных приговоров и 76 декретов об изгнании из города. Самым известным актом расправы над неугодными является казнь ученого Мигеля Сервета.

В 1555 году были разгромлены последние противники Кальвина — либертины. За время жизни Кальвина в Женеве в городе постепенно установился режим, напоминавший теократическую диктатуру. Его так и называли — «Женевский папа». Тем не менее организация Кальвинистской церкви сохранила сравнительно демократический характер.

Кальвин, несмотря на идею об угодности зажиточного человека Богу, не считал достойным подчеркивать свою зажиточность. Постепенно в Женеве не осталось ни одного театра, зеркала разбивались за ненужностью, изящные прически подвергались всеобщей обструкции.

Если Мартин Лютер начал протестантскую Реформацию церкви по принципу «убрать из церкви всё, что явно противоречит Библии», то Кальвин пошёл дальше — он убрал из церкви всё, что в Библии не требуется. Протестантская Реформация церкви по Кальвину характеризуется склонностью к рационализму и часто недоверием к мистицизму. Центральная доктрина кальвинизма, из которой рационально следуют все остальные доктрины — суверенитет Бога, то есть верховная власть Бога во всём.

Кальвинизм определялся как самый динамичный среди различных типов протестантизма. Более пессимистичный в отношении к человеку по сравнению с Лютером, Кальвин был большим оптимистом по отношению к Божественному призванию. Если основным текстом для Лютера был стих из Матфея IX, 2: «Прощаются тебе грехи твои», для Кальвина смысл его деятельности заключался в противоположном: «Если Бог с нами, кто против нас?» («Послание к Римлянам», VIII, 31).

И Кальвин был уверен, что Бог был с ним при строительстве Города на тех землях, которые находятся выше Женевы, нового Израиля Божьего. Для Кальвина доктрина избранности была несказанным утешением, ибо освобождала человека от всякого беспокойства и озабоченности таким образом, чтобы он мог посвятить всю энергию безусловному служению Господу Богу. Кальвинизм воспитывал дух героизма. Задачей Кальвина было установление теократии, республики святых, такой коллективности, в которой любой член не имел никакой иной мысли, кроме как прославление Бога. Это не было сообщество, управляемое Церковью или клиром в узком библейском смысле, потому что Бог много больше любой книги, даже той, что содержит Его слово. Коллективность святых в духе единства Церкви и государства, которая была идеалом государственности для средних веков и Лютера, но которая, увы, была невозможна иначе, как посредством самого тщательно отбора (что он пытался сделать в Женеве), когда клир и миряне, все в равной степени, были



вдохновлены Божественным Духом. Кальвин преуспел в своей деятельности много больше, нежели иные религиозные деятели XVI века.

Доктрина Кальвина изложена в работе «Учреждение христианской веры». Как и Лютер, Кальвин был убежден в том, что спасение единственно возможно через Слово Божие, открытое в Священном Писании. Любое представление о Боге, которое идет не от Библии, но от человеческого разума, есть пустой продукт фантазии, просто идол. Ум и человеческое желание были непоправимой и рискованной ошибкой, грехом Адама, так как ум искажает истину и волю, склоняет ко злу. Именно первородный грех, говорит Кальвин, уменьшил и ослабил (хотя не полностью) естественные дары человека, и в то же время полностью исключил сверхъестественные.

Как и Лютер, Кальвин настаивает на рабстве воли и предоставляет спасение, достижимое лишь посредством веры во власть Божию. Если бы мы имели малейшую возможность совершать даже самое малое действие только по нашей свободной воле, Бог не был бы в полном смысле слова нашим Создателем.

Но гораздо активнее Лютера Кальвин настаивает на тезисе о предопределении и распространяет смысл всемогущества воли Божией вплоть до того, что следует подчинять ей целиком человеческие волю и намерения. «Провидение» и «предопределение» являются поэтому двумя осевыми концепциями кальвинизма. Провидение есть, в некотором смысле, продолжение акта создания, оно распространяется на всех, не только в общем, но также в частностях, без какого бы то ни было ограничения: «Бог... посредством своего сокровенного решения управляет полностью всем существующим, и ничто не происходит такого, чего Он Сам не дозволил мудростью и волей Своей». Кальвин приходит в своем теологическом детерминизме к самым крайним выводам: «Все создания, и низкие и высокие, располагаются в своем служении таким образом, что всякий употребляется по Его усмотрению». Кроме того, он уточняет: «И не только Он имеет власть над естественными событиями, но и управляет также сердцами людей, руководит их действиями таким образом, что они не могут действовать иначе, как по Его постановлению».

Предопределение есть вечный совет Бога, определяющий намерения человека. Действительно, Бог не создает всех в равных условиях, но предписывает одним жизнь вечную, другим вечное проклятие. Так, в согласии с целью создания человека, мы говорим, что он был предназначен для смерти или для жизни. Искать причину такого решения просто абсурдно, или, точнее, причина заключена в свободной воле Самого Бога и «никакой закон и никакое правило не может быть адекватным Его воле». Сам первородный грех Адама был не просто допущен Богом, но совершился по Его воле и определению. Это может показаться абсурдным только для тех, кто не благоговеет перед Ним и не понимает, что сама вина Адама замыслена так, что она вписывается в более высокие планы провидения. В этом протестантском положении, согласно Максиму Веберу, коренится дух капитализма. Действительно, Лютер был первым, кто перевел концепцию деятельности термином *Beruf*, что означает призвание в профессиональном смысле, не охватывает деятельность сельскохозяйственную и ремесленную. Кальвинисты распространили его на всю деятельность по умножению богатства. В успехе, с ним связанном, они увидели осязаемый знак предопределения.

Контрреформация и католическая реформа. Термин «контрреформация» был употреблен в 1776 году Пюттером (юристом из Геттингена) и имел интересную судьбу. Отрицательная коннотация («контр» = «против» = «анти»), указывает на консервативную реакцию против протестантской реформы. Но изучение этого движения приводит к пониманию сложного явления, призванного восстановить Церковь внутри нее самой различными способами. Предпосылки сложились уже на исходе средних веков, и потом это движение развертывалось в течение всей эпохи Возрождения. Этот внутренний процесс обновления Церкви был назван католической реформой, и теперь этот термин принят почти единодушно. Комплекс феноменов, каким является контрреформация, не был бы возможен без наличия таких сил восстановления внутри католицизма.

В католической реформе Церковь черпала силу для защиты от нововведений. Это - предпосылка контрреформации. Начатая в плане защиты, она стимулировала развитие той же Церкви. Защищаясь от врага, Церковь использует новые методы и новое оружие, при помощи которых она наконец вновь отвоевывает то, что потеряла. Совокупность характеристик, проявившихся в Церкви вследствие этой реакции и ее осуществления, и есть контрреформация». Контрреформация

имеет доктринальный характер и благодаря указанию на ошибки протестантизма, и благодаря формулировке положительной догмы. Но очевидна также и особая форма воинственности, которая более всего проявилась у иезуита **Игнатия Лойолы (1491-1556)** и им основанного «Общества Иисуса», официально признанного Церковью в 1540 году. Контрреформация проявилась также в форме ограничительных и принудительных мер. К примеру, учреждена в 1542 году римская инквизиция и составлен перечень запрещенных книг (1559).

Связь между католической реформой и контрреформацией стала центральной функцией папства. Папство становится инициатором контрреформации и побуждает религиозные силы реагировать на нововведения всеми существующими политическими средствами. Декреты Тридентского Собора были для пап средством достижения целей и в руках иезуитов стали действительно мощным инструментом.

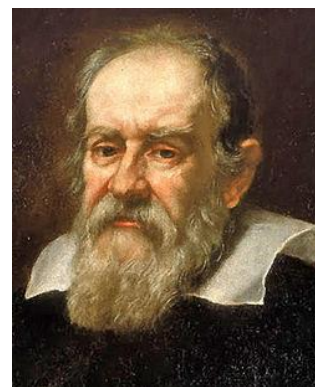
Идейно-философское обоснование своей деятельности представители Конрреформации видели в томистской схоластике. В это время появились ее нов теоретики - **Луи де Молин (1536)** и **Франциско Суарес (1548-1617)**, выход из школы иезуитов. Суарес предпринял попытку актуализации томизма. Он считал, что томистские доказательства бытия Бога не являются исчерпывающими, утверждая, что между категориями сущности и существования нет реального различия. Суарес детализировал учение о причинности: он выделил причины всеобщие, особенные и индивидуальные, материальные и формальные, первопричину и конечную причину. Обращаясь к социальным проблемам, Суарес говорил, что законы естественного права причастны к «вечному закону» Божества. Для естественного состояния недопустимо, чтобы один человек господствовал над другим. Господство появляется в общественном состоянии. Люди объединяются в общество для облегчения своей жизни, создают законы права. При нарушении закона тиранами народ имеет право на сопротивление.

Магия и мистика. В эпоху Возрождения широкое распространение получило увлечение магией. Природа представлялась людям таинственной книгой, написанной на зашифрованном языке, загадкой, в которой кроются таинственные силы. Но у человека есть возможность стать магом, овладеть этими сверхъестественными силами. Для этого их нужно познать. Такой точки зрения придерживался, в частности, **Парацельс (1493-1541)**.

Самыми известными мистиками в Германии были **Себастьян Франк (1494-1542)** и **Якоб Бёме (1575-1624)**. Бёме подробно описывал свои видения, будучи уверен в том, что его наставляет сам Бог. Он писал об очеловечении Христа, о Боге как Отце, Свете, Сыне, Сердце, об ангелах и Люцифере. Он говорил, что Бог не подобен никакой вещи, не занимает какого-либо места. Бёме говорил о непосредственном присутствии Бога в вещах и в человеке. Человек в своей душе «носит небо и землю» и самого Бога. В то же время, в отличие от пантеистов, Бёме говорит, что Бог не только «в природе», но и «выше и вне природы». В мире идет борьба «двух начал»: добра и зла, которые борются и в человеке. Бёме учил, что во всех людях независимо от вероисповедания присутствует «Свет Божий».

Галилео Галилей (1564-1642) завершает натурфилософию эпохи Возрождения и, с другой стороны, является одним из основоположников естествознания Нового времени. Галилей разработал принципы механики (ее важнейшего раздела динамики), сделал ряд важных астрономических открытий. Одним из первых он сконструировал подзорную трубу и с ее помощью обнаружил на Луне «горы» и «моря», наблюдал спутники Юпитера, узнал, что Млечный Путь состоит из бесчисленного скопления звезд и т. д. Галилей заменил органистически-гиллозоистическую трактовку природы геометрически-механической.

Как и Кампанелла, Галилей говорил о двух «книгах» - Священном писании как книге Божественного откровения и о Природе как книге Божественного творения. «Философия природы написана в величайшей книге, которая всегда открыта перед нашими глазами, - я разумею Вселенную, но понять ее сможет лишь тот, кто сначала выучит



язык и постигнет письмена, которыми она начертана. А написана эта книга на языке математики, и письмена ее - треугольники, окружности и другие геометрические фигуры, без коих нельзя понять по-человечески ее слова: без них кружение в темном лабиринте».

Как же нужно относиться к Библии? По мнению Галилея, Священное писание в принципе верно, но необходимо учитывать тот факт, что его главная цель - моральное поучение, что оно приспособлено к уровню необразованных людей. Образованные же люди не могут придерживаться буквального смысла Писания, особенно в тех случаях, когда этот смысл противоречит результатам научных исследований.

«Ни одно изречение Писания не имеет такой принудительной силы, какую имеет любое явление природы».

Галилео Галилей

Галилей отказывается от антропоморфных моментов в понимании природы. Сущность природы раскрывается не на путях «скрытых качеств», «внутренних форм», «симпатий и антипатий» и т. п. Природа проста и упорядочена, все ее явления регулярны и необходимы. Она действует в соответствии с совершенными и неизменными математическими законами.

Источник рационального в природе - Божественный разум. При сотворении мира Бог вложил в него строгую математическую необходимость, которую с трудом постигают люди. Исследование природы - занятие столь же благочестивое, как и изучение Библии: «То, как Господь Бог предстает перед нами в явлениях природы, достойно восхищения ничуть не в меньшей степени, чем Его дух в священных строках Библии».

При объяснении природы Галилей придерживается атомистической концепции. Он пытается выделить те характеристики материи, которые можно измерить, чтобы затем установить между ними зависимости, выражаемые математическими законами. Такими характеристиками являются пространство, время, тяготение, скорость, ускорение, инерция, сила и импульс.

Галилей продолжает концепцию различения качеств, которая присутствовала в античном атомизме. «Никогда я не стану от внешних тел требовать чего-либо иного, чем величина, фигура, количество и более или менее быстрое движение для того, чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука, и думаю что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, числа, движения, но не запахи, вкусы и звуки, которые, по моему мнению, вне живого существа являются не чем иным, как только пустыми именами».

Галилей размышляет о характере научного исследования и говорит о необходимости сочетания в нем анализа и синтеза. В ходе анализа исследуемое явление расчленяется на более простые составляющие его элементы. В процессе синтеза выдвигается гипотеза, с помощью которой можно объяснить факты; при проведении исследования нужно учитывать, что в основе всех явлений природы лежит универсальная причинность.

Кроме того, Галилей считает, что при изучении явлений нужно прибегать к идеализации (например, отвлекаться от сопротивления воздуха, трения). В процессе научного познания нужно выделить наиболее фундаментальные свойства явлений, измерить их, найти количественные соотношения между ними и дедуктивно построить физику на основе фундаментальных физических принципов. Галилей подчеркивает объективность законов природы.

Я утверждаю, что человеческий разум познаёт некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя Божественный разум знает в них бесконечно больше истин... но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно Божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует.

Галилео Галилей

Вопросы для повторения

1. Чем отличается представление о человеке в эпоху Возрождения от традиционных представлений Средневековья?
2. Кто является родоначальником гуманизма и его видными представителями?
3. Чем отличается концепция государства Макиавелли от теократической концепции?

4. В чем заключается оригинальность книги Эразма Роттердамского «Похвала глупости» и каково значение этой книги?
5. Как решали проблему свободы воли Эразм Роттердамский и Лютер?
6. В чем видели причину народных бедствий Мор и Кампанелла?
7. Как должно быть устроено общество (модель идеального государства Мора и Кампанеллы)?
8. На что направлен скептицизм Монтеня?
9. Что такое пантеизм и какое значение он имел в натурфилософии?
10. Как понималась в натурфилософии идея тождества микро- и макромира.
11. Как в натурфилософии пересматриваются традиционные представления о мире
12. Какие новые методологические идеи предлагали Леонардо да Винчи и Галилей?
13. О каких «двух книгах» говорили Кампанелла и Галилей?
14. В чем заключалась суть движения Реформации и каковы его социальные последствия?

Глава 6. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. XVII ВЕК

Ф. Бэкон - родоначальник традиции эмпиризма в Англии. Индуктивный метод. Декарт. Рационалистическая методология. Дуализм. Гоббс. Пролонгация эмпиризма. Учение о материи и ее свойствах. Социально-политическая концепция: естественное и государственное состояние общества. Локк. Критика концепции врожденных идей. Первичные и вторичные качества. Процесс познания, истина. Утилитаризм в этике. Концепция общественного договора. Мысли о воспитании. Спиноза. Пролонгация рационализма. Дедуктивный метод. Субстанция, атрибуты, модусы. Проблема необходимости и случайности, свободы и необходимости. Отношение к религии. Лейбниц. Принципы построения философии. Монадология. Рациональные и эмпирические истины. Теодицея.

Философия Нового времени подготавливалась рядом факторов. Это возрождение классической древности в искусстве и науке, церковная реформация, желание ученых добиться независимости от исторически установившихся, признанных авторитетов. Формированию нового мировоззрения дали толчок те значительные социально-экономические и технические перемены, которые происходили в жизни народов Европы. Вступившая на капиталистический путь развития и достигшая на этом пути значительных успехов Англия становится родиной философии Нового времени.

Фрэнсис Бэкон (1561-1626) - родоначальник традиции материализма и эмпиризма в Англии. Отец Фрэнсиса был лордом-хранителем печати при королеве Елизавете. В раннем возрасте, в 12 лет, Бэкон поступил в Кембриджский университет, учился в Тринити-колледже. Изучает философию Аристотеля, схоластику, теологию, сохранив в последующем к ним негативное отношение. После окончания университета Бэкон три года находился в Париже, с английским послом. После смерти отца возвращается в Англию. Он получает небольшое наследство и вынужден заниматься юридической деятельностью. В 1584 г. избран в палату общин. Во время царствования Якова I Бэкон становится генеральным адвокатом, главным прокурором королевского двора, лордом-хранителем печати и в 1618 г. - лордом-канцлером.

Несмотря на активную политическую деятельность, Бэкон занимается наукой. В 1620 г. опубликован наиболее известный его труд «Новый Органон». В 1621 г. карьера его была прервана вследствие обвинения во взяточничестве. Тюремное заключение продлилось всего несколько дней, штраф был прощен королем; отменив решение суда, король приглашает Бэкона возвратиться к политической деятельности, но Бэкон предпочитает заниматься дальше научной работой.

Взгляды Ф. Бэкона являются связующим звеном между философией эпохи Возрождения и философией Нового времени. Уже гуманисты противопоставляли средне-вековому, созерцательному идеалу знания такое



знание, которое побуждает человека к действию. Бэкон развивает и завершает эту идею.

Бэкон говорит о том, что существуют три основных предмета философии: Бог, природа и человек. Бэкон придерживался концепции двойственной истины. Теология - богопознание - опирается на Откровение, авторитет Священного писания и церкви; философия, будучи изучением законов природы, разработкой методов познания природы, опирается на истину как совпадение мысли с действительностью. И природа и Писание - дело рук Божьих, поэтому они не противоречат друг другу. Истинно и то и другое. Но сам Бэкон занимается познанием природы. У божественного и без него достаточно слуг и защитников. Бэкон признает существование Бога, но Бог в его философии практически не играет никакой роли.

Бэкон говорит о знании, что оно либо падает с неба, либо бьет из недр земли, как вода. Знание или внушается Богом, или ведет свое начало от органов чувств. Знание делится Бэконом на теологию и философию. Следует четко разграничивать сферы компетенции теологии и философии.

Основные мотивы философии Бэкона - познание природы и подчинение ее власти человека. Особое внимание он обращает именно на познание природы, считая, что истина, извлеченная отсюда, в высшей степени нужна человеку.

Деятельность Бэкона направлена на пропаганду науки, на выработку нового взгляда на ее строение, классификацию, цели и методы исследования. Как всякий радикальный реформатор, Бэкон в мрачных тонах рисует прошлое и преисполнен радужных надежд на будущее. До сих пор состояние наук и механических искусств было из рук вон плохим. Из 25 столетий развития человеческой культуры набирается лишь шесть, благоприятных для науки (Древняя Греция, Древний Рим, Новое время). Все остальное время отмечено провалами в знании, топтанием на месте, пережевыванием одной и той же умозрительной философии.

Бэкон считает, что естествознание до сих пор принимало ничтожное участие в человеческой жизни. Философия, «эта великая мать всех наук была унижена до презрительной должности служанки». Философия, отбросив свою отвлеченную форму, должна войти в «законное супружество» с естествознанием, ибо лишь тогда она будет способной «приносить детей и доставлять действительные выгоды и честные удовольствия». Важность науки заключается в ее значении для человека. Наука не есть знание ради знания. Конечная цель науки - изобретения и открытия. Цель изобретений - человеческая польза, удовлетворение потребностей и улучшение жизни людей. «Мы столько можем, сколько знаем». «Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий».

Бэкон, считает, что работавшие в сфере науки в прошлом были либо эмпириками, либо догматиками. Первые, подобно муравьям, только собирали факты, вторые, как пауки, вытягивали из себя нить спекулятивных построений. Деятельность же подлинных ученых должна быть организована наподобие пчелиного улья, с методичным соединением достоинств эмпирии и умозрения без свойственных им недостатков.

В основе научного познания должны лежать опыты. Бэкон подразделяет опыты на плодотворные и светоносные. Первые приносят немедленный практический результат, но более ценными являются вторые, которые, не давая такого результата, проливают свет на глубокие связи природы.

Главное затруднение на пути познания природы, согласно Бэкону, - в уме человека, в его употреблении и применении. Старый дедуктивный метод скорее вреден, чем полезен. Нужно создать новый метод научного познания. Именно этой проблеме посвящено главное сочинение Бэкона «Новый Органон» (опубликовано в 1620 г.) - часть задуманного труда «Великое Восстановление Наук».

По мнению Бэкона, созидательной, положительной части новой философии должна предшествовать разрушительная, отрицательная часть, направленная против причин, задерживающих умственный прогресс. Причины эти заключаются в разного рода «идолах», «призраках», предрассудках, которым подвержен человеческий ум. Бэкон указывает на четыре разновидности «идолов», «призраков».

Наука есть не что иное, как отображение действительности.

Ф. Бэкон

1. Идолы «рода» (idola tribus). Сама природа человека характеризуется ограниченностью ума и несовершенством органов чувств. «Подобно тому как неровное зеркало изменяет ход лучей от предметов сообразно своей собственной форме и сечению, так и разум, подвергаясь воздействию вещей через посредство чувств, при выработке и измышлении своих понятий грешит против верности тем, что сплетает и смешивает с природой вещей свою собственную природу». Это проявляется в том, что человек приписывает природе больший порядок, чем он действительно есть в явлениях, скорее воспринимает «положительное и действенное», чем «отрицательное и недейственное». Истолковывая природу «по аналогии человека», природе приписывают конечные цели и т. п. «Человеческий разум не сухой свет, его окропляет воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум».

2. Идолы «пещеры» (idola specus). Это заблуждения, свойственные разным индивидуумам. Каждый человек в силу своих индивидуальных особенностей, воспитания, привычек и т. д. имеет «свою особую пещеру, которая разбивает и искажает свет природы». Так, одни склонны видеть в вещах различия, другие - сходство, одни привержены традиции, другие охвачены чувством нового и т. п. Идолы «пещеры» толкают людей в крайности. Выход отсюда Бэкон видит в коллективном опыте.

3. Идолы «площади», или «рынка», «рыночной площади» (idola fori). Они проистекают из некоторых особенностей социальной жизни человека. Это главным образом словесная путаница, устаревшие понятия. «Плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум». Эти идолы особенно сказываются, когда новый опыт придает словам новые значения, а традиция мешает этому. «Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям».

4. Идолы «театра», или «теорий» (idola theatri). Сюда относятся ложные теории и философские учения как комедии, представляющие вымышленные и искусственные миры. Люди склонны к слепой вере в авторитеты, следуя которым человек воспринимает вещи не такими, как они существуют в действительности, а предвзято, с предубеждением. Одержимые этими идолами стараются заключить многообразие и богатство природы в односторонние схемы абстрактных конструкций. Всякие штампы, догмы развращают разум.

Идолы «рода» и «пещеры» относятся к естественным свойствам ума, идолы же «рынка» и «театра» приобретены им. Однако все они являются большим препятствием на пути научного познания, постоянно преследуя человека, создавая у него ложные идеи и представления, искажая подлинное лицо природы. Вот почему преодоление идолов является для Бэкона главным условием построения нового метода и преобразования наук.

Врожденные идолы, по Бэкону, искоренить полностью нельзя, но можно, осознав их действие на человеческий ум, предупредить умножение ошибок и правильно организовать познание. Что же касается приобретенных «идолов», то здесь Бэкон обращает особое внимание на роль философских учений. Он высоко ценит античных материалистов и натурфилософов Анаксагора и Демокрита, сетует на то, что они преданы забвению, а в школах и университетах пропагандируется философия Платона и Аристотеля. Бэкон критикует средневековую схоластику, говоря, что нельзя построить науку на таких понятиях, как субстанция, скрытое качество и т. п. Убеждение в их реальном существовании является иллюзией. И вообще Бэкон советует исследующему природу взять за правило считать сомнительным все то, что особенно захватило и пленило его разум. При этом сомнение для Бэкона, как и позднее для Декарта, - не самоцель, а средство освобождения человеческого ума от схоластики и прочих предрассудков, средство для выработки плодотворного пути познания.

Реально существуют лишь отдельные предметы и их отношения. Поэтому в основу научного познания должно быть положено изучение отдельных, объективно существующих вещей. Бэкон указывает на то, что научное знание проистекает из целенаправленного, организованного опыта, эксперимента, а не из непосредственных чувственных данных. Именно опыт исправляет ошибки и недостатки чувственного восприятия, «поскольку природа вещей лучше обнаруживает себя в состоянии искусственной стесненности, чем в естественной свободе». Причем для науки важны не любые опыты, а поставленные с целью открытия новых свойств явлений, их причин.

Но мало иметь опытные данные. Необходимо выработать правильный метод анализа и обобщения опытных данных, позволяющий проникнуть в природу исследуемых явлений. Таким методом должна стать индукция, «которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы».

Индуктивный метод. Свое понимание индуктивного метода Бэкон демонстрирует на примере отыскания природы, «формы» теплоты. Исследование идет следующим образом. Составляются три таблицы. В первой (*tabula praesentiae*, «таблица присутствия») собраны и зафиксированы предметы, в которых присутствует исследуемое явление (лучи Солнца, молния, пламя, раскаленные металлы и т. д.). Вторая таблица (*tabula absentiae*, «таблица отсутствия») включает в себе предметы, аналогичные перечисленным в первой таблице, но в которых нет теплоты (лучи Луны, звезд, свечение фосфора и т. д.). Наконец, существуют предметы (например, камень, металл, дерево и т. д.), которые обычно не производят ощущения теплоты, но в которых она имеется в большей или меньшей степени. Степени теплоты этих предметов зафиксированы в третьей таблице (*tabula graduum*, «таблица степеней»).

Логический анализ этих таблиц дает возможность отыскать то обстоятельство, которое есть повсюду, где имеется теплота, и отсутствует там, где нет теплоты. Если мы отыщем это обстоятельство («натуру»), то мы тем самым отыщем и причину («форму») теплоты. Используя логические приемы (аналогию, прием исключения с использованием категорического, условно-категорического и разделительного силлогизма), мы исключаем ряд обстоятельств, пока не остается то, которое является причиной теплоты. Такой причиной, показывает Бэкон, является движение, которое присутствует везде, где есть теплота.

Исследование с помощью индуктивного метода приводит Бэкона к выводу о существовании ряда «форм», таких как плотность, тяжесть и т. д. Количество простых форм конечно (Бэкон называет 19). Из их различных сочетаний и комбинаций состоит каждая сложная эмпирически данная вещь. Для наглядности Бэкон приводит сравнение с языком: подобно тому как слова составляются из букв, так и тела составляются из простых форм; подобно тому как знание букв дает нам возможность разбираться в словах, знание форм приведет нас к познанию сложных тел. Так, например, золото имеет желтый цвет, определенный удельный вес, ковкость, плавкость и т. д. Каждое из этих свойств имеет свою «форму».

Интересы Бэкона не ограничивались проблемами научного познания. Он положил начало разработке в Англии концепции «естественной» морали. Бэкон утверждает первенство общего блага перед индивидуальным, общественного престижа перед личным удовлетворением, деятельной жизни перед созерцательной. Но общее благо создается волей, умом и расчетом отдельных лиц, общественное благополучие складывается из совокупного стремления каждого к благополучию. Поэтому наряду с тезисом «Общее благо превыше всего» Бэкон защищает и другой: «Человек сам кузнец своего счастья». Нужно только уметь разумно определять значение и ценность всех вещей в зависимости от того, насколько они способствуют достижению наших целей - душевного здоровья и сил, богатства, общественного положения и престижа.

В своих социально-политических взглядах Бэкон, сторонник сильной централизованной власти, подчиняющей себе противоречия различных социальных сил в интересах создания военного, морского и политического могущества национального государства, предлагал систему мер для его укрепления. Процветание страны и благосостояние народа Бэкон связывал с поощрением мануфактур и торговых компаний, с основанием колоний и вложением капитала в сельское хозяйство, с сокращением численности непроводительных слоев населения, с искоренением праздности и обузданием роскоши и расточительства.

Бэкон рассуждает о месте старшего поколения в обществе. «Люди не в силах уйти на покой, когда хотели бы; не уходят они и тогда, когда следует; уединение всем нестерпимо, даже старости и немощам, которые надо бы укрывать в тени; так, старики вечно сидят на пороге, хотя и продают этим свои седины на посмеяние».

На закате жизни Бэкон начал писать философскую повесть, социальную утопию «Новая Атлантида». Идеальный общественный строй у Бэкона фактически был отображением английской абсолютной монархии. Но он говорит о достижениях науки и техники, излагает проект государственной организации науки, что предвосхищает создание европейских академий наук.

Рене Декарт (1596-1650) родился в семье дворянина. С 1606 г. более девяти лет учился в иезуитской коллегии Ла Флеш. Затем изучал право и медицину в университете в Пуатье, получил степень бакалавра права. Переехал в Нидерланды, которые в то время были передовой в экономическом отношении страной, где была относительно свободная духовная жизнь и религиозная веротерпимость. Декарт поступил добровольцем в протестантское войско и учился в военном училище. Затем он служил в качестве вольнонаемного офицера в Германии, Австрии, Богемии, Венгрии. В 1622-1628 гг. жил во Франции. Затем снова переселился в Нидерланды, где прожил более 20 лет, трижды приезжая на родину. В этот период жизни он посвящал все время научной работе; были написаны главные труды: «Правила для руководства ума», «Рассуждение о методе», «Метафизические размышления», «Первоначала философии», «Страсти души». Декарт вступил в полемику с протестантскими церковниками. Осложнившаяся ситуация вынудила его в 1649 г. переселиться в Швецию, в Стокгольм. Декарт скончался 11 февраля 1650 г.



Декарт был одним из творцов науки Нового времени. Он внес заметный вклад в ряд наук. В алгебре он ввел буквенные символы, обозначил последними буквами латинского алфавита (x , y , z) переменные величины, ввел нынешнее обозначение степеней, заложил основы теории уравнений. В геометрии ввел систему прямолинейных координат, заложил основы аналитической геометрии. В оптике открыл закон преломления светового луча на границе двух различных сред.

Декарт, как и Бэкон, подчеркивал необходимость реформы научного мышления. Нужна такая философия, которая поможет в практических делах людей, чтобы они могли стать господами природы. Начать построение философии следует, по Декарту, с рассмотрения метода, так как только обладая правильным методом можно «добиваться познания всего».

Рационалистическая методология. Декарт был знаком с индуктивной методологией Бэкона и в общем относился к ней одобрительно. Но сам Декарт разрабатывает так называемую рационалистическую методологию. Он считает, что существует «всеобщая математика», в которой «исследуются какой-либо порядок или мера, и неважно, в числах ли, или фигурах, или звездах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру». Нужно отметить, что Декарт разделял распространенное среди математиков XVI-XVIII вв. убеждение в существовании математических законов, лежащих в основе всех явлений природы, и настойчивое стремление найти их. При этом они исходили из допущения, что Бог вложил эти законы в общую схему мироздания. Каждое открытие закона природы часто интерпретировалось как еще одно свидетельство мудрости Бога.

Люди, по убеждению Декарта, обычно ошибаются не столько в восприятии фактов, сколько в их осмыслении. Традиционная логика здесь недостаточна. «В логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно»; в ней «немало очень верных и хороших правил», однако к ним примешано немало «вредных и излишних». Для осмысления фактов нужна «всеобщая математика», рационалистическая методология.

Основные положения своего метода Декарт сформулировал в четырех правилах - «Первое - никогда не принимать за истинное ничего, что я не признаю бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе - делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье - располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее - делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено».

При применении этого метода выстраивается дедуктивная цепь суждений. Если в этой цепи опущено хотя бы одно звено, цепь разрывается. Чтобы этого не произошло, целесообразно время от времени последовательно перечислять все звенья дедукции - составлять называемую энумерацию. Четвертое правило предполагает энумерацию.

Декарт считает, что нужно начинать с простейшего, с рассмотрения легких проблем. Чем проще предмет, тем легче его продумать вполне, до конца. «Ученость» обычно питает отвращение к ясности, имеет обыкновение предпочитать простым и легким вопросам сложные и трудные, потому что относительно них высказать множество мнений и вести разнообразные споры. Одно ясное понятие ценнее и плодотворнее, чем множество неясных и туманных. Путь к истине начинается с простейших представлений и идет к все более сложным. Поэтому, с точки зрения Декарта, путь познания синтетичен. Синтез заключается в выведении (дедукции) всякой истины из предыдущей и всех истин из первой.

Декарт возражает против преувеличенных оценок роли чувственного опыта в познании; сущность вещей мы воспринимаем с помощью разума, и «ограничивать человеческий разум только тем, что видят глаза, значит наносить ему великий ущерб». При этом Декарт не отвергает вообще чувственный опыт. «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем далее мы продвигаемся в знании». Если ощущения «хорошо руководимы» разумом, то они способствуют познанию. Но опыт начинается с восприятия сложных объектов, что может привести к ряду заблуждений. Образец познания - математика, ибо она свободна от заблуждений; а она потому свободна от заблуждений, что основывается на дедукции, а не на опыте.

По Декарту, в познании участвуют идеи трех видов: врожденные, привходящие из чувственного опыта и «изобретенные», т. е. произведенные мыслительной деятельностью человека. Декарт выдвигает принцип радикального сомнения по отношению к человеческому сознанию. Вот, например, палка, опущенная в воду, кажется сломанной; люди иногда ощущают боль в ампутированных конечностях; бывает, что переживаемое во сне более ярко и впечатляюще, чем переживаемое наяву. Существуют только два акта мышления, позволяющие нам достигать знания без опасения впасть в ошибку: **интуиция и дедукция**. В понятие интуиции Декарт не вкладывает мистического, иррационального смысла.

«Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума... Таким образом каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар - единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи».

В понимании Декарта интуиция и врожденные идеи сближаются. Он считает, что абсолютно истинные врожденные идеи полностью независимы от чувственности. К таким идеям он относит идеи Бога, субстанции, движения, пространства, времени, врожденные аксиомы вида: «из ничего не может произойти нечто», «две величины, равные третьей, равны между собой» и т. п. Врожденные идеи у человека как бы скрыты, их актуализация происходит по мере созревания человека, развития его интеллекта.

Путь познания должен начинаться с интуитивно ясных положений и проходить через дедукцию. «Принципы могут быть познаваемы только при посредстве интуиции, дальнейшие следствия только при посредстве дедукции».

Систематическое изложение философии должно начаться с некоторого интуитивно ясного представления. В то же время Декарт стоит на позиции радикального сомнения. Как это можно совместить?

Есть непреложное, ясное представление - «*cogito*» («Я мыслю»). Каждый уверен в факте своего собственного мышления. Если даже мы сомневаемся в факте своего мышления, то несомненно само сомнение. Но что такое сомнение? Деятельность мышления. Если существует сомнение, то существует и мышление. Итак, «*cogito*» - исходная истина.

Основываясь на факте мышления, мы приходим к выводу о существовании мыслящего субъекта. **«Cogito, ergo sum» («Мыслю, следовательно существую»)**. Это не вызывает сомнений. Итак, «что же я емь? Мыслящая вещь. А что это такое - вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами».

Мы имеем представления о предметах, вещах вне нас. Но на чем основывается достоверность наших знаний о внешнем мире? Поскольку наше знание о мире мы черпаем из чувственного опыта, возникает вопрос: а существует ли что-нибудь помимо ощущений, не является ли представление о внешней реальности иллюзией? Для ответа на этот вопрос Декарт ссылается на Бога как гаранта истинности человеческого познания.

Но откуда мы знаем о существовании Бога? Декарт говорит, что нам интуитивно дана идея Бога, это врожденная идея. «Из одного того, что я существую и во мне заложена некая идея совершенного бытия, т. е. Бога, - ...существование Бога тем самым очевиднейшим образом доказано» (фактически - это продолжение онтологического доказательства бытия Бога).

По Декарту, человек несовершенен. Но несовершенство предполагает существование совершенства, т.е. Бога.

Бог как существо совершенное не способен на обман и не стал бы вселять в нас мысли о существовании внешнего мира, если бы этот мир не был реальностью. Бог нас не обманывает, и наши представления нас не обманывают. Но в познании все же бывают ошибки. Почему? Декарт считает, что Бог создал людей способными к ошибкам в интересах гармонии Вселенной, в которой все присутствует в той или иной степени. Ошибки проистекают от свободной воли, от «легкомыслия» людей, неверно соединяющих идеи и ощущения и ложно их интерпретирующих.

Люди, обладающие свободой воли, противостоят природе с ее каузальностью. Отсюда начинается дуализм. Механика не может объяснить сознание и свободу воли. Следовательно, есть две качественно различные субстанции. И философия у Декарта разделяется на «физику» - общую теорию природы, и «метафизику» - общее учение о душе и Боге.

Говоря об отношении Бога и природы, Декарт стоит на позиции деизма. Бог дал природе изначальные законы движения, а реализация этих законов происходит уже естественным образом; Бог, «установив законы природы, предоставил ее своему течению». Декарт говорит о неизменности Бога, что гарантирует устойчивость законов природы. Кроме чуда сотворения материи и сообщения ей первоначального импульса движения «Бог никогда не совершает в этом мире никакого чуда». В физике Декарта Бог не участвует. Мы знаем, говорит Декарт, что Бог создал мир, но посмотрим, что собою мир мог бы представлять без Него.

Природа состоит из тел. Они существуют независимо от нашего мышления и для своего бытия не нуждаются в нашем существовании. Субстанция вещей познаваема только из ее внешних проявлений или качеств.

Что такое вещь? Мы думаем, что вещь холодная или теплая, жесткая или мягкая, горькая или сладкая и т. д. Но эти определения - не качества вещей, а ощущения наших органов чувств. Мы должны четко различать нашу природу и природу вещей и не приписывать второй того, что принадлежит первой. В чувственных представлениях к природе предмета примешивается природа наших чувств.

Получить истинное знание о предмете можно только мышлением. Так, например, возьмем кусок воска. Чувственно мы воспринимаем его твердым. Но при нагревании воск тает и твердости уже нет. Или же нам кажется, что цвет принадлежит к существу минералов, но есть прозрачные камни. Если отделить от тела все то, что ему не принадлежит, останутся его атрибутивные качества. Исключая из понятия материи все изменчивые, чувственные признаки вещей, мы получаем главный атрибут материи - протяженность.

Протяженность - это способность тела занимать определенное пространство. Нет пустоты в абсолютном смысле. О пустоте можно говорить лишь в относительном смысле, как о большей или меньшей заполненности той или иной части пространства. Декарт отрицает атомизм. Любая телесная частица способна к бесконечному делению. Тела имеют форму, протяженность и движение. Декарт говорит: «Дайте мне протяженность и движение, и я построю Вселенную».

Движение тела - это перемена места. Но ни одно тело не может двигаться, если другие остаются неподвижными. Если тело покидает свое место, то другое тело должно его занять. Поэтому движение всегда имеет массовый характер, в движении находится комплекс тел, составляющий некоторый вихрь.

Движению противоположен покой, материя изначально существует частично в состоянии движения, частично в состоянии покоя. Количество движения в мире остается постоянно одним и тем же. Если в одной части материи движение увеличивается, то оно должно уменьшиться в другой части на столько же.

Все движения происходят в результате столкновения тел. В телесном мире нет никаких скрытых внутренних причин. В этой связи Декарт отрицает силу притяжения. Весь физический мир представляет собою огромную машину, функционирующую по законам, которые можно открыть путем математических рассуждений. Декарт говорит о математике, что «это более мощный инструмент познания, чем все остальные». Свойства пространства должны быть выводимы из первых принципов геометрии.

При общей тенденции к механицизму в учении Декарта присутствуют и эволюционные мотивы. Он говорит о постепенном формировании мира, о его переходе из некоторого недифференцированного, хаотичного состояния к стройности нашего космоса. Природа всех вещей «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение, нежели тогда, когда мы рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся».

Исследуя животный организм, Декарт указывает на механизм ответных реакций животного на раздражения его органов чувств предметами и явлениями окружающего мира, т. е. на схему безусловно-рефлекторных реакций.

В человеке две субстанции - материальная и духовная. В объяснении человека Декарт стоит на дуалистической позиции. С одной стороны, у человека, как и у животного, есть произвольно-рефлекторные действия, человек в этом смысле некий механизм, автомат. Но, с другой стороны, у него есть способность к произвольным действиям, которой нет у животных. У него есть свободная воля, связанная с разумом. Следовательно, в человеке соединяются две субстанции - материальная и духовная.

Эти две субстанции характеризуются различными признаками. «Как протяженность, делимость, наличие фигуры и т. д. - это формы, или атрибуты, по которым я узнаю субстанцию, именуемую телом, так разумение, хотение, сомнение и т. д. являются формами, по которым я узнаю субстанцию, именуемую умом». Телу нельзя приписывать то, что присуще уму, и наоборот.

Декарт говорит, что материальная и духовная субстанции независимы друг от друга. Тело не может воздействовать на душу и наоборот; между протяженной и мыслящей субстанциями нет взаимодействия. Но здесь возникают многочисленные неясности. Сам Декарт приводил случаи, когда болезнь и сон мешают свободе воли, телесный голод вызывает печаль духа и т. п. Эти факты опровергают дуалистическую схему. И Декарт фактически отступает от нее.

Результат двоякой природы человека - страсти. Они возникают, по Декарту, от взаимодействия желаний и волеий духовной субстанции и движений телесной субстанции. «Страсти души» (аффекты) - удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Говоря о страстях, Декарт призывал к возвышению нашей духовной природы над чувственной, чтобы дух подчинял влечения тела, что является высшим благом. Приведем фрагмент из письма Декарта принцессе Элизабет: «Меланхолическое состояние духа само привлечет к себе несчастья, происходящие в мире, казалось бы, независимо от состояния духа. И наоборот, ровное расположение духа обладает тем странным и необъяснимым качеством, что оно как бы навлекает на человека удачу».

Дуализм Декарта непоследователен, поскольку, с одной стороны, он говорит о существовании двух независимых субстанций, а с другой стороны - об их связи. (Декарт даже говорит о пункте соприкосновения этих субстанций в так называемой шишковидной железе, эпифизе.)

Своеобразная двойственность философии Декарта открывала возможность интерпретации и развития его идей как в направлении материализма, так и идеализма. Деруа (или Леруа, 1598-1679) отвергает существование духовной субстанции и рассматривает человека как полностью

материальное существо. Материя - единственная субстанция, единственное основание бытия и познания. Деруа отрицает врожденные идеи, в том числе Бога.

А. Гейлинкс (1624-1669) и **Н. Мальбранш (1636-1715)** перерабатывают учение Декарта в религиозно-философскую концепцию **окказионализма**. Гейлинкс говорил, что абсолютно непостижимо, каким образом воля и движение тела, духовная и материальная субстанции могут соответствовать друг другу. Тело и душа сами по себе не связаны. Они могут быть связаны особой деятельностью, восходящей к Богу. Мальбранш считает, что соответствие физических и психических актов основывается на Божественной воле. «Это Он пожелал и постоянно этого желает, чтобы модальности души и тела взаимно соответствовали друг другу». Человеческая воля и мышление непосредственно на тело не воздействуют, представляя собой повод (*occasio*) для того, чтобы Бог принял участие в осуществлении соответствующих действий.

Томас Гоббс (1588-1679) родился в семье приходского священника. Первоначальное образование получил в приходской, затем в частной школе. В возрасте 15 лет он стал студентом Оксфордского университета, который закончил через пять лет, получив ученую степень бакалавра искусств. Затем Гоббс работал гувернером-воспитателем сына барона У. Кавендиша. Со своим воспитанником совершил ряд путешествий; во Франции и Италии провел три года. Вернувшись в Англию, Гоббс познакомился с Ф. Бэконом. В 1629 г. началась полугодовая поездка во Францию, во время которой он изучил «Начала» Евклида, труды Галилея (и познакомился с ним самим), сочинения Декарта. Накануне революции Гоббс выступал в защиту монархии. С 1640 г. находился в эмиграции во Франции. После упрочения диктатуры Кромвеля в 1651 г. вернулся на родину. Главные работы Гоббса: «Основы философии», состоящая из трех частей - «О теле», «О человеке», «О гражданине», и «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (опубликована в 1651 г.).

Гоббс продолжает развивать ряд идей Бэкона, утверждая вслед за ним, что знание есть сила и достигается оно науками во главе с философией. Философия должна служить практическим интересам и нуждам людей. Поскольку теория дает знание причин и способов возникновения вещей, она может быть с успехом применена на практике. С другой стороны, определенное влияние на Гоббса оказал Декарт. Гоббс ставит перед собой задачу выяснить соотношение эмпирического и рационалистического методов познания. Вслед за своими предшественниками Гоббс считает важнейшей задачей философии создание нового метода, ибо человек легко сбивается с пути, если не руководствуется правильным методом.

Философию Гоббс подразделяет на «философию естественную», занимающуюся природными телами, и «философию гражданскую», касающуюся искусственных тел, т. е. человеческого общества. Философия должна опираться только на твердый фундамент разума, она не признает сверхъестественного откровения. Всякое познание - познание материального мира, и утверждать существование чего-либо другого, отличного от материального мира - превосходящего его, создающего его или влияющего на него, - значит предаваться бесплодным вымыслам. Гоббс резко противопоставляет философию и теологию.

В своей философии Гоббс придерживается **основной формулы сенсуализма**. Процесс познания начинается с чувственного опыта. Причина наших ощущений - вне нас. Внешние тела оказывают давление на органы чувств и посредством механических процессов вызывают ощущения в мозгу, рождают образы. При этом, считает Гоббс, нужно различать тело и те ощущения, которые оно вызывает в нас. Так, видимое Солнце (образ Солнца) не есть то Солнце, которое существует независимо от нас. В самих объектах нет цвета, звуков и т. п., а имеется лишь движение, которое вызывает в нас эти качества.

Для обыденной жизни достаточно знания фактов, даваемых ощущениями. Но для научного знания этого мало, так как в науке образуются теоретические утверждения, имеющие всеобщий,



Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения.

Т. Гоббс

необходимый характер, а всеобщность, необходимость непосредственно «невозможно извлечь ни из какого опыта». Путь к научному знанию - в мышлении и языке.

Мышление - это построение цепочек образов. Телам и свойствам тел, отраженных в образах, присваиваются имена (знаки), и мышление заключается в установлении связей между именами (в форме утверждений) и в поиске соотношений между этими утверждениями.

Сначала имена являются «метками». «Метки» - это имена для обозначения образов, повторяющихся в восприятии одного или сходных объектов. Затем слова-метки становятся знаками. «Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же - для других». В основе формирования знаков и языка лежат разнообразные соглашения между людьми.

Когда слова (имена) соединяются в суждения, появляется истина или ложь. Истина - «свойство не вещей, а суждений о них». Вещи сами по себе не могут быть ложными или истинными; ложными или истинными могут быть лишь наши идеи, понятия, суждения, причем суждение об истинном и ложном связано с употреблением имен, речи. Без слов не возникло бы никаких идей, без языка не было бы ни истины, ни лжи. Истина, по Гоббсу, заключается в том, что имена в суждениях соединены так, как в действительности соединены сами вещи; в противном случае можно говорить о лжи.

Понимание в процессе общения связано с тем, что знаки речи вызывают соответствующие образы. «Когда человек, слыша какую-нибудь речь, имеет те мысли, для обозначения которых слова речи и их связь предназначены и установлены, тогда мы говорим, что человек данную речь понимает, ибо понимание есть не что иное, как представление, вызванное речью. Вот почему, если речь специфически свойственна человеку (что, как известно, есть на самом деле), то и понимание также специфически свойственно ему».

Совершенствование познания невозможно без существования точного научного и философского языка. Для этого необходимо давать определения (дефиниции). «Свет человеческого ума - это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными определениями».

Продолжая линию номинализма, Гоббс признавал объективность существования только единичных вещей. Общие понятия имеются только в уме. Общие понятия - знаки не вещей самих по себе, а наших мыслей о них. Гоббс говорит, что язык - великое средство познания, но он является также источником ошибок. Так, ошибочно универсальные имена трактовать как универсальное в самих вещах. Ведь смешно думать, что кроме отдельных людей существует нечто другое, что называют «человеком вообще». Развивая эту мысль, Гоббс отрицает существование врожденных идей, в том числе идеи Бога.

Благодаря органам чувств мы знакомимся с целостными вещами, а разумом мы выделяем части, из которых состоят вещи. Гоббс подчеркивает важность анализа в исследовании. Так, чтобы познать, например, квадрат, его следует разложить на линии, плоскости, углы. Чтобы иметь научное представление о золоте, необходимо разложить его на такие свойства, как твердость, тяжесть и т. д. Идя по этому пути, считает Гоббс, мы приходим к тем элементам материи, познание которых дает нам исчерпывающее знание конкретных вещей, их причинную обусловленность этими элементами. Аналитический подход впоследствии должен дополниться синтетическим, объединяющим методом, который дает возможность постичь сложность, целостность вещей. В целом, однако, у Гоббса преобладает установка на аналитический метод.

В своей онтологии Гоббс рассматривает материю как совокупность отдельных материальных тел. «Телом является все то, что не зависит от нашего мышления». Гоббс утверждает вечность материи. «Материю нельзя ни производить, ни уничтожать, ни увеличивать, ни уменьшать, ни двигать с места по нашему желанию. Временны, преходящи, отдельные виды материи, материя же как совокупность всех тел вечна».

Тела состоят из делимых до бесконечности корпускул. Тела имеют свойства. Некоторые свойства, такие как цвет, теплота, твердость и другие, могут возникать и уничтожаться. Но есть такие свойства, акциденции, которые необходимо присущи телам. Такими акциденциями являются протяженность, движение и покой.

Гоббс считал, что все науки имеют своим предметом движение, движение же он понимал как механическое перемещение. «Причина движения какого-либо тела может заключаться только в соприкасающемся с ним, движущемся теле». Гоббс выделяет элементы движения: линии, величины и траектории перемещения. Познать вещи - значит познать элементы их движения.

Гоббс отрицал представление об абсолютной пустоте. Пространство - это не пустота, а протяженность тел. Аналогичным образом, поскольку время связано с движением конкретных тел, бессмысленно говорить о времени самом по себе. Отметим еще, что Гоббс отрицает объективную случайность, считая ее лишь результатом незнания подлинных причин происходящего.

Жизнь Гоббс понимает как особое движение. Он уподобляет органы животных различным механическим устройствам. «Что такое сердце, как не пружина? Что такое нервы, как не такие же нити, а суставы, как не такие же колеса, сообщающие движение всему телу?» Телу человека, как и любому другому природному телу, присущи прежде всего способность двигаться, занимать место в пространстве, иметь форму и т. п. Но кроме этого, человеку свойственно и то, что есть у животных: способность питаться, размножаться и некоторые аффекты, обусловленные естественными потребностями. Наконец, у человека есть разум, «душа». Характерно, что Гоббс не признает в человеке самостоятельную духовную субстанцию, он склонен понимать «душу» как некое тонкое телесное движение. Разум не является врожденным, а развит трудолюбием. Итак, человек не только природное существо, но и существо разумное, наделенное сознанием и речью. Человек - действующее существо, субъект морали и политики.

Моральная деятельность человека невозможна без свободы. Любопытно, что понятие свободы, по Гоббсу, можно применить и к процессам природы. Освобождается, например, вода, если разбит сосуд, в котором она содержалась. «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешнее препятствие для движения). Свободный человек - тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать».

Гоббс выступает против абсолютизации свободы человека. Свобода не противоречит необходимости. «Так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта - из другой в непрерывной цепи... то они проистекают из необходимости». Человек «может быть свободен в одном отношении... и не свободен в другом».

Социально-политическая концепция. Гоббс говорит о трудностях, которые препятствуют созданию наук об обществе. Учения в этой области «постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не задевает интересов людей... Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила бы чьему-то праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью..., учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии».

Природа людей - совокупность потребностей, страстей, способностей и сил. Гоббс считает, что на первом плане - эгоистическая природа человека. «Люди от природы могут испытывать страсть, страх, гнев и прочие животные аффекты», «всякое общество создается либо ради пользы, либо ради славы, то есть из любви к себе, а не к ближнему». При этом Гоббс подчеркивает равенство людей как природных существ. «Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей». Гоббс придерживается концепции утилитаризма; для людей «добро» означает все то, что им полезно и нравится, к чему они стремятся, а «зло» - все противоположные состояния.

Гоббс развивает социально-политическую концепцию, положив в основу ее идею о двух состояниях человеческого общества: естественном и государственном, гражданском. В первом, **естественном состоянии** человек живет своими чувствами, желаниями, страстями. В этом состоянии, до того как появляется какая-либо власть, каждый человек хочет не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими. Оба эти желания диктуются инстинктом самосохранения. Отсюда возникает **война всех против всех**, что делает жизнь «беспросветной, звериной и временной». Вследствие взаимных столкновений люди озлобляются, и в этом состоянии человек «является более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и

змеи» (повторяя слова римского драматурга Плавта, Гоббс говорит, что в этом состоянии «человек человеку волк»). Дело доходит до того, что людям делается неприятен вид чужого счастья и, наоборот, приятен вид несчастья своих собратьев. Страсти и расчеты на выгоду толкают людей на всевозможные измены, в том числе измену истине.

В естественном состоянии существует опасность для жизни каждого человека, такое состояние грозит самоистреблением человечества. Страх за свою жизнь приводит людей к осознанию необходимости перехода от естественного состояния к **гражданскому, государственному**. Главный его признак - наличие суверенной и обязательной власти для всех граждан. Эта власть, считает Гоббс, учреждается путем общественного договора. Заключая общественный договор, люди выбирают верховный орган, чтобы положить конец всеобщей войне всех против всех. Заключение договора не было каким-то одномоментным актом. Важную роль в заключении общественного договора сыграла речь; «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков».

Хотя в естественном состоянии идет война всех против всех, однако в этом состоянии есть изначально находящиеся в человеческом духе естественные законы человеческой природы. Гоббс выделяет 19 «естественных законов»:

1. «Общее правило разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его; если же он не может его достигнуть, то он может использовать любые средства, дающие преимущество на войне».

2. Закон Евангелия: «Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе».

3. Закон справедливости: «Люди должны выполнять заключенные ими соглашения». Следствие - «Соглашения не следует заключать с порочными людьми, не выполняющими свои обязательства».

4. Закон благодарности: «Человек, получивший благодеяние от другого лишь из милости, должен стремиться к тому, чтобы тот, кто оказывает это благодеяние, не имел разумного основания раскаиваться в своей доброте».

5. Закон любезности: «Каждый человек должен принаравливать себя ко всем остальным».

6. Закон прощения обид: «При наличии гарантии в отношении будущего человек должен прощать прошлые обиды тем, кто, проявляя раскаяние, желает этого».

7. Закон отмщения: «При отмщении люди должны соотносываться не с размерами совершенного зла, а с размерами того блага, которое должно последовать за отмщением».

8. Закон против оскорбления: «Ни один человек не должен делом, словом, выражением лица или жестом выказывать ненависть или презрение другому».

9. Закон против гордости: «Каждый человек должен признать других равными себе от природы».

10. Закон против надменности: «При вступлении в мирный договор ни один человек не должен требовать предоставления себе какого-нибудь права, предоставить которое любому другому человеку он не согласился бы».

11. Закон беспристрастия: «Если человек уполномочен быть судьей в споре между двумя людьми..., чтобы он беспристрастно их рассудил».

12. Закон равного использования общих вещей: «Неделимые вещи должны быть, если это возможно, использованы сообща».

13. О порядке пользования: «Если устанавливается поочередное пользование, первоочередное владение предоставляется по жребию».

14. О жребию: «Жребий бывает двоякого рода: установленный и естественный». Первый - по соглашению, второй по первородству (или первовладению).

15. О посредниках: «Всем людям, которые являются посредниками мира, должна быть гарантия неприкосновенности».

16. О подчинении арбитражу: «В случае спора стороны должны подчинить свое право решению арбитра».

17. «Никто не может быть судьей самого себя».

18. «Никто не должен быть судьей в деле, в котором он в силу естественных причин имеет пристрастие».

19. О свидетелях: «В спорах о фактах не доверять сторонам, а доверять третьим лицам».

Естественные законы, выражающие разумную природу человека, в принципе могут действовать в условиях естественного состояния, но их проявление подавляется страстями. Когда же заключается общественный договор, устанавливающий государственную власть, действие этих законов проявляется в полной мере. Дело в том, что здесь государственная власть гарантирует силой выполнение общественного договора, основывающегося на законах естественного права. «Соглашение без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность».

Только в условиях гражданского состояния человек становится подлинно моральным существом, каковым он не может быть в естественном состоянии. «Вне государства - господство страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, невежество, дикость; в государстве - господство разума, мир, безопасность, богатство, благообразие, взаимопомощь, утонченность, науки, доброжелательность». Государство должно обеспечить безопасность народа. «Но под обеспечением безопасности подразумевается не одно лишь обеспечение безопасности голого существования, но также обеспечение за всяким человеком всех благ жизни, приобретенных законным трудом, безопасным и безвредным для государства».

Гоббс говорит, что вместе с государством возникает частная собственность и деньги («кровь государства»).

Гоббс - сторонник сильной нейтрализованной власти, противник ее разделения. Разделение власти только ослабило бы ее. Какой будет форма государства - демократия, аристократия или монархия, - это не столь уже важно, если в государстве все подчинены законам в равной мере. Гоббс требует безусловного подчинения правительству. Даже если власть деспотична, это все же лучше, чем анархия.

Гоббс называет государство «великим Левиафаном» (используя библейский образ некоего чудовища, созданного людьми). Государство-Левиафан, созданное людьми, выходит из-под их контроля. В этом проявляется негативная сторона государственного, гражданского состояния. Гоббс говорит о том, что есть исключение из правила подчинения правителям: человек не имеет обязанностей перед правителем, у которого нет силы защищать его. Подчеркивая необходимость сильной государственной власти, Гоббс выступает против чрезмерного регулирования жизни людей, которое угнетает личную инициативу граждан и убивает их волю к жизни.

Джон Локк (1632-1704) родился в пуританской семье, находившейся в оппозиции к господствующей в стране англиканской церкви, монарху Карлу I. Учился в Оксфордском университете. В 1656 г. получил степень бакалавра, в 1658 г. - магистра. Оставшись в университете в качестве преподавателя, занимался химией, минералогией, медициной. В Оксфорде сближается с учеными Уилкинсоном, Лоувэ, Бойлем, интересуется философией Декарта. С 1672 г. по предло-жению лорда Эшли (впоследствии лорда-канцлера) занимает место домашнего врача, воспитателя его сына, секретаря. Затем находится на службе в высших правительственных учреждениях. Вместе с Эшли несколько лет провел в эмиграции, после провозглашения Вильгельма Оранского королем Англии вернулся на родину, был на правительственной службе. В течение 19 лет, с 1671 г., работал над книгой «Опыт о человеческом разумении».



В центре философских интересов Локка - проблема источника знаний, структуры опыта, построения абстракций. Здесь нужно отметить, что вопрос об источнике знаний был одним из главных в философии XVII в. В Англии многие философы и писатели (например, Р. Кэдворт, Г. Мор, Дж. Гленвиль, Р. Карпентер, Р. Саут, Д. Саргент и др.) придерживались концепции врожденных идей («нативизм»).

В этой концепции врожденному знанию приписывалась всеобщность и первичность по отношению к знанию неврожденному. В конечном счете считалось, что идеи и принципы каким-то образом запечатлены в человеческом разуме духовным началом, Богом. Особо подчеркивалась врожденность моральных принципов.

Существуют ли врожденные идеи? Локк считает концепцию врожденных идей несостоятельной. Сторонники врожденных идей к таковым относят некоторые теоретические и практические (нравственные) основоположения. К теоретическим относят, например, принципы логики: «То, что есть - то есть» (принцип тождества) или: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» (принцип противоречия). Но, говорит Локк, эти положения неизвестны детям и тем, кто не имеет научного образования. Что горькое не сладко, что роза - не вишня, это ребенок понимает гораздо раньше, чем он сможет понять положение: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь могла быть и в то же время не быть».

Нравственные положения также не врождены. У разных лиц и в разных государствах нравственные убеждения могут быть различными и даже противоположными. «Где же эти врожденные принципы справедливости, благочестия, благодарности, правды, целомудрия? Где то всеобщее признание, которое уверяет нас в существовании таких врожденных правил?... И если мы бросим взгляд на людей, каковы они есть, то увидим, что в одном месте одни чувствуют угрызения совести из-за того, в чем другие в другом месте выставляют свою заслугу».

Представление о Боге тоже не врождено: у некоторых народов его нет; различны представления о Боге у политеистов и монотеистов; даже у людей, принадлежащих к одной и той же религии, представления о Боге отличаются друг от друга. Опровергая концепцию врожденных идей, Локк исходит из трех основных положений:

- 1) нет врожденных идей, все знание рождается в опыте и из опыта;
- 2) «душа» (или разум) человека при рождении есть «*tabula rasa*» («чистая дощечка»);
- 3) нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в ощущениях, в чувствах.

«Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага, без всяких черт и идей. Но каким образом она наполняется ими? Откуда она получает весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. В опыте заключается все наше знание, от него в конце концов оно происходит». Опыт Локк понимает как индивидуальный процесс. Опыт - все то, с чем непосредственно имеет дело человек на протяжении всей его жизни. Разумная способность формируется в процессе жизненного опыта и благодаря собственным усилиям каждого индивида.

Отрицая врожденные знания, Локк вместе с тем не отрицал врожденности потребностей, стремлений и аффектов; не врождены законы логики, принципы морали и догмы религии.

Все знания мы получаем из ощущений, вызванных воздействиями внешнего мира. А что представляет собой внешний мир?

Нас окружает многообразный мир материальных объектов. Объекты состоят из корпускул, или атомов. «Все явления, происходящие в телах, можно объяснить формой, массой, строением этих мельчайших и неосязаемых частиц». Сначала при объяснении движения тел Локк исходил из «толчков», но затем под влиянием Ньютона пришел к убеждению, что силы гравитации и инерции составляют основу динамической картины мира. При этом Локк допускает, что в принципе могут быть открыты и другие силы.

Обращаясь к понятию материи как субстанции, всеобщей основы вещей, Локк считает понятие таковой неотчетливым, а способ его образования - сомнительным. Идея субстанции - продукт воображения: люди представляют себе «под» вещами с их многообразными качествами некую общую им «опору» (*support*).

Откуда появилось сознание? В ответе на этот вопрос Локку не удастся избежать некоторой двойственности суждений. Он говорит, что «материя - ...вместе с движением - никогда не могла бы произвести мысли, какие бы ни производила она изменения в форме и объеме». Но, с другой стороны, Локк допускает способность материи мыслить по аналогии с удивительной способностью притягивать. Вообще вопрос остается открытым, метафизика здесь бессильна, решить этот вопрос может только наука.

Локк убежден в том, что источником знаний является внешний мир. Чувства под воздействием внешних объектов вводят в души то, что вызывает в них представления о тепле, холоде, мягкости, жесткости, цвете и других так называемых чувственных качествах. Локк иногда называет эти качества идеями; вообще у него термин «идея» употребляется в двояком смысле. Идеи - это и обозначения качеств предметов, и обозначения чувственных представлений, понятий. При этом Локк делает важную оговорку: «Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в

самых вещах, это следует понимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи».

«Первичные» и «вторичные» качества. Локк продолжает и завершает концепцию «первичных» и «вторичных» качеств (заметим, что сами термины «первичные» и «вторичные» качества до Локка ввел в употребление Бойль, а их разграничение опирается на традицию, идущую от атомистов античности).

Качества, «которые совершенно неотделимы от тела», Локк называет **«первоначальными, или первичными...»** они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число». Первичные качества «реально существуют» в самих телах, они присущи им всем и всегда. Первичные качества воспринимаются различными органами чувств согласованно и изобразительно точно. Простые идеи твердости, протяженности, формы, движения, числа являются точным отражением свойств, присущих самим телам.

Иначе обстоит дело с идеями вторичных качеств - цветом, звуком, запахом, вкусом, теплом, холодом, болью и т. п. Об этих идеях нельзя с полной уверенностью сказать, что они отражают сами по себе свойства внешних тел такими, какими они существуют вне нас.

Локк видит различные подходы к решению вопроса об отношении идей вторичных качеств к свойствам внешних тел. Во-первых, приводится утверждение том, что вторичные качества «мнимы», они состояния самого субъекта. Так, на пример, можно сказать, что никакой объективной горечи в хинине нет, это просто переживание субъекта. Во-вторых, существует противоположный подход, в рамках которого утверждается, что идеи вторичных качеств - точное подобие качеств в телах вне нас. В-третьих, можно считать, что «в самих телах нет ничего подобнеего этим нашим идеям. В телах... есть только способность производить в нас эти ощущения». Локк считает наиболее близким к истине последний вариант. Он говорит о том, что особая структура сочетаний первичных качеств вызывает в уме человека идеи вторичных качеств. Эти идеи возникают в сознании субъекта только при соответствующих условиях восприятия. В итоге Локк утверждает, что идеи первичных качеств адекватны самим свойствам вещей, а вторичных - нет. «Идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними». Но идеи вторичных качеств имеют основание в вещах, объективную основу. «То, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах... есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц. Фиалка от толчка таких незаметных частиц материи... вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка».

Кроме внешнего опыта есть внутренний опыт (рефлексия) - «наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления». Благодаря рефлексии, самонаблюдению появляются идеи: «ощущение», «мышление», «именование» и др. В рефлексии человек познает свои чувственные и эмоциональные процессы. Итак, «наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь».

В процессе познания проявляется присущая сознанию активность.

От простых идей к сложным. От простых идей познание идет к сложным. Локк противопоставляет концепции Декарта о приоритете в познании некоторых общих принципов положение об опытном происхождении не только знания об единичном, но и общих понятий. «Ощущения сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место; и по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти вместе с данными им именами. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен».

Сложные идеи появляются, по Локку, следующим образом.

◆ Непосредственное суммирование идей. Так, идея «человек» - результат сложения нескольких более простых идей: «жизнь», «питание», «самопроизвольное движение», «чувство» и т. д.

◆ Простые идеи сопоставляются, сравниваются, между ними устанавливаются соотношения. Так появляются идеи: «причина», «различие», «тождество» и т. п.

◆ **Обобщение.** Оно происходит следующим образом. Единичные объекты определенного класса расчленяются на простые свойства; выделяются те, которые повторяются, и отбрасываются неповторяющиеся; затем суммируются повторяющиеся, что и дает сложную общую идею. Так, «если из сложных идей, обозначаемых словами «человек» и «лошадь», исключить лишь особенности, которыми они различаются, удержать только то, в чем они сходятся, образовать из этого новую, отличную от других сложную идею и дать ей имя «животное», то получится более общий термин, обнимающий вместе с человеком различные другие существа». При использовании такой процедуры обобщения все более высоких уровней делаются менее содержательными.

Сложные идеи основываются на сходстве вещей. При образовании сложных идей человеческий ум «никогда не связывает идей, которые не существуют вместе в действительности или не предполагаются такими, и поэтому точно заимствуют это соединение у природы».

Локк выделяет три уровня познания. Низший, первый, исходный уровень - чувственное познание, которое дает идеи первичных и вторичных качеств. Чувственное познание дает достоверное знание о внешнем мире. Но чувственному познанию свойственна некоторая ненадежность (например, в силу ненадежности идей вторичных качеств).

Наиболее достоверный, высший уровень познания - интуитивный. Под интуицией Локк понимает непосредственное восприятие разумом соответствия или несоответствия чувственных или простых рациональных идей друг другу. «Ясные выводы, так сказать, напрашиваются сами собой. Мы обладаем как бы инстинктивным знанием истины, которая всегда наиболее приемлема для ума, и ум воспринимает ее в ее природной и нагой красоте». Так, мы интуитивно познаем, что «белое не есть черное», «круг не есть треугольник», «три больше двух» и т. п. Интуиция у Локка направлена на идеи, полученные через опыт; поэтому он отказывается от допущения врожденных идей, как это было у Декарта.

Третий уровень познания - демонстративное познание. Это установление соответствия двух идей при помощи посредствующих идей. Таким образом мы доказываем положение о равенстве трех углов треугольника двум прямым.

В ходе познания достигается истина. «Истина в собственном смысле слова означает лишь соединение и разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом».

В этике Локк развивает концепцию, позднее получившую название **утилитаризма**. Моральное благо - то, что полезно человеку, моральное зло - то, что вредно, что ведет к длительному страданию. «Вещи бывают добром и злом только в отношении удовольствия и страдания. «Добром» мы называем то, что способно вызвать у нас или увеличить удовольствие, либо уменьшить наше страдание... «Злом», напротив, мы называем то, что способно причинить нам или увеличить какое-нибудь страдание, либо уменьшить какое-нибудь удовольствие... Под «удовольствием» и «страданием» я разумею либо то, что относится к телу, либо то, что к душе».

При этом Локк указывает, что люди не всегда действуют таким образом, который исходя из разумных соображений должен обеспечивать им максимум удовольствий. Мы ценим настоящие удовольствия больше, чем будущие, и удовольствия ближайшего будущего больше, чем удовольствия отдаленного будущего. В частности, Локк говорил, что благочестивые верующие часто совершают грехи, которые, по их собственному убеждению, могут привести их в ад. Люди должны быть благоразумными, руководствоваться своими конечными интересами. Разум - главная способность человека. Воля основывается на разуме. Локк продолжает также концепцию так называемого эвдемонизма, проповедующего меру в наслаждении, гармонию телесных и духовных наслаждений, удовольствий; именно в этом - путь к счастью. Этический принцип права на счастье дополняется у Локка положением о равенстве людей.

В своих **социально-политических взглядах** Локк исходит из концепции естественного права. Локк считает, что; в естественном состоянии закон природы «учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого». В естественном состоянии люди были взаимно доброжелательными, каждый обладал необходимой

Личность от рождения обладает тремя основными правами: на жизнь, на свободу, на собственность.

Д. Локк

частной собственностью. Локк убежден в «благотворности» частной собственности. Поскольку источником частной собственности является труд, постольку частнособственнические отношения - вечный атрибут человеческого общежития. Локк выделяет четыре этапа в жизни людей:

- 1) естественное состояние;
- 2) начавшееся разлагаться естественное;
- 3) нормальное общественное, которое сохраняет лучшие черты естественного состояния;
- 4) отклоняющееся от нормы общественное состояние.

На втором этапе «различные степени прилежания способствовали тому, что люди приобретали имущество различных размеров..., изобретение денег дало им возможность накапливать и увеличивать его». Одни стали богатыми и влиятельными, и именно они оказались более других заинтересованными в создании государственности. Таким образом, неравенство - вполне нормальное явление, следствие неравенства талантов и прилежания. Кроме того, говорит Локк, в давние времена вследствие роста народонаселения появились тревожные симптомы перерастания естественного состояния в «войну всех против всех». И тогда люди решили учредить государство.

Заключается общественный договор всех граждан друг с другом и образованным ими правительством. Каждый человек, заключающий общественный договор, «уполномочивает общество или, что все равно, его законодательную власть создавать для него законы, каких будет требовать общественное благо... И это переносит людей из естественного состояния в государство».

Общественный договор был заключен «молчаливым» образом. Он вошел в жизнь людей постепенно в различных внешних формах. Государство является гарантом равных свобод и равных возможностей всех людей и охраны частной собственности. Локк отстаивал идею разделения властей (законодательной, исполнительной и федеративной), чтобы исключить злоупотребление властью. Он выступал против абсолютной монархии, за «умеренную», т. е. конституционную монархию. Он сторонник невмешательства церкви и государства в дела друг друга и веротерпимости (которая, впрочем, не распространяется на атеистов).

В трактовке Локка правительство является участником договора, и если оно не выполняет свою часть договора, то сопротивление ему законно. «Когда... законодатели пытаются отнять и уничтожить собственность народа или повергнуть его в рабство деспотической власти, то они ставят себя в состояние войны с народом, который вследствие этого освобождается от обязанности какого-либо дальнейшего повиновения».

Локк развивает ряд новых идей в **педагогике**. Здесь он исходит из двух положений: а) из начального равенства детей (в смысле отсутствия у них знаний) и б) исходного неравенства в задатках и способностях. Если нет врожденных идей, то нет и фатальной предопределенности от рождения и на всю жизнь остаться примитивным и неразвитым существом; вполне возможно развить разум, его способности и склонности. Но предоставленный самому себе разум может пойти по ненадлежащей дороге и заблудиться. Поэтому разумом надо руководить. Локк делает важный для педагогики вывод о влиянии среды на воспитание.

Человек становится тем, кем его воспитали. Локк верит в неограниченные возможности воспитания. Различия между отдельными людьми «обуславливаются не столько природными задатками, сколько приобретенными привычками». Локк дает рекомендации по сочетанию физического и духовного развития личности, рекомендации о последовательности изучения отдельных наук. Он особо подчеркивает значение математики; ее «должны изучать все... не столько для того, чтобы сделаться математиками, сколько для того, чтобы стать разумными существами».

Взгляды Локка были продолжены в XVIII в. в Англии Д. Толандом и Д. Пристли; его идеи оказали определенное влияние на французских материалистов XVIII в. Английский философский сенсуализм оказал заметное воздействие на естествознание.

В XVII в. Нидерланды завоевали независимость от феодальной абсолютистской Испании. Они стали наиболее развитым государством в Европе: там процветало мануфактурное производство и торговля. Заинтересованная в развитии торговли и промышленности республиканская

партия (противостоящая монархической Оранской) активно содействовала развитию научного познания. Она же проводила политику веротерпимости.

В экономической жизни Нидерландов значительную роль играла еврейская община; ее руководящая группа, переехавшая из Португалии со значительными капиталами, энергично занималась торговой и финансовой деятельностью.

Бенедикт (Барух) Спиноза (1632-1677) родился в семье зажиточного купца. Тот отправил своего сына в религиозное училище. Юный Барух проявил большие способности. Но училище он не закончил; отец забрал его из училища, чтобы сын помогал ему вести дела. После смерти отца Спиноза стал во главе его дела и вел его вполне успешно. Но его интересы лежали в другой области: в научном философском образовании. Спиноза завязал научные и дружеские связи вне еврейской общины, особенно в кругу лиц, оппозиционно настроенных по отношению к господствующей в Нидерландах кальвинистской церкви.

Спиноза отказывается от купеческой деятельности, отдаляется от общины. Руководители общины предупреждают его, пытаются подкупить значительной суммой, лишь бы он посещал синагогу, затем подсылают к нему убийцу. И наконец, 27 июля 1656 г. в переполненной синагоге раввины провозгласили «великое отлучение» (херем). Спасаясь от преследований, Спиноза вынужден уехать из Амстердама в деревню. Ему материально помогали друзья, сам он зарабатывал шлифовкой линз. Впоследствии он переехал в Рейнсбург, а затем в Ворбург (близ Гааги В 1663 г. была опубликована работа «Основы философии Декарта» - единственная книга, вышедшая при жизни автора под его именем. В 1670 г. был анонимно опубликован «Богословско-политический трактат». Ревнителю религии и фанатики резко критиковали это сочинение, рассматривая его как подрыв религии. Авторство было раскрыто, книга запрещена. В 1675 г. Спиноза закончил «Этику» - свой главный труд. Опубликовать ее он не смог. Умер Спиноза 21 февраля 1677 от болезни легких.

Продолжение рационализма. Спиноза продолжает рационалистическую линию в философии Нового времени. В отличие от Декарта, Спиноза отрицает существование врожденных идей, признавая у человека наличие врожденной способности приобретать знания.

Человеческое исследование мира начинается с чувственного, ограниченного, а потому и неясного представления вещей. Чувственное познание обычно ведет субъективным ассоциациям и к неотчетливым и односторонним идеям, «униве салиям». К числу «плохих» Спиноза относит понятия цвета, запаха, вкуса, теплоты, холода, пустоты, красоты, безобразия, добра и зла, порядка и хаоса, Бога как личности и т. д. Все это - субъективные порождения, результаты превращения ощущений в свойства.

Чувственные идеи - результат контактов человеческого тела с окружающими предметами; они заключают в себе не только природу внешних тел, но и природу самого человеческого тела. Именно это вносит в чувственные идеи «смутность». Кроме того, связь образов, получаемых на основе чувственного познания, более или менее случайна. В этой связи в «Этике» Спиноза говорит, что большинство философских разногласий возникает «или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают другие».

Второй уровень познания - рациональное познание. Рационально-разумное и прежде всего математико-геометрическое знание лишено, согласно Спинозе, каких-либо элементов субъективизма (в отличие от чувственного знания). Если деятельность представления, первого рода познания, подчиняется случайным ассоциациям, то деятельность разума совершается согласно строгим законам логического следования. Рациональное познание позволяет дать более глубокое знание о вещах, об их внутреннем, ненаглядном содержании. «Вещь тогда постигается, когда она усваивается помимо слов и образов», ибо «невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств».

Но ориентация на логический вывод, дедуктивные цепи предполагает признание некоторых исходных положений в качестве истин. Спиноза говорит об интуиции как о познании третьего рода. Интуиция дает нам эти исходные положения. Основным положением, которое лежит в



и

от

основе всего рационального познания, является идея субстанции. Интуитивное знание дает возможность познания сущности вещей.

Соотношение различных способов познания Спиноза иллюстрирует следующим примером. Мы не в состоянии с первого раза, сразу понять весь миропорядок. Если бы мы сразу постигали смысл и содержание книги, то нам не нужно было бы усердно читать ее. Но духу приходится так же обращаться о миром, как ребенку с букварем: сперва он должен складывать из букв слова и читать, затем он научается понимать смысл предложений и наконец постигает смысл всей книги. Мир есть книга, которую читает человеческий дух; отдельные вещи подобны буквам, их связь подобна предложениям, субстанция подобна смыслу всей книги. Чувственное познание видит буквы, интеллект читает, интуитивное познание постигает целое.

Спиноза считает дедуктивный метод, который используется в математике, единственно правильным путем, ведущим к истинному познанию. Неслучайна его тяга к построению философии в «геометрической» форме. Система должна начинаться с положений, которые обосновывают все остальные, сами не нуждаясь в обосновании, причем истинность таких интуитивных положений принимается другими людьми, когда они выражены в точных определениях.

Субстанция, атрибуты, модусы. Если мировой порядок понимать по аналогии с системой математических истин, то порядок вещей должен мыслиться как система следствий: каждая вещь есть необходимое следствие другой, и эта цепь следствий сводится к первой причине. Такой первой причиной является **субстанция**, которая самостоятельна, ни от чего не зависит, представляет собою *causa sui*, т. е. причину самой себя. Если Декарт начинал с мышления субъекта, то Спиноза - с субстанции. По его мнению, субстанция ни от чего не зависит. Вне субстанции нет ничего, и она содержит в самой себе все то, что существует. Иное ее название - Бог. «Под Богом я разумею абсолютно бесконечное существо, или субстанцию».

Спиноза неоднократно подчеркивал, что принцип тождества Бога и субстанции (природы) - основное положение его философии. Но эта позиция шла против официальной религиозной идеологии. Дело в том, что для томизма внеприродный Бог, единственный источник всего существующего, существует вне всяких субстанций. Утверждая, что «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне», Спиноза идет против креационизма.

Субстанция бесконечна в пространственном и временном отношении. Отдельным же вещам присуща некоторая длительность и протяженность. Субстанция стоит за пределами единичных длительностей и протяженностей. Вечность субстанции Спинозой понимается как ее неизменность, ее бесконечная реальность, в силу которой она не возникает и не уничтожается. В субстанции слились воедино прошлое, настоящее и будущее; прошлое не исчезает для настоящего, будущее предсуществует как то, что неизбежно произойдет в свое время.

По Спинозе, субстанция единственна. Если бы существовало много субстанций, то они в каком-нибудь отношении отличались бы друг от друга, следовательно но, каждой субстанции было бы присуще небытие, недостаток или граница, которая уничтожает ее бесконечность, а тем самым и ее саму. Поэтому существует лишь одна субстанция.

Субстанция не только единственна, но и едина. «Природа везде и всегда остается одной и той же; ее сила и могущество действия, то есть законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же». «Вся природа составляет один индивидуум, части которой, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом».

Природа субстанции выражается в ее **атрибутах** - существенных и всеобщих свойствах. Субстанция обладает бесконечно многими атрибутами, но Спиноза считает, что нам известны только два - протяжение и мышление. Если у Декарта мышление и протяженность рассматриваются как две разные субстанции, у Спинозы - это два атрибута одной и той же субстанции.

Спиноза понимает субстанцию как внутреннюю причину всех вещей, протяжение и мышление - как своеобразные действующие первичные силы. Как самостоятельные атрибуты они независимы друг от друга, но как атрибуты одной и той же субстанции они действуют соединенно: протяженность никогда не действует без мышления, мышление - без протяженности. Отсюда

следует вывод, что там, где есть душа, есть и тело; нет мышления, которое отдельно от материальной природы составляло бы мир идей или царство душ.

Хотя протяженность и мышление действуют независимо друг от друга, но, являясь атрибутами одной и той же субстанции, они порождают один и тот же порядок, одну и ту же связь. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Это положение является фундаментальным в концепции Спинозы.

К понятиям субстанции и атрибутов им присоединяется понятие модуса. Субстанция как причина самой себя первична, необусловлена, бесконечна. Понятию субстанции противостоит понятие **модуса**: модус - это то, что обусловлено, ограничено другим, конечно. Каждое конечное свойство есть определенное и ограниченное выражение бесконечного, поэтому модусы суть частные, конечные формы атрибутов. Для атрибута протяжения отдельный модус - то или иное конкретное протяжение, для атрибута мышления - та или иная отдельная мысль, идея или разум отдельного человека.

Все тела отличаются, как модусы протяженности в отношении движения и покоя, в большей или меньшей скорости движения. Но движение и покой каждого тела определены извне. Поэтому все явления в телесном мире возникают на основе закона механической причинности. Движение и покой, смена одного другим не позволяют никакой вещи находиться все время в одном и том же состоянии. Поэтому движение - бесконечный модус. Аналогичным образом атрибут мышления имеет бесконечный модус как совокупность всех идей, которые могут оказаться в умах людей.

Мир единичных вещей - совокупность модусов. Единичные вещи зависят друг от друга; они существуют в реальном времени, длительности; к миру единичных вещей применимы мера и число. Вещи, «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены».

Случайность и необходимость. Необходимость и свобода. Так как все определяется субстанцией, то «в природе вещей нет ничего случайного» и случайную «какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания». Случайности нет, и есть только необходимость, совпадающая с каузальной детерминацией. Всякая причинно-следственная связь абсолютно необходима. Все будущее однозначно детерминировано своим прошлым состоянием.

Спиноза выступает против телеологии. «Люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели». Но это совершенно извращает понимание природы. Причинность исключает целеполагание. Вещи «все детерминируются внешними причинами к существованию и действию тем или иным определенным образом». Причинность исключает из природы чудо. «Чудо, будет ли против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд».

Процесс причинения, причинные цепи - необходимость. «Если бы люди ясно познали весь порядок природы, они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика». И Спиноза неоднократно повторяет мысль о том, что «все возможное и случайное - **лишь недостатки нашего разума**».

В основе этики Спинозы лежит его концепция соотношения необходимости и свободы. Он определяет свободу как то, что «существует в силу простой необходимости своей природы и определяется к действию самим собою», в отличие от необходимости как того, что «вынуждено» чем-то иным. Субстанция свободна в смысле внутреннего характера ее детерминации, т. е. в отсутствии всякого внешнего принуждения. У модусов свобода отсутствует, так как есть принуждение их извне. Это высказывание справедливо и в отношении человека. Человек - это «духовный автомат».

Человек - частичка природы и полностью подчиняется действию ее законов. Чувствуя себя «свободным» в своих мнениях, решениях и действиях, он в действительности глубоко заблуждается и подобен камню, который, если бы мог рассуждать, воображал бы, падая с горы, что он падает «свободно».

Человек, как и все в природе, стремится поддерживать свое существование. Это стремление выражается в аффектах-страстях (влечение, желание, удовольствие и неудовольствие). Аффекты могут сочетаться различными способами. Человек, который не поднялся выше уровня чувственного познания, думает, что он свободно выбирает свои страсти. На самом же деле это не так. «Мы

различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе». Когда человек подчиняется своим страстям, бессилён перед ними, он находится в состоянии **рабства**.

Спиноза свободу противопоставляет не необходимости, а принуждению, т. е. насилию. Существует **свободная необходимость**. Человек может принять, осмыслить, истолковать внешнюю детерминацию как свое собственное добровольное решение. Когда человек не принуждается силой извне, он свободен, но в его поступках присутствует необходимость. «Стремление жить, любить и т. п. не вынуждено у него силой и, однако, оно необходимо».

Свободная необходимость в человеке основывается на интуитивно-рациональном познании. На уровне чувственного познания человек не усматривает необходимости, скрывающейся за всеми его действиями. Он даже уверен, что у него есть свобода воли. На самом же деле на этом уровне проявляется чисто внешняя, природная детерминация. Рациональное познание позволяет осознать необходимость и свое место в ней.

Развитие разума создает возможность управлять своими аффектами. «Дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу..., и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного». Спиноза говорит, что это господство над собой - свобода. Свободный человек преобразует свои страсти, подчиняя их руководству разума. Степень морального совершенства поэтому пропорциональна тому, насколько человек руководствуется в своих поступках разумом.

Человек - эгоистический индивид; это вытекает из свойственного всем вещам стремления к самосохранению. Так как каждый в силу своей природы действует эгоистично, то он будет стараться как можно более расширить свою силу и свое право и тем ограничить других людей. Поэтому люди от природы враждебны друг другу и их первоначальное состояние заключается в борьбе всех против всех.

В «естественном» состоянии, когда человек определяется к действиям почти исключительно страстями, нет морали. Но это состояние не может удержаться, ибо, говорит Спиноза, естественное право стремится к самосохранению личностей, борьба же, наоборот, к их взаимному уничтожению. Желать другому человеку зла неразумно, так как это в конце концов приносит вред нам самим.

От естественного состояния люди перешли в гражданское. «Гражданское состояние устанавливается по естественному ходу вещей для устранения общего страха и во избежание общих бед».

Человеческая жизнь прочна, когда эгоистические силы соединяются в общее право. В обществе борьба естественных сил людей согласована и заложено основание порядка. В обществе естественное право перешло в государственное право. Действуя совместно, люди становятся сильнее и обеспечивают свою жизнь и существование более надежно, чем тогда, когда борются с невзгодами порознь и ищут ущерба друг для друга. «Для человека нет ничего полезнее человека». Социальный образ жизни для человека - наилучший.

Спиноза считает, что достижение свободы невозможно для изолированного человека: «Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинует только самому себе». Переход в гражданское состояние Спиноза связывал с разделением труда между людьми и силу разнообразия их потребностей и различия их способностей.

Моральный идеал Спинозы - общество, в котором люди искали бы «собственной пользы» только «по руководству разума» и в силу этого были бы «справедливы, верны и честны». В обществе вместо принципа: «Человек человеку волк» должен действовать принцип: «Человек человеку бог». Однако реальность далека от идеала. Спиноза замечает, что «пороки будут, доколе будут люди».

Порядок в государстве зависит от умелого управления аффектами граждан. Государство не в состоянии сделать из людей иные существа, чем они суть от природы. Люди остаются столь же эгоистичными и враждебно настроенными по отношению друг к другу, но страх перед наказаниями за нарушения установленных правительством законов заставляет их отказаться от взаимного насилия. Мудрость политики проявляется в сочетании человеческих страстей таким образом,

чтобы общее благо преобладало над частным, чтобы граждане даже против их воли руководствовались бы разумом.

Спиноза считает, что в государстве вполне достижимо разумное сочетание общественных и узколичных интересов. Государство обязано обеспечить своим гражданам наилучшие условия для их дружной совместной жизни и в то же время для осуществления в этих рамках индивидуальной свободы. Юридическая сила государственных законов ограничивается лишь областью внешних действий. Чувства, наука, вера, философия - эти проявления человеческого духа не относятся к сфере легальных действий и поэтому не входят в область государственного права. Спиноза отдает предпочтение демократической форме правления.

Спиноза не обошел вниманием проблему соотношения веры и разума, теологии и философии. Он резко разделяет сферу теологии и философии. Цель философии - только истина, а религии - только «повиновение и благочестие».

Спиноза отрицает наличие в Библии неких глубочайших тайн. Он выявляет в Писании множество противоречий, несообразностей, повторений, пропусков и разночтений. Спиноза предпринимает попытку раскрыть историю создания Священного писания (Ветхого завета), доказывая, что оно написано многими людьми в течение длительного времени.

Спиноза указывает на страх как на причину религии. Только на невежестве масс, на страхе перед непознанными силами покоится авторитет религии и духовенства. Спиноза разоблачает приемы и средства, которыми церковь пользуется для одурманивания масс (в частности, «чудеса»). Он говорит о политических функциях религии. «Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека». Спиноза не испытывает большого оптимизма относительно будущего. «Избавить толпу от суеверий так же невозможно, как и от страха». Библия излишня для «свободного человека», руководствующегося только разумом, но необходима для большинства людей, для «толпы», которая живет лишь страстями. В заключение отметим, что Спиноза требовал отделения церкви от государства.

Одним из главных представителей рационализма является **Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716)**. Лейбниц был сыном профессора морали Лейпцигского университета. Уже в школьные годы проявил самостоятельность и целеустремленность в учебе; увлекся логикой. Будучи студентом Лейпцигского университета (1661-1666 гг.), Лейбниц продолжал заниматься логикой, изучал математику, юридические науки. Защитив «Диссертацию о комбинаторском искусстве», в 1666 г. стал магистром. В конце того же года защитил докторскую диссертацию «О запутанных судебных случаях». Перед Лейбницем открывалась возможность работы в университете. Но в 1668 г. он поступил на службу к майнцскому курфюрсту; работал над упорядочением законодательства и теории права. Лейбниц выступал за единство раздробленной Германии, в частности, за религиозное единство. В эти же годы он изучал механику, писал работы по проблемам движения.

В 1672-1676 гг. Лейбниц выполняет дипломатические поручения в Париже, дважды посещает Лондон. Знакомится с многими учеными и философами, интенсивно работает в области логики и математики. Изобретает счетную машину, которая могла складывать, вычитать, умножать, делить, возводить в степень и извлекать корни. В 1675 г. создает дифференциальное и интегральное исчисления. Хотя к аналогичным результатам независимо (и даже немного раньше) пришел Ньютон, Лейбниц раньше (в 1684 г.) опубликовал свои исследования. В это же время Лейбниц побывал в Нидерландах, где, познакомившись с открытиями Левенгука, заинтересовался биологией. Был знаком со Спинозой.

Мы безусловно заключаем, что не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию.
Б. Спиноза



Лейбниц был не только ученым и государственным деятелем, но и создателем оригинальной философской системы. Он говорит, что «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические». Метафизика - наиболее глубокий вид знания. «Люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и ободряются мыслью, что понимают то, что научились произносить». От метафизики не может освободиться ни один человек.

Но Лейбниц считает неудовлетворительными многие положения метафизических учений прошлого и современности. Метафизика должна быть перестроена в соответствии с открытиями в области науки и истинными методологическими познавательными принципами. Лейбница не удовлетворяет разделение природы вещей на дух и тело, которое так или иначе проводилось в философии Декарта и Спинозы. Его не удовлетворяет также противопоставление действующих причин конечным (целевым). В учении физики о силе Лейбниц видит необходимое указание для создания новой метафизической концепции.

Принципы построения философской системы. Лейбниц сформулировал несколько принципов, используемых для построения философской системы. При этом нужно учесть, что для него как рационалиста связи и отношения мира по своей структуре тождественны логическим связям.

◆ Принцип всеобщих различий. «Решительно нигде не бывает совершенного сходства. Это одно из новых и важнейших моих положений». Мир представляет собою совокупность различных между собою вещей. «Если же мы имеем две вещи, которые абсолютно тождественны, то они представляют собою одну и ту же вещь». «Полагать две вещи неразличимыми - означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами».

◆ Принцип непрерывности. «Вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами». «Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления между Богом и ничто». Лейбниц считает, что ряд вещей не ограничен с обеих сторон. Так, никакая вещь не может быть нулем; сколь бы малой ни была одна из них, всегда может быть указана еще более малая и простая. В этой связи Лейбниц утверждает, что природа никогда не делает скачков.

◆ Вместе с принципом непрерывности Лейбниц утверждает принцип дискретности. Вся действительность складывается из малых скачков, состоит из монад. Монады - своего рода духовные атомы, они неделимы и бесконечно малы, обладают неисчерпаемым содержанием и активностью.

◆ Лейбниц считает, что наш мир содержит в себе все возможное, все возможные в нем вещи, движения и свойства и в этом смысле совершенен. Лейбниц понимает возможное как логически непротиворечивое. Все вещи стремятся перейти из возможного в действительное состояние, как в более совершенное.

◆ Принцип всеобщей связи утверждает, что в явлениях существует всеобщая связь как физическое взаимодействие. А в сущности вещей взаимосвязь выступает в виде «предустановленной гармонии».

◆ Принцип максимума и минимума. Минимум сущности порождает максимум существования. «Природа щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах». Все в мире приходит к максимальным результатам при помощи минимума средств. Так, капля воды шарообразна, т. е. при минимальной поверхности содержит максимальное количество жидкости.

Монадология. В основе мира лежит субстанция, которая понимается как множество монад. Монада - это некоторое духовное образование. «Бог сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы... после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях». Бог творит не только монады, но и материю; материя является внешней оболочкой монад. Если принципом материи является сопротивление, непроницаемость, механическое движение, то принципом монады является активность, энтелехия. В каждой вещи есть материя и духовная субстанция (монада), между ними существует согласование, и это согласование изначально коренится в монаде.

Субстанции (монады) индивидуальны и неповторимы. Они просты. Монады непротяженны и потому представляют собой как бы «ничто», но в то же время они полны содержания и неисчерпаемы, т. е. содержательны, и представляют собой «нечто». Монады - «живые нули». Каждая монада есть постоянный исток перемен. «Я утверждаю, как непреложную истину, что все вещи подвержены изменению, а стало быть, и монады, и что в каждой монаде это изменение совершается непрерывно; отсюда следует, что естественные изменения монады вытекают из внутреннего принципа, так как внешнее воздействие на природу монады невозможно». «Каждая монада заключает в своей природе закон сплошной последовательности в ее действиях, она заключает в себе свое прошлое и свое будущее». На каждой ступени развития трансформировано все прошлое, преформировано все будущее, и само настоящее монады есть продукт ее прошлого и прародитель ее будущего.

В силу динамичности монад каждое тело всегда движется, даже в состоянии покоя. Покой и движение - не противоположности, а степени различия. Покой - бесконечно малое движение. Все противоположности природы исчезают в непрерывном изменении; последнее включает понятие бесконечно малого как свой элемент. В процессе изменения переход от одного к другому осуществляется непрерывно.

Существуют три основные разновидности монад. Низшие в ряду монад - «голые». Они составляют неорганическую природу. Они и не живые, и не мертвые; эти монады «спят без сновидений». Из этих монад состоят камни, земля и т.п. Но «вся природа полна жизни, и сон также является ее разновидностью». Второй класс монад - такие монады, которые обладают ощущениями и созерцанием. Из них состоят животные. Третий класс - души людей. Это - активные сознания, обладающие памятью, способностью к рассуждениям, самосознанию.

Каждая монада **замкнута**, обособлена. «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти». Каждая монада действует совершенно самостоятельно, без всякого воздействия со стороны остальных. Но монада есть «живое и вечное зеркало Вселенной». Каждая монада как бы **отражает** всю бесконечно сложную природу. Монада, говорит Лейбниц, есть микрокосм, заключающий в своем представлении макрокосм.

Все монады сходны в том, что в каждой из них есть представление о целом. Однако среди них не существует полного равенства. Все монады представляют один и тот же мир, но каждая - с другой точки зрения: «Как один и тот же город, рассматриваемый с разных сторон, является каждый раз совершенно иным и как бы перспективно умноженным, так бесчисленное множество монад может породить иллюзию, что существует столько же различных миров, которые, однако, суть только перспективы одного-едиственного мира с различных точек зрения каждой монады».

Монады при их безграничном качественном разнообразии составляют некоторую систему. Развитие монад идет от низшего к высшему. И здесь нет ни исходно низшего, ни конечного высшего. Развитие монад - это не превращение одних монад в другие; каждая монада развивается отдельно. Могут быть и попятные движения, «инволюция» монад, временное возвращение на более низкий уровень духовной жизни.

Развитие монад устремлено в бесконечность. Сама же бесконечность как некоторый «предел» саморазвития, совершенствования и самопознания монад отождествляется Лейбницем с понятием Бога. Но здесь Лейбниц сталкивается с определенной трудностью. Бог, как самая высшая монада, обладает наиболее ясным самосознанием, мышлением, полнотой знаний и сил. Бог бестелесен, он «всцело свободен от тела». Но Лейбниц сам считает, что не бывает монад без их телесных обнаружений. Кроме того, Бог должен быть беспредельным и ничем не ограниченным, но в то же время в качестве монады он является некой «метафизической точкой».

Вообще говоря, Бог в концепции Лейбница проявляется в трех аспектах. Он «достаточное основание» существования всех монад, он основа всеобщей оживленности и одухотворенности природы, и он некий верхний предел развития монад, равный бесконечности. Основная роль Бога в представлении Лейбница - в объединении и гармонизации деятельности монад. Существует **мировая гармония**. Основание мировой гармонии в том, что каждая монада занимает определенное место в миропорядке. Гармония эта **предустановлена**, она - акт Божественной воли. Признание великой мировой гармонии приводит к выводу о разумном устройстве мира. «В природе нет ничего бесполезного, и все путаное должно развернуться». Следствием предустанов-

ленной гармонии явился вывод о том, что наш мир - наиболее гармоничный, наилучший среди всех возможных миров. И наш мир постепенно развивается и продолжает совершенствоваться.

Божественная мудрость проявилась в согласованности действия монад и в согласованности физического с духовным (причем физическое подчиняется духовному). «Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а, как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда».

В восходящем ряду вещей человек означает точку, в которой из естественного мира порождается мир моральный. Человеческое тело составлено из монад, среди которых есть одна

господствующая монада, представляющая то, что называется душой человека. Эта монада господствует и в смысле обладания наиболее ясными восприятиями, и в том смысле, что изменения в человеческом теле вызваны господствующей монадой.

Развитие монад есть саморазвертывание заложенного в них знания. Поэтому Лейбниц выступает как защитник концепции врожденных идей. Используя образное сравнение, он пишет, что душа - словно белый мрамор, в котором скрываются прожилки и неоднородности, и для того, чтобы их выявить, необходимы усилия резчика по камню. Формы человеческого познания и сознания независимы от внешнего мира, они врождены. «Идеи истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям». Врожденные идеи находятся в интеллекте в зародышевом состоянии и лишь постепенно развиваются до полного осознания. Люди ими «пользуются, не отдавая себе в этом отчета», инстинктивно. Врождены привычки, «природная логика», т. е. законы мышления, способности и естественные склонности. Внешнее воздействие на душу - это «повод» для выявления изначальных потенций разума, тех потенций изначального знания, которое заложено в монаде.

Человеческая душа представляет всегда. Но мы не всегда представляем сознательно. В области нашего духа есть бессознательные представления. Бессознательное представление действует все время, даже когда не действует сознательное. В душе осуществляется постепенный переход от сферы бессознательного к сфере ясного сознания (через состояние темного сознания).

Рациональные и эмпирические истины. Лейбниц, как рационалист, считает, что главное в познании - достижение достоверных, всеобщих и необходимых истин. Не отвергая значения опыта, рационалисты отводят ему второстепенную роль.

Все наши знания, по Лейбницу, состоят либо из рациональных, либо из эмпирических истин. Первичные рациональные истины интуитивны. Так, принцип «Целое больше части» интуитивно ясен. Этот принцип нельзя вывести индуктивно, опытным путем; если бы мы захотели это сделать, то прежде чем сравнивать по величине часть и целое, мы должны были бы уже в уме различать большее и меньшее, а это знание дано нам интуитивно. Истины разума всеобщие и необходимы. Они основываются на логических законах тождества и противоречия. Закон тождества гласит: каждая вещь равна только сама себе. Закон противоречия утверждает: ни одна вещь не может противоречить себе; A равно A , и невозможно, чтобы A было вместе с тем не- A .

Истины разума не всегда выражают то, что действительно существует. Они позволяют мыслить то, что возможно, непротиворечиво; противоположность истинам разума логически недопустима.

Кроме истин разума существуют истины факта, эмпирические истины. Истины факта - случайные истины, они могут быть или не быть. Всегда возможно мыслить противоположное любому факту опыта. Истины факта случайны в том смысле, что не вытекают из самого определения предмета, а нуждаются в особом обосновании. Так, свойство инерции тела не может быть выведено из понятия протяженного тела. Но истины факта можно научно осмыслить на основе закона достаточного основания. Согласно этому закону, все существующее и происходящее существует и происходит на основании чего-нибудь.

В теоретическом отношении истины разума выше истин факта. Вообще говоря, существуют три критерия истинности: непротиворечивость идеи, соответствие опыту, выводимость из идей, истинность которых уже установлена. Главный критерий истинности идей, по Лейбницу,

«Лучший из миров» не означает, что в нем все доброе, приятное и т. п. Такой мир был бы однообразным, сплошные удовольствия быстро бы утомили и пресытили людей.

Г. Лейбниц

состоит в их логической непротиворечивости (возможности), что проявляется с очевидностью только в интуитивном познании, когда видна простота понятия или совместимость его признаков.

Лейбниц различает сущность и существование. Сущность (или возможность) постигается в отчетливых понятиях разума, существование (или действительность) - в отчетливых чувственных восприятиях.

Проблема теодицеи. Лейбниц говорил, что наш мир - наилучший из всех логически возможных миров. В нем существует максимальное количество вещей при минимальном числе управляющих им законов. «Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин». Но раз наш мир - наилучший из возможных миров, как же быть со злом в мире? И Лейбниц обращается к главной проблеме - проблеме **теодицеи** («богооправдания»); он ставит перед собой задачу снять с Бога ответственность за зло в подчиненном ему мире и показать, что между наличием этого зла в мире и всеблаготворительностью природы Бога нет никакого противоречия.

Люди видят зло и сетуют на Бога. Эти люди заблуждаются в том смысле, что они «обыкновенно думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его». Целое совершенно, а отдельные элементы, рассмотренные вне целого, могут выглядеть несовершенными. Зло является необходимым компонентом мировой гармонии. «Наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо. Это в некотором роде беспорядки в частностях, которые, однако, удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной».

Лейбниц использует также идею контрастности: «Без полустраданий не было бы вовсе удовольствия», «Кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их». Значит, зло - необходимая ступень к добру, значит, что зло как такового в мире по сути дела и не существует.

Лейбниц признает свободу воли, ибо без нее мир был бы несовершенным. Свобода воли людей предопределена, поскольку монадам предуказана активность. Если воля есть врожденное, присущее душе стремление, то вопрос может заключаться лишь в том, чего мы хотим, а не в том, хотим ли мы вообще. Мы хотим или стремимся всегда. Как нет пустого пространства, так нет перерыва в воле. Моральная пустота так же невозможна, как и всякая другая. Правда, мы не всегда отчетливо представляем себе предмет наших стремлений.

Всякое человеческое стремление определяется мотивами. Не может быть немотивированной воли. Целесообразная деятельность человеческого духа проявляется именно в выборе мотива и поступка, который необходим в данных обстоятельствах и для данной личности. Лейбниц связывает свободу воли и разум. Свобода - реализуемая нами возможность следовать указаниям разума. «Разумение без свободы было бы бесполезно, а свобода без разумения не имела бы никакого значения».

Разум направляет нас на путь активной деятельности, стремления к лучшему. К счастью приходят те, кто достигает совершенного, оптимального состояния. А для этого нужно достоверно знать свою собственную природу и природу вещей. Лейбниц считает, что у человека есть «моральная» необходимость, индивидуальное «стремление к лучшему», к самосовершенствованию. Мы хотим быть счастливыми, поэтому стремление к блаженству является высшим инстинктом и основным стремлением человеческой природы.

Но, скептически рассуждает далее Лейбниц, как бы человек ни трудился над собой, он все же не может достичь абсолютного счастья, хотя к этому должно было бы, казалось, привести совершенство мира. Лейбниц указывает на реальную ситуацию, когда жизнь самых хороших, морально безупречных людей переполнена страданиями и несчастьями, а рядом процветают и наслаждаются жизнью люди скверные, безнравственные. Неслучайно люди обращаются к религии с ее идеей компенсации за праведную жизнь в потусторонней мире.

Философия Лейбница легла в основу обширной, детально разработанной метафизической системы Х. Вольфа. Лейбницеанско-вольфовская школа господствовала в Германии вплоть до Канта, идеи Лейбница привлекали к себе внимание и в других странах.

Вопросы для повторения

1. Как оценивал Ф. Бэкон состояние науки и ее перспективы?

2. О каких «идолах» говорит Ф. Бэкон?
3. В чем заключается концепция «естественной морали»?
4. Как Гоббс понимал процесс познания, оценивал анализ и синтез в исследовании?
5. Какие свойства, по Гоббсу, необходимо присущи телам?
6. Что понимает Гоббс под естественным и государственным состояниями общества?
7. Как относился Локк к концепции врожденных идей?
8. Что такое «первичные» и «вторичные» качества у Локка?
9. Какими путями, считает Локк, образуются сложные идеи?
10. Какие идеи в педагогике высказал Локк?
11. О каких уровнях познания говорил Спиноза?
12. Что такое субстанция, атрибуты и модусы у Спинозы?
13. Как трактовал Спиноза соотношение свободы и необходимости?
14. В чем Спиноза видел причины религии и как он относился к религии и церкви?
15. Какие принципы Лейбниц положил в основу своей философской системы?
16. Что такое монады?
17. Что понимал Лейбниц под рациональными и эмпирическими истинами?
18. В чем заключается проблема теодицеи, как ее решал Лейбниц?

Глава 7. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. XVIII ВЕК

Беркли. Критика понятия материи. Принцип «esse-percipi». Скептицизм Юма относительно материальной и духовной субстанции. Восприятия и их связи. Проблема причинности. Отношение к религии. Задачи этики и эстетики. Прелественники движения Просвещения. Общие черты французского Просвещения. Философская позиция Вольтера. Проблемы человека. Антиклерикализм. Философия истории Монтескье. Географический детерминизм. Руссо о проблеме неравенства. Концепция государства. Педагогические воззрения Руссо. Французский материализм. Учения о материи, движении, пространстве, времени, причинности. Материалистическая концепция человека. Теория отражения. Этика. Социально-политические концепции. Атеизм.

После окончания английской буржуазной революции XVII в. в философской мысли Англии наметился отказ от материализма в духе Локка и переход к идеалистическим учениям. Открыто враждебно против материализма и атеизма выступил Джордж Беркли.

Джордж Беркли (1685-1753) родился в многодетной семье мелкопоместного дворянина около г. Келкени на юге Ирландии. На пятнадцатом году жизни поступил в колледж Св. Троицы Дублинского клерикального университета (*Trinity Colledge*). Занимался математикой, древними и новыми иностранными языками, организовал философский кружок. Изучал произведения Декарта, Бэкона, Мальбранша, Гоббса, Локка. В 1709 г. был возведен в сан дьякона англиканской церкви. Был преподавателем богословия и греческого и еврейского языков. В 1710 г. Беркли публикует свое главное философское сочинение «Трактат о принципах человеческого знания». С 1713 по 1734 г. в качестве домашнего священника и секретаря одного дипломата совершил ряд путешествий по Европе. Несколько лет прожил в Америке с миссионерскими целями (1728-1731). В 1734 г. возведен в епископский сан и назначен епископом в Клойне (Ирландия).



Философские взгляды Беркли представляют собой начальную форму субъективного идеализма Нового времени. Поставив перед собой задачу бороться с материалистами и атеистами, Беркли направляет свои усилия на критику понятия, материи, которое является краеугольным камнем материализма, после чего «все здание неминуемо развалится».

Критика понятия материи. Беркли исходит из концепции Локка о первичных и вторичных качествах вещей, но при этом интерпретирует идеи Локка в том смысле, что вторичные качества исключительно субъективны, что у них нет никаких объективных внешних причин, что они всего лишь иллюзии в сознании человека. Так, например, чрезмерное тепло является

страданием, а страдание должно существовать только в воспринимающем разуме. Поэтому теплота, как и холод, - явление психическое. Это утверждение Беркли подкрепляет получившим известность и неоднократно обсуждавшимся позднее аргументом. Если опустить одну руку в холодную воду, а другую - в горячую, а затем обе руки поместить в теплую, то одна рука почувствует холод, а другая - тепло. Но вода не может быть одновременно горячей и холодной. Значит, теплота и холод - субъективные переживания.

Затем Беркли пытается доказать субъективность первичных качеств. Возражая Локку, считавшему, что идеи первичных качеств материальных объектов есть их точные копии, Беркли утверждает, что идея не может походить ни на что, кроме идеи. «На что может идея походить, кроме как на другую идею; мы не можем сравнить ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет на цвет».

Беркли усиленно подчеркивает относительность воспринимаемых качеств - протяжения, формы, скорости, движения вещей. Так, зрение не дает нам непосредственно правильного представления о величине предметов и расстоянии между ними. В зависимости от расстояния один и тот же предмет кажется нам то большим, то малым.

Все, что мы знаем о материальных предметах, говорит Беркли, сводится к ощущениям величины, формы, твердости, цвета, запаха, вкуса и т. д. Ничего другого за понятием предмета не скрывается. Следовательно, то, что мы называем вещью, есть не что иное, как совокупность наших восприятий. Приведем характерное рассуждение Беркли. «Я вижу эту вишню, я осязаю ее, я пробую ее, и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать, следовательно, она реальна. Устрани ощущения мягкости, влажности, красоты, терпкости, и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или представлений, воспринимаемых разными чувствами; эти представления объединяются в одну вещь (или имеют одно данное имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого».

«**Esse est percipi**». Беркли приходит к фундаментальной идее субъективного идеализма: «В действительности предмет и ощущение суть одно и то же и потому не могут быть отвлечены друг от друга». Он отождествляет свойства внешних предметов с ощущениями этих свойств. Отсюда следует знаменитая формула: «*Esse est percipi*» («Существовать - быть воспринимаемым»). Беркли при этом утверждает, что его философская позиция освобождает людей от двоения действительности на объективный и субъективный миры.

Далее Беркли обращается к понятию материи. Он рассуждает следующим образом. В распространенном понимании материи она мыслится как общее в вещах и как основа, «подпорка» вещей. Но, говорит Беркли, «общая идея сущего представляется мне наиболее абстрактной и непонятной из всех идей». Нет отчетливого смысла и в понятии материальной субстанции («подпорки»). «Впрочем, для чего нам трудиться рассуждать по поводу этого материального субстрата или носителя формы движения и других ощущаемых качеств? Разве он не предполагает, что они имеют существование вне духа? И разве это не есть прямое противоречие, нечто совершенно немислимое?»

Исходя из основного положения сенсуализма о том, что знание возникает из опыта, Беркли утверждает, что и в опыте мы имеем дело только с единичными вещами. Что же касается общих идей, то они суть лишь имена. Нельзя, говорит Беркли, представить себе треугольник, который не обладал бы определенным видом, т. е. не был бы ни остроугольным, ни прямоугольным и т. д. Нет треугольника вообще, есть только индивидуальные треугольники. В языке имеется много слов и выражений, лишенных ясного и точного смысла, которые затемняют истину. К ним относятся и понятия субстанции, материи. Как и другие абстрактные понятия, они лишены объективного смысла. Беркли неоднократно подчеркивает, что общие идеи не имеют реального содержания, что человек в своем сознании должен и может оперировать только единичностями.

Подводя итог своей критики понятия материи, Беркли пишет: «Если то, что вы разумеете под словом «материя», есть лишь неизвестный носитель неизвестных качеств, то безразлично, существует ли подобная вещь или нет, так как она ни коим образом не касается нас».

Беркли апеллирует к благочестивому чувству читателя. «Материя, раз она будет изгнана из природы, уносит с собой столько скептических и безбожных построений, такое невероятное

количество споров и запутанных вопросов, которые были бельмом в глазу для теологов и философов; материя причиняла столько бесплодного труда роду человеческому, что если бы даже те доводы, которые мы выдвинули против нее, были признаны недостаточно доказательными (что до меня, то я их считаю вполне очевидными), то все же я уверен, что все друзья истины, мира и религии имеют основание желать, чтобы эти доводы были признаны достаточными».

Итак материя не существует, но существуют единичные вещи как комбинации отдельных ощущений. При этом Беркли неоднократно говорит, что существование вещей заключается в их воспринимаемости, что «воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования». «Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих людей... Но что же представляет собой мир, в котором мы живем? Неужели одни только ощущения и ничего более? Это было бы по меньшей мере странно». Беркли говорит о существовании множества душ, переживающих свои ощущения. Душа - носитель идей. Но откуда берутся идеи, почему они изменяются? Отвечая на этот вопрос, Беркли пишет: «Я утверждаю так же как и вы (это обращение к материалистам. - В. И.), что раз на нас оказывает действие нечто извне, то мы должны допустить существование сил, находящихся вне (нас), сил, принадлежащих существу, отличному от нас. Но здесь мы расходимся по вопросу о том, какого рода это могущественное существо. Я утверждаю, что это дух, вы - что материя». А дух - это Бог. Итак, существуют души людей, существует Бог. Но как быть с чувственно воспринимаемыми вещами?

Если строго следовать принципу «*Esse - percipi*», могут возникнуть затруднения. Это прежде всего вопрос о единстве вещей. Если существование заключается в воспринимаемости, то получается, что когда мы в разное время воспринимаем какую-то вещь одним и тем же органом чувств или различными органами чувств и испытываем при этом разные ощущения, то вещи имеют совершенно различное существование. Весло, опущенное в воду, по-разному воспринимается зрением и осязанием. Зримое и радующее нас своим приятным теплом пламя сейчас и болезненно обжигавшее нас минуту назад, когда мы с закрытыми глазами поднесли слишком близко руку к тому же самому горящему очагу, - это разные предметы по существу. Муха, наблюдаемая невооруженным глазом, а затем в микроскоп, - это две разные мухи.

Если исходить из такого «расщепления вещей», то это приведет нас к полному хаосу и утрате ориентации, чего нужно избежать. Поэтому, говорит Беркли, люди соединяют различные комбинации ощущений, а затем обозначают эту связь словесным знаком («это весло», «этот огонь», «эта муха» и т. д.). «Люди комбинируют несколько представлений, которые получают либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке, и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь - в смысле сосуществования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь». Заметим, что Беркли вынужден говорить о «природной связи», что противоречит принципам его учения.

Далее возникает вопрос о непрерывности существования вещей. Существуют ли вещи, когда их не воспринимает человек? Вообще, если последовательно провести принцип «*esse est percipi*», то он приведет нас к солипсизму - существует только то, что я воспринимаю, и только тогда, когда я воспринимаю. Чтобы избежать солипсизма, Беркли говорит о «возможности восприятия» (*esse est posse percipi*). Вещь продолжает существовать и тогда, когда человеком она не воспринимается, а существует лишь возможность восприятия. «Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если бы я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его».

Далее Беркли ссылается на восприятия других людей как основание существования вещей. Но и это не последний шаг. Если люди не в состоянии что-либо воспринимать, оно может существовать в сознании Бога. «Акт сотворения заключается в том, что Бог желает, чтобы те вещи, которые были ранее известны только ему, стали восприниматься и другими духами». Обращаясь к Богу, Беркли оставляет позиции субъективного идеализма в пользу объективного.

Беркли говорит о том, что он признает «здоровый смысл». Он разрешает своим читателям говорить в повседневной жизни о вещах, которые существуют вне нас, и даже употреблять слово

«материя», но это лишь снисходительная уступка «мнениям толпы»; на самом деле нельзя забывать, что «материя» - это лишь слово, а «вещи» - это комбинации ощущений.

Дэвид Юм (1711 - 1776) родился в Эдинбурге, столице Шотландии, в семье небогатого дворянина, занимавшегося юридической практикой. Еще подростком заявил, что испытывает отвращение к любому занятию, кроме философии и литературы. Он все же был вынужден заниматься коммерцией, но неудачно. В 1734 г. уехал на три года во Францию. Здесь написал «Трактат о человеческой природе», который опубликовал в Лондоне в 1738 - 1740 гг. В первой его книге рассматривались вопросы теории познания, во второй - психология человеческих аффектов, в третьей - проблемы теории морали. Книга не привлекла внимания общественности. Попытки заняться преподавательской деятельностью не удались. В 1741-1742 гг. Юм опубликовал «Моральные и политические очерки (эссе)». Книга имела большой успех.



В середине 40-х гг. Юму из-за денежных затруднений пришлось стать компаньоном душевнобольного маркиза Анэндоле, затем - секретарем генерала Сен-Клера и сопровождать его в Канаду, Вену и Турин. В Италии он пишет «Исследование о человеческой природе»; работа издана в Англии в 1748 г., она не привлекла внимания. После возвращения в Шотландию Юм стал работать библиотекарем общества юристов. Пишет «Историю Англии» (всего в ней 6 томов). Первый том вызвал общее возмущение. Причиной этого была проводимая Юмом концепция: он хотел объективно воссоздать события английской революции XVII в. и причину ее видел в корыстных расчетах и низменных страстях духовенства. В последующих томах, принятых более благосклонно, Юм показывает себя как идеолог «новых тори», со свойственным им антидемокра-тизмом победившей буржуазии.

В 1763 г. окончилась война Англии и Франции из-за колоний. В 1763-1766 гг. Юм был на дипломатической работе в британском посольстве в Версале. В Париже он был окружен вниманием, прежде всего со стороны просветителей. Особенно большое впечатление произвела работа Юма «Естественная история религии». Но отношения с французскими мыслителями вскоре испортились, поскольку Юму не были созвучны идеи материализма. Последние годы жизни Юм провел на родине. После ухода в отставку он стал секретарем созданного в Эдинбурге Философского общества и занимался просветительской деятельностью.

Дэвид Юм, опуская богословские мотивы берклианской философии, развивает субъективный идеализм в духе агностицизма.

Исходный пункт в философии Юма - факт непосредственной данности нам ощущений и эмоциональных переживаний. Локк видел источник наших ощущений в реальном внешнем мире, Беркли - в духе или Боге; Юм отвергает оба эти варианта. Мы в принципе не можем решить вопрос об источнике ощущений. Наш разум оперирует лишь содержанием наших ощущений, а не тем, что их вызывает. «С помощью какого аргумента можем мы доказать, что перцепции (восприятия) духа должны быть вызываемы внешними объектами, совершенно отличными от этих перцепций, хотя и похожими на них (если только это возможно), а не могут быть порождены ни деятельностью самой души, ни внушением какого-либо невидимого и неведомого духа, ни какой-либо иной, еще более незнакомой нам причиной?»

Люди, в силу прирожденного инстинкта, готовы верить своим чувствам, верить существованию вещей. Однако, по мнению Юма, это инстинктивное убеждение не поддается рациональному обоснованию. И вообще, «природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов».

Юм соглашается с Беркли в критике понятия материи. Он говорит, что «невозможно доказать ни существование, ни несуществование материи». Но откуда возникают наши представления о материальной субстанции? Это связано с вопросом о причинах наших восприятий. Так, например, получая впечатление лампы, стоящей на столе, которую зажигают, я полагаю, что впечатление лампы определяется материальным объектом, называемым «лампа». И люди верят, что кроме мира чувственных восприятий существует мир вещей, материальная субстанция. Но,

говорит Юм, «что касается идеи субстанции, то я должен признать, что ее не доставляют уму никакие ощущения или чувства; мне всегда представлялось, что это лишь воображаемая точка соединения различных и изменчивых качеств».

Для Юма сомнительно существование как материальной, так и духовной субстанции в качестве причины восприятий. Остается наш разум, наше Я. Но что представляет собою наше Я? Я - это не какая-то субстанция. То, что называют разумом, по Юму, представляет собою набор наших впечатлений и идей, «разум» - лишь удобный термин для обозначения такого набора. В итоге получается какая-то странная картина мира, где нет ни объектов, ни субъектов, а лишь некий поток впечатлений и идей. Но, однако, этот поток впечатлений происходит в человеке, субъекте. У субъекта есть впечатления и производные от них психические образования.

«Впечатления» - это ощущения, эмоции («спокойные» и бурные), переживания морального и эстетического характера. Кроме впечатлений есть идеи - образы памяти, продукты воображения, понятия. «Все идеи скопированы с впечатлений». Идеи образуются посредством ассоциации впечатлений, а еще более сложные идеи - на основе впечатлений и простых идей.

Юм различает три вида ассоциативных связей: по сходству, по смежности в пространстве и времени и по причинно-следственной зависимости. Ассоциация по сходству происходит, например, тогда, когда, увидев некоторого человека, мы вспоминаем других людей, которые на него похожи. Ассоциация по смежности в пространстве и времени состоит в том, что «мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно». Ассоциация по причинно-следственной зависимости будет иметь место, например, когда, увидев сына, мы вспоминаем его умершего отца как «причину», даже если внешнее сходство сына с отцом и невелико. Таким образом, если мы считаем, что *A* есть причина *B*, то в дальнейшем, получив впечатление от *B*, мы вспомним об *A*. (Может быть и наоборот - при переживании идеи *A* появляется идея *B*.)

Проблема причинности. Важно выяснить, откуда возникает эта схема каузальной связи: *A* причина *B*. Юм ставит и рассматривает три вопроса: 1) существуют ли объективные каузальные связи и можем ли мы твердо знать об их существовании; 2) почему люди убеждены в существовании объективных причинных связей и каков механизм возникновения этой психологической убежденности; 3) существуют ли причинно-следственные связи в психике людей и как они используются в науках?

Отвечая на первый вопрос, Юм считает сомнительным существование объективных каузальных связей. Доказать их существование невозможно ни априорно (путем логического выведения следствий из причин), ни апостериорно. Априорно существование причинной связи не может быть установлено, так как «действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней». Например, из понятия ветра не вытекает понятие дождливой погоды. А как обстоит дело с апостериорным доказательством?

Юм говорит, что каузальная связь включает три элемента: а) пространственную смежность причины и следствия; б) смежность во времени, т. е. предшествование причины следствию, и в) необходимое порождение.

Что же мы имеем в опыте? «Обладающие сходством объекты всегда соединяются со сходными же - это мы знаем из опыта. Сообразуясь с последним, мы можем определить причину как объект, за которым следует другой **объект**, причем все объекты, похожие на первый, сопровождаются объектами, похожими на второй. Иными словами, **если бы не было первого объекта, то никогда не существовало бы и второго**».

В опыте мы имеем дело только со смежностью явлений в пространстве и времени; необходимое же порождение в опыте не обнаруживается. «Все явления, по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга; одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи; они, по-видимому, **соединены**, но никогда не бывают **связаны** друг с другом». Поскольку в опыте дано только следование явлений во времени, а необходимое порождение в опыте не дано, то и само существование причинности в опыте не обнаруживается.

Но люди постоянно впадают в иллюзию «*post hoc, ergo propter hoc*» («после этого, значит, по причине этого»). Почему? Нам даны различные впечатления в хронологическом порядке. Одинаковые впечатления повторяются: сначала *A*, потом *B*. В результате повторений мы привыкаем к последовательности впечатлений и ожидаем таких повторений в последующем. У

человека сначала появляется *привычка* к появлению *B* после *A*, затем *ожидание* этого и, наконец, *вера*, что так будет всегда.

Люди ошибочно принимают повторяемость появления *B* после *A* за необходимое порождение. Им кажется, что существует принцип единообразия природы. «Наша идея необходимости и причинности порождается исключительно единообразием, замечаемым в действиях природы, где сходные объекты всегда соединены друг с другом, а наш ум побуждается привычкой к тому, чтобы заключать об одном из них при появлении другого».

Но принцип единообразия природы, говорит Юм, - нечто весьма сомнительное. Перенесение порядка фактов прошлого на порядок аналогичных фактов настоящего и будущего не является научно обоснованным приемом. Юм иронически замечает, что люди, принимающие повторяемость за необходимое порождение, подобны животным, впадающим в такую же ошибку. Так, курица считает, что поскольку всякий раз после появления хозяйки на птичьем дворе появляется зерно, значит хозяйка и есть причина зерна, и каково же «разочарование» курицы, когда однажды вместо зерна она встречает нож, отправляющий ее в руки повара.

Но, хотя нет оснований признавать объективность причинности, в практической жизни Юм считает допустимым верить в существование причинных связей. «Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий». Трудно отказаться от привычки, которая играет большую роль в жизни людей. «Привычка есть великий руководитель человеческой жизни. Только этот принцип и делает опыт полезным для нас и побуждает нас ожидать в будущем хода событий, подобного тому, который мы воспринимали в прошлом». В итоге получается, что следует вести себя так, как будто причинность все же существует.

Отрицая объективное существование причинности, Юм признает причинность в сфере сознания. Причинность здесь существует в следующем виде: порождение идей впечатлениями, ассоциативное сплетение идей друг с другом и с впечатлениями, формирование решений предшествующими им мотивами. При этом Юм считает, что в сфере сознания нет никакой свободы воли, господствует строгий детерминизм. Причинность здесь - «принуждение духа» переходить от одной перцепции к другой.

Критика религии. Отрицание Я как субстанции приводило к отрицанию души, а соответственно и религиозного догмата о ее бессмертии. Юм подвергает критике религию. Прежде всего он ставит вопрос о происхождении религии.

У человека есть желание достичь полного счастья. Когда же этого не получается, когда у человека возникает чувство неудовлетворенных потребностей, он обращается к иллюзиям, фантазии. «Поскольку *причины*, вызывающие счастье или несчастье, очень мало известны и весьма неустойчивы, постольку тревожная забота о собственной судьбе приводит нас к стремлению составить себе определенную идею об этих причинах, и мы не находим лучшего выхода, как представить их в качестве разумных, обладающих волею агентов, подобных нам самим и лишь несколько превосходящих нас по силе и мудрости». Складывается практика просьб и молений, направленных к силам природы. Возникает фетишизм, затем - политеизм, который позднее сменяется монотеизмом.

Юм отрицательно относится к религии. Он объявляет всякий культ вздором. Религия не только бесполезна для людей, она им вредна. Она всегда шла рядом с невежеством и мракобесием, с невзгодами и неурядицами в жизни людей. «Чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию». Не принеся людям ожидаемого ими счастья, религия привела их к лжи, лицемерию, моральному оскудению, розни и человеконенавистничеству, к зверствам и кровавым преступлениям. Религия - величайшее зло в человеческой жизни; если люди освободятся от религиозного фанатизма, то сотворят тем самым благо для себя и своих потомков. Но в то же время Юм говорит, что в религии все же есть положительный момент - она является гарантией действенности моральных норм.

Отвергая попытки доказать бытие Бога, Юм, однако, считает возможным верить в некую верховную «причину вообще»; он говорит о том, что *«причины порядка во Вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом»*. Нужно принять некую религию без догматики с указанием на какие-то непостижимые «тайны», перед которыми следует

пребывать в благоговейном молчании. В 1761 г. римский папа запретил католикам чтение произведений Юма, внеся их в «Индекс запрещенных книг».

Юм рассматривает человека с разных сторон.

- ◆ - «Человек - существо разумное, и, как таковое, он находит себе надлежащую пищу в науке».
- ◆ - «Человек не только разумное, но и общественное существо».
- ◆ - «Человек, кроме того, деятельное существо, и благодаря этой наклонности, а также в силу различных потребностей человеческой жизни он должен предаваться различным делам и занятиям».

Этика и эстетика. Ряд работ Юма посвящен этике и эстетике. В **этике** Юм исходит из того, что нравственные нормы и поступки опираются на интуицию и чувства, а не на размышления. «Правила морали не являются заключениями нашего разума..., ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему». Юм не верил в возможность создания ни теоретической, ни нормативной этики как рационально разработанной системы. В то же время в «Трактате о человеческой природе», «Исследовании о человеческом уме» приводится ряд соображений о страстях, эмоциях. Юм говорит о том, что люди слабы и неустойчивы, непоследовательны и капризны, находятся в плену своих страстей и страдают от игры управляющих ими ассоциаций.

В работах Юма звучат три мотива: гедонистический, утилитаристский и альтруистический.

◆ Гедонистический - следует считать добродетельным все то, что вызывает чувственное удовольствие, а порочным - то, что несет с собой страдание, боль, горе. «Добродетель различается вследствие того удовольствия, а порок - вследствие того страдания, которое возбуждает в нас любой поступок».

◆ Утилитаристский - морально благим будет все то, что полезно для человека и тем самым для всего общества в целом, моральное зло - то, что вредно для людей. Полезное приносит удовольствие, но удовольствие не краткое, а длительное и устойчивое, не чреватое печальной расплатой в будущем за мимолетные радости прошлого.

◆ Альтруистический - добро в моральном смысле слова - это все то, что полезно для всех людей без исключения. Юм считает, что у людей есть некий социальный инстинкт, симпатия, какое-то чувство сопереживания, которое переходит в коллективизм. Созерцание счастья других людей побуждает в сознании человека приятные переживания, человек стремится к повторению приятных переживаний; отсюда - желание радости и пользы всем окружающим людям. (Заметим, что о зависти Юм не говорит ни слова).

Задачей эстетики, по мнению Юма, является описание чувств, переживаний. Сами же эстетические чувства трудно уложить в рамки теории. Юм обосновывает автономность эстетики от познания, утверждает, что познавательная функция для искусства не существенна.

Отмечая разногласия во взглядах на природу прекрасного, Юм говорит о субъективности эстетического вкуса. «Вам никогда не убедить человека, который не привык к итальянской музыке и слух которого не способен освоиться с ее сложностью, что она лучше шотландской мелодии. Вы не сможете выдвинуть ни одного аргумента, кроме ссылки на свой вкус. Что же касается вашего противника, то его вкус явится для него самым решающим аргументом в этом деле. Если вы умны, то каждый из вас допустит, что вы оба правы».

Прекрасное, по Юму, существует только в сознании. «Поиски подлинно прекрасного или подлинно безобразного столь же бесплодны, как и претензии на то, чтобы установить, что доподлинно сладко, а что горько. В зависимости от состояния наших органов чувств одна и та же вещь может быть как сладкой, так и горькой, и верно сказано в пословице, что о вкусах не спорят. Вполне естественно и даже совершенно необходимо распространить эту аксиому как на физический, так и на духовный вкус».

Но, хотя нет общего критерия, все же человеческая природа создает приблизительно одинаковое понимание прекрасного. «Существуют определенные общие принципы одобрения и порицания, влияние которых внимательный глаз может проследить во всех действиях духа. Некоторые формы или качества, проистекающие из первоначальной, внутренней структуры, рассчитаны на то, чтобы нравиться, другие, наоборот, на то, чтобы вызывать недовольство; и если

они не производят эффекта, в том или ином отдельном случае, это объясняется явным изъяном или несовершенством воспринимающего органа..., принципы вкуса всеобщи и почти, если и не вполне, тождественны у всех людей».

В итоге Юм выступает против крайнего релятивизма в понимании вкуса. Он считает, что хороший вкус можно воспитать, если правильно понять человеческую природу.

В философии XVIII в. наметилось стремление выявить связи между этикой и эстетикой. Юм сближает прекрасное с полезным. «Удобство дома, плодородие поля, сила лошади, вместительность, безопасность и быстроходность парусного судна - все эти качества составляют главную красоту перечисленных объектов».

В своих социальных взглядах Юм отрицает деление истории на периоды естественного и общественного состояния; естественное состояние «не что иное, как философская фикция, которая никогда не существовала, да и не могла бы существовать в действительности». Всегда люди жили в общественном состоянии, но нельзя отождествлять общество и государство, как это часто делается. Так, североамериканские индейцы живут племенами, и у них нет государственного устройства. Зачатки государственной организации Юм видит в семье; власть отца семьи - прообраз государственной власти.

Каков же общий смысл философии Юма? Конечный вывод Юма - вывод о невозможности достоверного познания. «Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границу нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия лишь помогает нам открыть новые области его. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии; этот результат на каждом шагу вновь встречается нам вопреки всем нашим усилиям уклониться от него или его избежать».

Однако скептицизм Юма предназначен, так сказать, для «внутреннего употребления» в среде «просвещенных» социальных верхов. Что же касается народных масс, то для них он считает необходимым, например, сохранить религиозную мораль и веру в природу и ее объективные причинные связи.

Юм - последний оригинальный философ Англии в XVIII в. Благодаря его философии наметился переход к позитивизму XIX в. После Юма начался период упадка буржуазной философской мысли Англии.

Французское Просвещение

В то время как на Британских островах философы критиковали материализм, во Франции шли совершенно иные процессы. Накануне революции формируется Просвещение - антифеодальное общественно-политическое течение, представители которого стремились устранить недостатки существующего общества, изменить его нравы, политику, быт путем распространения идей добра, справедливости, научных знаний. Просветительство зародилось во Франции, став затем международным движением (Англия, Германия, Россия, Польша, Америка).

Франция - одна из немногих европейских стран, не сумевших осуществить церковную реформу и сломить главную идеологическую опору феодальных общественных отношений - католическую церковь. Естественно, что идеологи французской буржуазии прежде всего идут в наступление на идейную надстройку дворянско-клерикальной монархии во Франции. «Критика неба» предшествует «критике земли» и является первым признаком надвигающейся буржуазной революции. Предшественники просветительского движения - Пьер Бейль и Жан Мелье.

Пьер Бейль (1647-1706) выступает с требованием веротерпимости. Он убежден, что с помощью естественного разума природные инстинкты и законы действия человеческой воли могут привести человека к истинной морали, независимой от каких бы то ни было религиозных представлений. Отсюда следовал вывод, что религия не является необходимой для нравственности и что атеист может быть не менее нравственным, чем религиозный человек. Общество атеистов, по мнению Бейля, может выполнять свои гражданские и моральные обязанности не хуже, чем общество верующих (так называемый «парадокс Бейля»).



Бейль противопоставляет веру и разум. С точки зрения разума не выдерживает критики, например, догмат о спасении. Спасение предполагает вину со стороны человека и господство греха в мире, ибо спасение состоит в искуплении вины. Но если Бог предвидел зло в мире и хотел его, то где Его благодать? Если Он не предвидел его, то где Его всеведение? Если Бог хотел, чтобы в мире было зло, то на человеке нет вины, а тем не менее он несет наказание; в таком случае, где же справедливость Божия?

Бейль скептически относится к учению о бессмертии души, свободе воли. Но он скептически относится также и к философским учениям о субстанции, движении. Переходя от одной философской системы к другой, он повсюду ищет слабые места, неясности, противоречия, не предлагая собственных решений. Но скептицизм Бейля вызывал критическое отношение к существующим теориям и играл исторически прогрессивную роль, как и скептицизм Монтеня.

Жан Мелье (1664-1729), сын деревенского ткача, по настоянию родителей стал сельским католическим священником. Без жалоб и проблем 40 лет он провёл в качестве священника в Шампани, но был всю жизнь атеистом. После смерти Мелье было найдено его сочинение «Мое завещание», с которого стали распространяться многочисленные копии. На обложке рукописи было написано: «Я видел и познал ошибки, заблуждения, бредни, безумства и злодеяния людские. Я почувствовал к ним ненависть и отвращение. Я не осмелился сказать об этом при жизни, но я скажу об этом, по крайней мере, умирая и после смерти».



В работе Мелье содержится страстная критика христианского учения. Он отмечает в нем многочисленные разногласия и противоречия. Главный предмет критики - учение о Боге и сотворении мира Богом. Мелье рассматривает существующие доказательства бытия Бога и опровергает их. Он показывает неразрешимые проблемы о местопребывании «высшего существа», творения «из ничего» и т. п. Между тем возникновение вещей из материи вполне доступно человеческому разуму. «Все... произведения и изменения в природе совершаются только движениями материи и различными изменениями и сочетаниями ее частей; все это несомненно - необходимые и случайные причины, перемешанные между собой, и все они - причины слепые и всецело лишенные разума».

Вслед за Бейлем Мелье утверждает несовместимость веры и разума. Мелье открыто отвергает религию как суеверие, обман и идолопоклонство и признает единственно истинным атеистическое и материалистическое мировоззрение. Корень религии Мелье видит в естественном расположении невежественных людей к чудесным вещам, которым воспользовались «обманщики», добивающиеся своих корыстных целей. Вся историю человечества Мелье представляет как историю человеческих страданий, проистекающих из невежества и легковерия одних и хитрости, тщеславия и жадности других.

Мелье рисует картину идеального общественного строя. Все люди равны по природе. Самым справедливым общественным строем будет тот, при котором это равенство получит осуществление. Люди должны жить сообща, на равных правах пользоваться всеми богатствами. Все люди одной местности должны составлять одну семью, видеть друг в друге братьев и сестер, жить в любви и мире. Каждый должен исполнять какую-нибудь полезную для общества работу, и порядок работ должен определяться не теми, кто стремится высокомерно господствовать над другими, а наиболее мудрыми, наиболее воодушевленными идеей общественного блага.

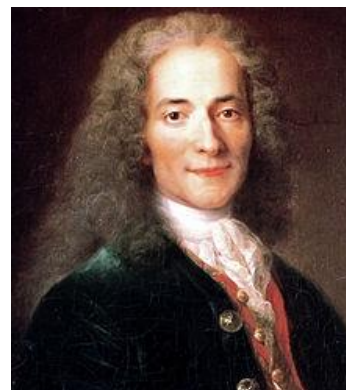
Французское Просвещение сформировалось во второй четверти XVIII в. Оно объединило прогрессивно мыслящих естествоиспытателей, представителей искусства, философов, юристов и т. д.

Просветительское движение разнородно, но в нем есть общие черты, Просветители убеждены в «разумности природы», а потому и в «разумности человека». Утверждается, что люди одинаковы по природе; все бедствия человечества проистекают из его заблуждений. Поэтому просветители убеждены в особой, решающей роли знания и просвещения в социальном развитии. Просветители культивировали здравый смысл - умение человека самостоятельно рассуждать о событиях в своей жизни, принимать самостоятельные решения.

Сторонники Просвещения возвышали роль разума по отношению к вере, выступали против церкви, абсолютизма, за свободу научного и философского мышления, художественного творчества. Формируется самосознание нового класса - буржуазии.

«Патриархами» французского Просвещения называли Вольтера и Монтескье. Они заложили его основы и были его лидерами до конца 1740-х гг.; затем на сцену вышло новое поколение просветителей. Расцвет Просвещения пришелся на 1760-1770-е гг. Монтескье его не увидел. Вольтер же и в это время пользовался большой популярностью и уважением.

Франсуа-Мари Аруэ (1694-1778) с 1716 г. начал себя именовать **Вольтером**. Отец его был чиновником казначейства, на доходы приобретшим личное дворянство. Франсуа-Мари получил домашнее воспитание под руководством аббата де Шатонефа, близкого к так называемым либертенам, либеральной группе в обществе. В десятилетнем возрасте Франсуа стал учеником иезуитской коллегии. Хотя он был в числе лучших учеников и видно было его поэтическое дарование, одно время стоял вопрос о его исключении из коллегии за сомнения в истинах христианства и чтение вольнодумных сочинений. Тогда он резко изменил свое поведение, и ему удалось создать впечатление, что под влиянием увещаний он превратился в набожного ученика. На самом деле он не поступился своими взглядами, но сделал для себя вывод, что следует скрывать свои мысли перед людьми, которые могут нанести вред. После окончания обучения в иезуитской коллегии, спустя три года, он напишет, что «просвещенный разум» не может «поверить в химерическую историю обоих заветов, в священные сны безумных мистиков, набожных бездельников и нелюдимов».



В 16 лет Вольтер решил стать писателем. Он пишет сатирическую поэму «Трясина», направленную против Академии, сатиру на герцога Филиппа Орлеанского; в 1717-1718 гг. на 11 месяцев Вольтер был заключен в Бастилию. В тюрьме он пишет трагедию «Эдип», которая с успехом была поставлена на парижской сцене и долго не сходила с нее. В трагедии происходит развенчание духовенства и монархической власти, утверждается право просвещенных людей судить о них на основании своего разума. В дополнение к занятию литературой, что приносит доход, Вольтер участвует в ряде финансовых операций и постепенно становится богатым человеком. В 1722 г. Вольтер пишет антиклерикальную поэму «За и против». Когда поэма была опубликована (анонимно, десять лет спустя), она вызвала взрыв негодования. Церковники требовали строгого наказания Вольтера, но не смогли доказать его авторства. (Заметим, что Вольтер многие произведения опубликовал под псевдонимами, которых у него было около 140.)

В 1723 г. началось долгое (до 1774 г.) правление Людовика XVI. В это время углубляется кризис феодально-абсолютистского режима. В 1726 г. Вольтеру было предписано покинуть Париж. Он уехал в Англию, где был встречен с почетом и прожил около 3 лет. Здесь он изучил труды Ф. Бэкона, Гоббса, Локка, познакомился с Беркли, опубликовал поэму «Генриада».

После возвращения во Францию Вольтер продолжает заниматься литературным творчеством (всего в течение жизни он написал более 50 драм), пишет «Историю Карла XII» (1731), в 1734 г. публикует «Философские письма», в которых рассказывает об английской жизни таким образом, что это воспринимается французами как острая критика положения в их стране. Парижский парламент постановил сжечь «Философские письма»; был издан приказ об аресте автора, но Вольтер успел уехать в Голландию. Когда обстановка изменилась, он вернулся на родину и жил десять лет в Сире (1734-1744 гг.) в замке своей возлюбленной, маркизы Эмилии дю Шатле (1706-1749). Здесь пишет ряд работ с изложением своих естественнонаучных и философских взглядов.

Переписка Вольтера с будущим королем Пруссии Фридрихом II, покровительство со стороны маркизы де Помпадур, ценившей Вольтера как драматурга, позволили ему возвратиться в Париж, где он был назначен камергером и придворным историографом. Но вскоре он бежит из Парижа, снова живет в Сире, затем по приглашению Фридриха приезжает в Берлин (1750), но в начале 1753 г. покидает королевский двор. С конца 1754 г. Вольтер живет в Швейцарии, а в 1758 г. переселяется во Францию, где приобретает два имения - Турне и Ферне.

Ферне посещали много интересных людей. Вольтер вел обширную переписку, в том числе с Екатериной II, претендовавшей на роль «просвещенной» государыни. Младший просветитель Кондорсе писал: «Русская императрица, прусский король, короли польский, датский и шведский интересовались его работами, читали его труды, старались заслужить его похвалу, временами помогали ему в его благих делах. Во всех странах все вельможи и все министры, которые претендовали на славу и желали быть известными Европе, добивались одобрения фернейского философа, поверяли ему свои надежды или опасения относительно прогресса разума, свои проекты о распространении просвещения и уничтожения фанатизма».

Философские взгляды Вольтера складывались под заметным влиянием Локка. Вслед за последним Вольтер утверждал, что «нет ни врожденных идей, ни врожденных принципов». Вольтер разделяет гносеологическую концепцию Локка. «Несомненно, что наши первые идеи - это ощущения. Постепенно мы получаем идеи, вызванные тем, что раздражает наши органы; память удерживает эти восприятия. Затем мы распределяем их по общим идеям. Из этой естественной способности, которой мы обладаем, - составлять и упорядочивать наши идеи, - вытекают все обширные познания человека».

Выступая против концепции Беркли, Вольтер утверждает, что «в действительности существуют внешние предметы». «Клойнский епископ не избежал крайней нелепости. Он думает доказать, что нет протяженности потому, что в одну лупу тело кажется ему в четыре раза большим, чем для невооруженного глаза, а когда он смотрит на него в другую лупу, то в четыре раза меньшими. Отсюда он заключает, что так как тело не может иметь в одно и то же время четыре фута, шестнадцать футов и один фут протяжения, то протяженности вовсе нет. Но ему следовало бы измерить тело и заключить: какой бы протяженности мне ни представлялось тело, оно протяженно настолько, насколько это показывает измерение».

Вольтер считал, что в процессе исследования природы единственно значимые приемы - наблюдение и эксперимент, получающие математическое выражение и обобщение. Как и Ньютон, Вольтер выступал против спекулятивных построений в физике; в том числе против лейбницевской предустановленной гармонии монад. Вольтер - за союз философии с естествознанием.

Нам дано считать, измерять, наблюдать, - вот натуральная философия; почти все остальное - химеры.

Вольтер

Вольтер разделяет атомистическую концепцию. Материальные тела характеризуются протяженностью и плотностью, а также тяготением. «Надо, чтобы мало-помалу привыкли смотреть на тяготение как на механизм нового порядка и до сих пор неизвестное нам качество материи». И вообще есть еще множество свойств материи, кроме известных нам. «Все находится в движении... все находится в действии». Движение всех материальных тел не хаотично, а подчинено законам природы. Законы природы объективны, их ничто не может нарушить, поэтому в природе нет «чудес». «Нет действия без причины, нет существования без основания существовать. Это первый принцип всех истинных философов».

Принцип детерминизма распространяется и на область психики. «Все имеет свою причину, и твоя воля, следовательно, тоже причинно обусловлена». Но это не исключает свободу воли. «В чем заключается свобода? - В способности делать то, что хочется. Я хочу выйти из кабинета, дверь открыта, я свободен выйти из него». «Человек свободен тогда, когда он может сделать то, чего он хочет». Таким образом, свобода трактуется как возможность исполнения желаний человека, обусловленная отсутствием непреодолимых внешних препятствий.

Рассуждения о душе должны начинаться с установления ее наблюдаемых в опыте функций. Вольтер называет душой «способность чувствовать и мыслить». Он пишет: «Для того чтобы открыть или, скорее, искать какой-нибудь слабый намек на то, что условились называть душой, надо вначале, по мере возможности, знать наше тело, которое считается существом, заключающим в себе душу и направляемым ею». И заключает: «Мы мыслим при помощи мозга, как ходим при помощи ног».

В творчестве Вольтера прослеживаются материалистические мотивы, но все же он не был вполне материалистом. Разделяя общее умонастроение естествоиспытателей первой половины XVIII в., Вольтер утверждает несостоятельность идеи о Божественном правлении миром, но еще

признает идею Божественного мироустройства. Так, если у Ньютона утверждается постулат «Божественного первого толчка», то Вольтер говорит о том, что «некое существо существует само по себе вечно и является причиной всех других существ». «Если даже простой дом, построенный на земле, или корабль, совершающий кругосветное плавание, неопровержимо доказывают существование мастера, то движение звезд и вся природа доказывают существование их творца».

Но в 60-70-х гг. Вольтер проникается скептическими настроениями. «Но где находится вечный геометр? В одном месте или повсюду, не занимая пространства? Я ничего не знаю об этом. Устроил ли он мир из своей субстанции? Я ничего не знаю об этом. Является ли неопределенным, не характеризуемым ни количеством, ни качеством? Я ничего не знаю об этом». Вольтер отходит от позиции креационизма, говорит, что «природа вечна».

Проблема человека. Вольтер против Паскаля. Основное внимание Вольтер как философ уделяет проблеме человека в обществе. Он выступает против тезиса Б. Паскаля (1623-1662) о «ничтожестве» человека (это «ничтожество» связано с ограниченностью познавательных способностей, подверженностью человека страданиям, его порочностью). Вольтер признает известную ограниченность познавательных способностей человека, но подчеркивает, что человек очень много знает, границы его знаний постоянно расширяются и поэтому нет оснований говорить о его «ничтожестве».

Возражая Паскалю, считавшему людей эгоистами, Вольтер писал: «Невозможно, чтобы общество могло образоваться и существовать без любви человека к самому себе, подобно тому как невозможно производить детей без вождения и думать о пропитании без аппетита. Любовь к нам самим - это основа любви к другим; мы полезны человеческому роду через наши взаимные потребности - это основание всякого общения, это вечная связь людей. Без любви человека к себе не было бы изобретено ни одного ремесла и не образовалось бы общество даже из десяти человек. Любовь к себе, которую каждое животное получило от природы, учит нас уважать любовь, которую испытывают к себе другие».

Паскаль утверждал, что человек нуждается в вере в Бога; более того, Бог должен быть единственным предметом любви. Вольтер же говорит: «Надо любить - и очень нежно - творения; надо любить свою родину, свою жену, своего отца, своих детей».

Вольтер считает, что «из всех животных человек самое совершенное, самое счастливое и более всех живущее». Но в человеческой жизни есть зло. Как же его понимать, каков его источник? В решении проблемы зла Вольтер сначала находится под влиянием Лейбница: в сущности, зла не существует, ибо все отдельные страдания и беды растворяются во всемирной гармонии, все - к благу; но позднее Вольтер выступает против этой концепции.

Зло бывает физическое и моральное. Физическое (болезни, увечья, смерть) вызывается естественными причинами. Моральное зло (насилие, жестокость, несправедливость, угнетение) совершают люди по злему умыслу или неведению. За злом нет Бога как первопричины.

Вольтер исповедует принцип активной деятельности человека по улучшению условий своей жизни. Только постоянная и напряженная мирская деятельность, освященная разумными целями и знанием средств их достижения, способна привести к улучшению положения человека на земле. Только она способна уменьшить «физическое зло» (ограждая человека от вредоносного действия природных стихий) и искоренить «моральное зло» (проистекающее из дурного отношения людей друг к другу, из неразумности социальной организации).

Вольтер считал, что все люди должны иметь определенный материальный достаток. Он выступает против феодальной, но за буржуазную собственность. Те же, кто обладает «только руками и доброй волей», «будут свободны продавать свой труд тому, кто лучше заплатит. Эта свобода заменит им собственность. Их будет поддерживать прочная уверенность в справедливой заработной плате». Роскошь возмущает бедняков. Но «если вы запрещаете богачу есть рябчиков, вы этим обкрадываете бедняка, который мог бы содержать семью ловлей дичи, продаваемой им богачу. Если вы не хотите, чтобы богач украшал свой дом, то этим вы разоряете сотню ремесленников. Гражданин, унижающий бедняка своей роскошью, той же самой роскошью обогащает его в большей мере, чем унижает. Скучность должна работать на изобилие, чтобы когда-нибудь сравняться с ним».

Вольтер искал способ преобразования Франции в «царство разума» мирным путем, сверху. Он допускал возможность для монарха стать таким государем, который заботится о благополучии всех своих подданных, лишая дворянство и духовенство несправедливых прав. Монархи не проводят такую политику потому, что их ум засорен ложными идеями о верховной власти. Если философы сумеют разъяснить монархам «истинную» природу власти, то они превратятся в столь необходимых народам «просвещенных государей».

Главный источник ложных идей - церковь. Именно церковь внушила монархам ложную мысль о том, что они получают свою власть от Бога, ответственны только перед Ним; отсюда следует игнорирование ответственности перед обществом и пренебрежение реальными нуждами народов.

Вольтер ведет резкую атаку на христианский клерикализм. Многие письма Вольтера соратникам по просветительскому движению заканчивались призывом: «Раздавите гадину!» Вольтер организует кампании против бесчеловечности и несправедливости французского судопроизводства, против необоснованных смертных приговоров (Калас, Сирвен, де ла Барр, д'Эталонд, Мартен, Монбайи, Лалли и др.). В большинстве случаев речь шла о жертвах религиозного фанатизма.

Вольтер говорил, что христианство во славу «истинного» Бога убило миллионы людей (от 17 до 50 млн человек по оценкам Вольтера) - это периодические истребления приверженцев «еретических» движений, опустошительные походы крестоносцев на Восток, кровопролитные войны между католиками и протестантами, уничтожение коренных жителей американского континента. Такова мрачная картина многовекового владычества церкви. «Если очевидно, что история церкви есть непрерывный ряд ссор, обманов, притеснений, мошенничеств, грабительств и убийств, то становится ясно, что злоупотребления лежат в самой сущности ее, подобно тому как доказано, что волк всегда был разбойником и что это отнюдь не случайное злоупотребление, если он отведал крови наших овец».

Христианская религия - это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатически убивали своих братьев более четырнадцати столетий.

Вольтер

Вольтер рассматривает вопрос: даны ли нравственные принципы Божественным откровением или они выработаны самими людьми? Он утверждает ошибочность религиозной концепции. Принципы нравственности формируются в сознании каждого человека на основе его жизненного опыта. При этом поскольку у людей одинаковые основные жизненные потребности и психофизиологические черты, у них формируются и одинаковые нравственные представления. «Кража, насилие, человекоубийство, неблагодарность к исполняющим свой долг родителям, клятвопреступление, совершенное во вред, а не в помощь невинному, заговор против своей родины повсюду являются очевидными, более или менее строго, но всегда справедливо наказываемыми преступлениями».

Фундамент нравственности - принцип: «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы делали тебе». Вольтер утверждает терпимость как основание свободы верования, мысли и слова. Он видит величайшую безнравственность иудаизма и христианства в насаждении ненависти к иноверцам и утверждении жесткого насилия по отношению, к ним, а также к еретикам в собственных рядах. Ясно, что церковь не может быть источником нравственности. Источники религии - невежество, фанатизм и обман. Религия возникла тогда, когда встретились мошенник и глупец.

Но в то же время Вольтер утверждал, что вера в Бога является необходимой опорой морали. «Если бы Бога не было, то его следовало бы придумать»; нужно верить в Бога по моральным и социально-политическим соображениям. «Вера в Бога, вознаграждающего за добрые поступки и наказывающего за дурные, а также прощающего небольшие проступки, является для человеческого рода самой полезной верой».

Вольтер считает, что религия имеет две необходимые функции: *утешение* и *обуздывание*, причем главная функция - вторая. «Идея Бога необходима, как законы. Это узда». Характерно, что «узды» религии, по Вольтеру, может быть единственным средством сдерживания произвола и беззакония самовластных правителей в отношении населения. С другой стороны, социальным низам, бедным и неимущим «узды» религии нужна для того, чтобы внушить им мысль о недозво-

ленности посягательств на частную собственность состоятельных людей. «Бедный и сильный атеист, уверенный в своей безнаказанности, будет глупцом, если не убьет вас, чтобы украсть ваши деньги. С этого момента все общественные связи будут порваны, тайные преступления заполонят землю, подобно стае саранчи, которая, будучи едва заметной поначалу, затем опустошает ваши поля. Чернь станет только разбойничьей ордой». Современники Вольтера рассказывали об одном эпизоде. Когда Вольтера спросили, есть ли Бог, он попросил сперва плотно закрыть дверь и затем сказал: «Бога нет, но этого не должны знать мои лакей и жена, так как я не хочу, чтобы мой лакей меня зарезал, а жена вышла из послушания».

Вольтер выступал за «естественную религию». «Будьте справедливы, и вы будете любимы Богом, а в случае несправедливости вы будете наказаны, - это великий закон всех обществ, которые не являются совершенно дикими». Любопытно, что идеи Вольтера получили практическое воплощение. Декретом Конвента от 7 мая 1794 г. провозглашалось, что французский народ признает Верховное Существо, считая честное исполнение людьми своих гражданских обязанностей единственной формой культа, достойной этого божества.

Философия истории. Вольтер был одним из основателей философии истории. «История - это рассказ о фактах, данных как истинные, в противоположность сказке, которая является рассказом о фактах, данных как ложные». Вольтер требует подвергать критической проверке любое сообщение о прошлом. Опора историка в реконструкции прошлого - «вещественные доказательства»: остатки человеческих поселений, предметов производства и быта, произведений искусства, оружия, научных инструментов, аксессуаров религиозного культа, письменных свидетельств трезвых наблюдателей происходящих событий, неспособных на выдумки о них.

Вольтер отвергает деление народов на «исторические» и «неисторические». Каждый народ при мудрых правителях в соответствующих условиях способен создать высокоразвитую цивилизацию.

Общественный строй, по Вольтеру, определяется системой законов, а она творится законодателями. И все исторические действия людей определяются в конечном счете мнениями. Вольтер фактически ставит перед собой задачу создания истории духовной культуры человечества. Но этим нельзя ограничиваться. «Кто хочет читать историю как гражданин и философ, не может не интересоваться тем, почему та или иная нация была могущественной или слабой на море, как и насколько обогатилась она в течение века. На этот вопрос ему ответят данные об экспорте. Он захочет узнать, как учреждались искусства, ремесла и мануфактуры». Это означало, что Вольтер ставит задачу создания не только духовной, но и материальной культуры человечества.

Вольтер считал, что во всемирной истории действуют постоянные тенденции: стремление людей к счастью, способность человеческого разума вырабатывать истинные идеи. Поэтому в истории есть движение от первобытной дикости к «цивилизованности нашего времени», т. е. «прогресс».

Вместе с Вольтером век французского Просвещения открыл **Шарль Луи Монтескье (1689-1755)**. Родился он в дворянской семье де Секонда недалеко от Бордо. Его бездетный дядя Монтескье, председатель суда в Бордо, завещал ему свое имя, состояние и должность. Шарль был отдан в духовное училище, в котором провел пять лет (до 1705 г.), затем стал изучать право. Заняв должность, унаследованную от дяди, он впоследствии от нее отказывается. Уже в 10-20-е гг. Монтескье пишет ряд работ по естествознанию и гуманитарным проблемам. Избран членом Бордоской академии. В 1721 г. Монтескье анонимно издал роман «Персидские письма», в 1734 г. опубликовал «Размышление о причинах величия и падения Римской империи», в 1748 г. - «Дух законов».

В начале философского романа «Персидские письма» излагается назидательная история троглодитов, народа одичавшего, погрязшего в разврате, подчинившегося разнузданным и диким инстинктам.

Троглодиты жили счастливо, когда у них была республика. Они руководствовались принципом, что «выгода отдельных лиц всегда заключается в выгоде общественной». Но как только они забыли об этом и избрали себе царя, все



переменилось. Честолюбие и страсть к приобретению богатства, низкие пороки обуяли их, и некогда сильный и славный народ погиб в злобе, во взаимной борьбе.

Монтескье приводит в романе одно из основных положений просветительства - деспотизм нивелирует людей, подавляет свободное проявление индивидуальности. «У нас все характеры однообразны, потому что все они вымучены; мы видим людей не такими, каковы они на самом деле, а какими их принуждают быть. В этом порабощении сердца и ума слышится только голос страха, а у страха лишь один язык; это не голос природы, которая выражается столь разнообразно и проявляется в столь многих формах», - рассуждает в одном из писем перс Узбек.

Монтескье говорит о нравственном праве народа на насильственное низвержение деспотизма: «Если государь, вместо того чтобы обеспечить подданным счастливую жизнь, вздумает их угнетать или уничтожать, повод к повиновению прекращается; подданных ничто больше не соединяет с государем, ничто не привязывает к нему, и они возвращаются к своей собственной свободе».

Монтескье критикует королевскую власть и католическую церковь. Он разоблачает теорию божественного происхождения королевской власти. Он заявляет, что религиозный фанатизм породил бесчисленное количество кровопролитий, преступлений. Монтескье говорит, что боги - ни что иное, как порождение фантазии человека, создающего их по своему образу и подобию. «Кто-то удачно сказал, - пишет он, - что если бы треугольники создали себе бога, то они придали бы ему три стороны».

Интересной представляется полемика двух героев романа. Один из героев - Реди - противник цивилизации. Он говорит, что каждое новое изобретение только помогает тиранам. Он утверждает, что химия произвела огромные опустошения на земле, что рано или поздно будет открыто такое средство, которое уничтожит все человечество. И он заключает: «Блаженно невежество детей Магомета! Милая простота, столь любезная нашему пророку, ты всегда напоминаешь мне простодушие первобытных времен и спокойствие, царившее в сердцах наших праотцов». Узбек, наоборот, утверждает прогрессивный характер развития наук и искусств. В обществе есть прогресс, двигателем прогресса является страсть к обогащению. Страсть к наживе порождает труд и изворотливость.

Книга «Персидские письма» имела большой успех у современников и была запрещена церковью.

Монтескье более 20 лет работал над основным трудом всей своей жизни - «Дух законов». В этой книге он разработал один из вариантов философии истории. Все движения в мире происходят по неизменным законам. Общество тоже существует на основе естественных законов, которые исходят из естественных прав человека. К этим естественным правам (законам) Монтескье относит стремление человека к миру, стремление добывать себе пищу, стремление к сближению, общению. Реализация этих естественных стремлений приводит к формированию общества. Но «как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает и начинается война». Война идет и между отдельными лицами, и между народами. И это побуждает установить правовые законы.

Настоящий, справедливый закон в обществе должен основываться на разуме, соответствовать естественному праву. «Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли, а политические и гражданские законы каждой нации должны быть частными случаями приложения этого человеческого разума». Закон является общественной совестью.

Географический детерминизм. В аспекте так называемого географического детерминизма Монтескье ставит задачу проследить влияние природных условий на общественную жизнь. Прежде всего характер народов определяется климатическими условиями. Народы Севера энергичны, воинственны, храбры, выносливы, свободолюбивы. Народы, населяющие южные страны, напротив, ленивы, робки, изнежены, покорны и порочны. Климат, считает Монтескье, оказывает огромное влияние на чувства, воображение и ум, а следовательно, на нравы, быт, религию и законы народов. Так, существует прямая зависимость индусского учения о нирване от жаркого климата Индии, расслабляющего умственные способности и вызывающего желание покоя.

Затем Монтескье говорит о связи характера почвы с политическим устройством народа. «Сельские жители, составляющие главнейшую часть народа, не много ревнуют к своей свободе... они слишком заняты и обременены своими частными делами... Таким образом, управление одного лица чаще бывает в землях плодородных, а управление многих - в землях бесплодных... Бесплодные почвы в Аттике основали народное правление, а плодородие ее в Лакедемоне учредило аристократическое правление, более близкое к правлению одного лица».

Государственное устройство зависит от размера территории, занимаемой народом. «Небольшие государства по своей природе должны быть республиками, государства средней величины - подчиняться монарху, а обширные империи - состоять под властью деспота».

Но дело не сводится только к природным факторам. «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы управления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа». Законодатель должен следовать «духу народа». «Лучше всего мы делаем то, что делаем свободно и в согласии с нашим природным гением».

Общественные законы Монтескье ставит в зависимость от разума законодателя. Но законодатель не должен поступать по своему произволу; он должен учитывать условия, при которых складывалась историческая жизнь народа, и сообразно им устанавливать наиболее мудрые законы.

Монтескье понимает право как совокупность законов, определяющих человеческие отношения. Право подразделяется на международное (отношения наций друг к другу), политическое (отношение правителей к управляемым) и гражданское (отношение граждан друг к другу). Закон должен быть превыше всего. Свобода народа и отдельной личности проявляется в подчинении закону.

Все существующие формы правления Монтескье разделяет на три вида: республику, монархию и деспотию. Республика имеет форму демократии, если власть в ней принадлежит всему народу, и аристократии, если власть принадлежит небольшой части народа. При монархическом правлении власть принадлежит одному человеку и основывается на законах, установленных монархом. При деспотическом правлении имеет место произвол правителя. Симпатии Монтескье склоняются к федеративной республике, которая совмещает достоинства республиканского и монархического правления.

Государство должно обеспечивать свободу граждан, «Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане». Для обеспечения политической свободы необходимо разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную.

Законодательная власть не должна иметь права останавливать действия исполнительной власти. Так как исполнительная власть ограничена по самой своей природе, то нет надобности еще как-то ограничивать ее; кроме того, предметом ее деятельности являются вопросы, требующие быстрого решения.

Монтескье изучает вопрос об отношении церкви и государства. Он высказывается против обогащения церкви и увеличения монастырей, за частичную секуляризацию церковных владений, за веротерпимость, если различие вероисповеданий не вызывает в государстве смут, и за отделение религиозных законов от гражданских, т. е. за отделение церкви от государства. Монтескье говорит и о своеобразной пользе религии, которая «составляет единственную узду» для тех, кто не боится человеческого закона, прежде всего для государей.

Говоря об искусстве, Монтескье различает хорошее и прекрасное. Хорошее связано с полезным для нас, а прекрасное лишено непосредственной полезности, когда нам доставляет удовольствие созерцание предмета. Источник прекрасного - наслаждения, испытываемые нашей душой. А душа испытывает удовольствие в большинстве случаев от симметрии, хотя она любит

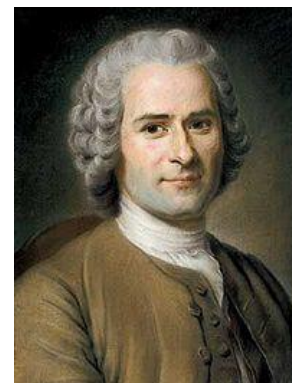
Политическая свобода может быть обнаружена только там, где нет злоупотребления властью. Однако многолетний опыт показывает нам, что каждый человек, наделенный властью, склонен злоупотреблять ею и удерживать в своих руках власть до последней возможности.

III. Монтескье

также разнообразие, контрасты. Произведение, доставляющее удовольствие, должно «основываться на разуме».

Самым влиятельным идеологом демократических слоев «третьего сословия» был **Жан-Жак Руссо (1712-1778)**. Руссо родился в Женеве, в семье ремесленника-часовщика. Рано начал работать учеником у гравера. В 1728 г. бежал из Женевы. Был лакеем, преподавателем музыки, домашним учителем. Руссо активно изучал науки, философские произведения Декарта, Лейбница, Мальбранша, Локка, Вольтера. В 1741 г. Руссо приехал в Париж, где занимался перепиской нот, литературной деятельностью, сотрудничал с Дидро в «Энциклопедии».

В 1750 г. вышла в свет первая значительная работа Руссо, написанная на тему, предложенную Дижонской академией: «Способствовало ли восстановление наук искусства улучшению нравов». Руссо дал отрицательный ответ на этот вопрос, что объяснялось его неприятием культуры французского абсолютизма. После этого были созданы основные произведения Руссо: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762). Радикальные политические взгляды навлекли на Руссо преследования властей. Он был вынужден бежать в Швейцарию. Книга «Эмиль...» по приговору парижского парламента была сожжена.



В Швейцарии Руссо также подвергся гонениям реакционеров. Ему было запрещено находиться в Женеве, а его труды были сожжены. В 1776 г. Руссо по приглашению Юма приехал в Англию. Здесь он начал писать свое последнее крупное произведение - автобиографическую «Исповедь». Умер Руссо в том же году, что и Вольтер. 27 августа 1791 г. по решению Законодательного собрания гроб с прахом Руссо был перенесен в Пантеон и установлен рядом с гробом Вольтера. В 1814 г., во время Реставрации, их останки были выброшены из Пантеона.

Руссо - философ истории, моралист, педагог и психолог. При всем разнообразии его интересов главный вопрос, волнующий Руссо, - проблема источника зла, проблема неравенства.

Если другие просветители считали, что во всем виноваты законодатели, издавшие плохие законы, то Руссо полагал, что люди своей деятельностью сами привели себя к несчастьям и страданиям. «Человек! Не ищи иного виновника зла; этот виновник - ты сам». В обществе есть прогресс. Но прогресс противоречив. Сами люди, страсти людей поработают их и причиняют им зло. Конкретный ответ на вопрос о возникновении неравенства и пороков цивилизации Руссо попытался дать в работе «О причинах неравенства...».

Проблема неравенства. Руссо различает физическое, политическое и имущественное неравенство. Первое из них происходит от природы, оно неизбежно. Политическое неравенство связано с сословным положением и юридическими привилегиями. Неравенство имущественное взаимосвязано с политическим; горстка аристократов утопает в роскоши, а масса народа испытывает недостаток в самом необходимом. Вся современную цивилизацию Руссо характеризует как неравенство и осуждает ее.

В качестве «гипотезы» Руссо выдвигает мысль о первоначальном естественном состоянии людей. В этом состоянии люди равны в имущественном отношении. Люди свободны, живут независимо друг от друга, не существует узаконенной частной собственности. Нет политической жизни. Каждый занят своими интересами, между соседями нет раздоров, поскольку плодов земли хватает на всех. Характерной чертой естественного состояния Руссо считал нравственную испорченность людей.

Как же произошел переход от естественного состояния к гражданскому, к неравенству? Способность человека к «совершенствованию» и рост народонаселения заставили людей накапливать запасы средств к жизни, изобретать орудия, увеличивающие эффективность труда, перейти к оседлой жизни и понуждать работать на себя также и других людей. Изменения в хозяйственных занятиях толкнули людей на введение частной собственности.

Частная собственность стала основой будущего гражданского общества и причиной возникновения имущественного, а впоследствии и политического неравенства. «Первый, кто

напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое», и нашел людей достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля - никому!»

Последствием появления частной собственности стало разделение людей на богатых и бедных. Такова была первая ступень неравенства. Частная собственность является предпосылкой образования государства.

В основе государства, по Руссо, лежит сознательный план, соглашение. Под предлогом необходимости избежать антагонизма и установления гражданского мира «богатые» предложили «бедным» образовать государственную власть. Государство возникло путем соглашения, т. е. общественного договора. Законы государства окончательно закрепили частную собственность, обрекая большинство людей на труд, рабство и нищету. Противоположность между богатыми и бедными дополнилась новой противоположностью - между господствующими и подвластными. Такова вторая ступень неравенства.

Третьей ступенью общественного неравенства был переход от правомерной власти к деспотической, основанной на произволе. Правители, которые первоначально были слугами государства, стали смотреть на себя как на его собственников. Деспотизм погряз ногами и народ, и законы. Эта высшая ступень неравенства как бы возвращает нас к исходному пункту: здесь люди снова становятся равными в том смысле, что перед деспотом каждый из них - ничто.

Руссо обосновывает право народа выступить против деспотизма с оружием. Руссо выдвигает идею народного суверенитета. Власть в государстве всегда и везде должна принадлежать народу. Правительство получает власть из рук народа в виде поручения, которое оно обязано выполнять в соответствии с народной волей. Если оно эту волю нарушает, оно заслуживает насильственного свержения. При нарушении общественного договора его нужно расторгнуть. Одно из средств - революция и даже, в тех исключительных случаях, когда отечеству грозит опасность, диктатура.

Трактат Руссо «Об общественном договоре» начинается знаменитыми словами: «Человек рожден свободным, а между тем он везде в оковах». Но это значит, что люди должны сбросить оковы, победить зло и обрести свободу.

Политический идеал Руссо - республика, под которой он понимает «всякое государство, управляемое законами», какова бы ни была форма правления. Конкретная форма правления зависит от размеров государства: в малых предпочтительнее демократия, в больших - монархия, т. е. передача исполнительной власти в руки одного лица.

В будущем идеальном государстве должны быть «гражданская свобода» и право частной собственности. Но далее Руссо говорит, что «свобода не может существовать без равенства»; отсюда делался вывод, что надо уравнивать имущество, «сблизить крайние ступени», чтобы не было ни чрезмерно богатых, ни нищих. Только при исходном равенстве материальных возможностей каждый человек может показать, на что он лично способен. Это, конечно, мелкобуржуазная утопия, но в свое время идея уравнительности имела революционный смысл.

В мелкой частной собственности, основанной на личном труде в земледелии и ремесле, Руссо видел основу общественного порядка. Само государство, о котором мечтал Руссо, представлялось ему подлинным царством разума.

В своей философии Руссо стоит на позициях деизма. При этом он выступал против официальной религии, с одной стороны, и против атеизма - с другой. Руссо допускал существование некоей воли, «верховного разума», приводящего в движение Вселенную и одушевляющего природу.

Руссо считал, что есть два извечно существующие начала - Бог и материя. Одно из них активно, другое - пассивно и является объектом изменения. При этом говорилось, что Бог не создал материю и не может ее уничтожить.

Руссо говорил о двойственной природе человека: человек состоит из тела и души. В гносеологии Руссо приоритет отдавал чувствам. Именно они дают несомненную истину. Что же касается суждений, то они могут вести к ошибкам.

Руссо отрицательно относился к официальной религии. Он отвергал чудеса, знамения, божественность Откровения, выступал против церковного культа, настаивал на веротерпимости. И в то же время он предлагал другую религию - религию без храмов и обрядов, только с моральными и гражданскими обязанностями.

Концепция естественного воспитания. Руссо - один из реформаторов педагогики Нового времени. В основе его педагогической концепции лежит идея естественного воспитания. Он призывал прислушиваться к голосу природы, не насиловать натуру ребенка, обращаться с ним как с полноценной личностью. Цель воспитания - формирование свободной и цельной человеческой личности.

Роман «Эмиль, или О воспитании» начинается словами о том, что люди, живя в обществе, портят все хорошее, что было создано природой. Поэтому детей нужно воспитывать в изоляции от дурного общества, «**один на один с природой**». Концепция воспитания Руссо была направлена против феодальной школы с ее слепым преклонением перед церковными авторитетами, догматизмом.

Руссо считает, что человек по своей природе добр и надо помочь ему развить свою доброту. Он ставит задачу воспитания человека и гражданина, подготовки его к жизни, развития в нем честности, самостоятельности, активности.

Руссо говорит, что в каждый период жизни ребенка наиболее плодотворно воспринимается какое-то определенное воспитательное воздействие:

- ◆ в первый период надо развивать физические задатки; далее
- ◆ умственные способности; и наконец
- ◆ нравственные понятия.

Руссо подчеркивает значение индивидуального воспитания, необходимость глубокого уважения воспитателя к воспитуемым и их духовного взаимодействия. Он высоко ставит воспитательную роль труда, отстаивает необходимость сочетания умственного и нравственного развития человека с ростом его трудовых навыков.

В искусстве Руссо был одним из ярких представителей сентиментализма. Достоинейшими объектами художественного творчества он считал чувства, переживания обыкновенных, простых людей, противопоставляя их искренность, непосредственность и естественность развращенности нравов паразитических сословий.

Руссо сыграл значительную роль в идейной подготовке французской буржуазной революции XVIII в. Робеспьер, Сен-Жюст и Марат считали себя его учениками. В Декларации прав человека и гражданина 1789 г. и в Конституции 1793 г. утверждался принцип неотчуждаемости народного суверенитета, теоретически обоснованный Руссо. На идеи Руссо в той или иной степени опирались утопические социалисты Мабли, Морелли и Бабёф.

Идеи французского Просвещения переходят границы страны, становятся преобладающими в ряде стран Европы и в Америке.

Французский материализм

В отличие от деистов, представителей Просвещения, Ламетри, Гельвеций, Дидро, Гольбах были последовательными материалистами и атеистами. Их мировоззрение сформировалось в 30-40-е гг. XVIII в.

Жюльен Офре де Ламетри (1709-1751) родился в портовом городе Сан-Мало в состоятельной купеческой семье. В детские годы он был экзальтированно религиозен, но к 16 годам отказался от теологического образования, от карьеры священника, добился согласия родителей на то, чтобы стать врачом. После окончания медицинского факультета в Париже Ламетри для профессионального совершенствования направился в голландский город Лейден, где работал в то время знаменитый врач Г. Бургаве. Возвратившись в 1735 г. во Францию, он 8 лет занимался врачебной практикой в своем родном городе,



опубликовал несколько работ по вопро-сам медицины. Затем Ламетри переехал в Париж, где получил должность врача королевской гвардии.

В ходе становления философских убеждений Ламетри приходит к выводу об обусловленности психики физиологическими процессами. В 1745 г. он под псевдонимом опубликовал «Естественную историю души». Авторство было раскрыто, Ламетри подвергся преследованиям, критике в прессе, в результате чего потерял должность на государственной службе; его книга была осуждена на сожжение, а ему грозил арест и тюрьма. Ламетри был вынужден бежать в Голландию.

В 1747 г. Ламетри издает работу «Человек - машина». В ней говорится о материализме как единственно верном философском направлении, непримиримо враждебном спиритуализму (т. е. идеализму) и религии. Работа вызвала новый приступ ярости со стороны противников материализма и атеизма. Ламетри находит убежище при дворе Фридриха II; в 1748 г. он назначен придворным врачом, королевским чтецом и членом Академии. За три с половиной года написал и опубликовал ряд работ («Человек - растение», «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» и др.).

Дени Дидро (1713-1784) родился в городе Лангре в семье зажиточного ремесленника, который мечтал сделать сына священником. Сначала Дидро учился в местной школе иезуитов, затем в парижском колледже. Затем в мировоззрении Дидро произошел серьезный перелом. Он отказался стать священником, а также отказался от предложения отца учиться на юриста или врача. Лишенный материальной поддержки, Дидро в течение 10 лет зарабатывал на жизнь переписыванием и составлением деловых бумаг, домашними уроками математики, переводами с английского. В начале 40-х гг. он познакомился с Руссо, и вскоре между ними завязалась тесная дружба.

Уже в одной из первых работ (анонимно опубликованные в 1746 г. «Философские письма») Дидро порывает с христианской религией и переходит на позиции деизма. Работа была осуждена на сожжение парижским парламентом. В работе «Письмо о слепых в назидание зрячим» (1749 г., издана анонимно) Дидро говорит о своем переходе на позиции атеизма. Дидро был арестован и на три месяца заключен в Венсенском замке. Его освободили, так как не смогли точно доказать авторство этих работ; помогли также хлопоты друзей, в том числе Вольтера.

Последующие двадцать с лишним лет Дидро работает над изданием «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел». С 1751 по 1780 г. вышло 35 томов *in folio* «Энциклопедии», первые 28 под редакцией Дидро. Дидро привлек к сотрудничеству многих деятелей просветительского движения, ученых-естествоиспытателей, литераторов, экономистов. «Энциклопедия» должна была содержать сведения из всех областей знания. Дидро исходил из идеи о том, что глубокое познание вещей недостижимо без установления их взаимосвязей. Он был убежден в силе человеческого разума, в необходимости все познать и объяснить. Энциклопедисты считали, что идеи воздействуют на реальный общественный прогресс, считали, что систематически представленное знание приведет «к изменениям общественной действительности».

Помимо «Энциклопедии» перу Дидро принадлежит ряд философских сочинений - «Мысли об объяснении природы», «Разговор д'Аламбера с Дидро» и другие, которые были изданы после его смерти. В 1773 г., после того как основная работа над «Энциклопедией» была завершена, Дидро, уступая настойчивым приглашениям Екатерины II, приехал в Россию, где пробыл до весны 1744 г. Он вел многочисленные беседы с императрицей о насущных, с его точки зрения, социально-экономических преобразованиях. Но Екатерина, благосклонно выслушивая советы, реально ничего не предпринимала. Последние 10 лет жизни Дидро провел в Париже. Умер после тяжелой болезни, отказавшись отречься от атеистических взглядов и примириться с церковью.

Клод Адриан Гельвеций (1715-1771) родился в Париже в семье придворного врача. Еще когда он учился в старших классах иезуитского колледжа, прочел «Опыт о человеческом разумении» Локка и стал сторонником материалистического сенсуализма. Отец отправил Клода в город Кан для подготовки к карьере чиновника налогового ведомства. Наряду с учебой Гельвеций значительную часть времени уделял



литературе и философии. Следует отметить, что Вольтер одобрил литературно-драматические опыты молодого Гельвеция.

В 1738 г. Гельвеций получил должность генерального откупщика (ее приобрел ему отец). Работая в этом качестве, Гельвеций увидел, как тяжело живет трудящееся население Франции; он старался устранить из процедуры сбора налогов несправедливость и беззаконие. В связи с этим усилился интерес Гельвеция к социально-философской проблематике. В 1751 г. он отказался от поста генерального откупщика.

Гельвеций открыл салон, где бывали многие мыслящие современники. В 1758 г. он опубликовал книгу «Об уме», которая привлекла к себе общее внимание. Парижский парламент приговорил ее к сожжению. Только связи в высшем свете и отречение от своей книги спасли Гельвеция от ареста и суда. К 1770 г. Гельвеций завершил работу над книгой «О человеке», но издавать ее не стал, помня о судьбе первой книги. Ухудшение психического состояния и быстрый упадок физических сил привели к его смерти в конце 1771 г. Через год книга «О человеке» была издана в Голландии.

Поль Анри Тири (немецкое имя **Пауль Генрих Дитрих фон Гольбах**) (1723-1789) родился в Германии. Фамилию **Гольбах** он унаследовал от дяди по материнской линии, Вместе с дядей переехал в Париж. Дядя, преуспевающий торговец, воспитал Поля и оставил ему крупное состояние (60 тыс. ливров годового дохода).

Высшее образование Гольбах получил в Лейденском университете, где изучал химию. В возрасте 25 лет возвратился в Париж, где сблизился с Дидро, Руссо, Гельвечием, включился в работу над «Энциклопедией», написал для нее 375 статей по вопросам химии, горного дела, металлургии. Гольбах открыл салон, который стал одним из главных философских центров Франции. Известен интересный факт, связанный с салоном Гольбаха. Однажды на обеде Юм заявил, что он ни разу в жизни не встречал ни одного атеиста, и услышал ответ Гольбаха, что из 18 собравшихся за столом по крайней мере 15 являются атеистами.

В течение шести лет Гольбах опубликовал (анонимно или под чужими именами) около 10 крупных атеистических работ: «Карманное богословие, или Краткий словарь христианской религии» (1767), «Священная зараза, или Естественная история суеверия» (1768), «Письма к Евгении, или Предостережение против предрассудков» (1768) и др. Гольбаха по праву можно считать крупнейшим атеистом XVIII в.

Главное философское произведение Гольбаха - «Система природы», опубликовано в 1770 г. В нем в обобщенной форме изложены взгляды Гольбаха и всех французских материалистов. Работа была опубликована в Амстердаме, но на титульном листе указывалось, что она издана в Лондоне и автор ее - Мирабо, покойный секретарь французской Академии. Книга быстро приобрела общеевропейскую известность. Естественно, она была приговорена парижским парламентом к сожжению. Об авторстве Гольбаха стало известно лишь после его смерти.

По основным философским позициям французские материалисты представляли единую школу. Поэтому имеет смысл рассматривать их взгляды как единое учение, отмечая там, где это необходимо, различие взглядов в рамках общего.

Онтология. Французские материалисты утверждают вечность природы, ее несотворенность. «Природа вовсе не есть какое-то изделие; она всегда существовала сама по себе; в ее лоне зарождается все; она - колоссальная мастерская, снабженная всеми материалами; она сама изготавливает инструменты, которыми пользуется в своих действиях; все ее изделия являются продуктами ее энергии и сил или причин, которые она заключает в себе, производит и приводит в действие» (Гольбах). В полемике с теологами материалисты утверждают, что «предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда останутся призраками... Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее» (Гольбах). «Невозможно предположение чего-либо, что существует вне материальной вселенной; никогда не следует делать подобных предположений, потому что из этого нельзя сделать никаких выводов» (Дидро).



Положение о вечности природы французские материалисты обосновывали выводами физики и химии о том, что при всех преобразованиях тел количество существующей материи остается неизменным. Круговорот веществ в природе также дает основание для вывода о вечности материальной природы.

Материя реально существует и постигается в виде бесконечного множества материальных тел, образованных мельчайшими частицами. «Мы обнаруживаем в телах протяжение, подвижность, делимость, твердость, тяжесть, силу инерции. Из этих общих и первичных свойств вытекают другие: плотность, фигура, цвет, вес и т. д. Таким образом, по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства, а качества, приписываемые нами различным веществам, основываются на различных впечатлениях или изменениях, производимых в нас этими веществами» (Гольбах). Говоря о том, что материя - то, что воздействует на наши чувства, французские материалисты фиксируют *гносеологический аспект* понятия материи. Но это понятие имеет и *онтологический аспект*. «Материя не есть какое-то существо, ...в природе есть лишь индивиды, которые названы телами, и... под словом материя следует понимать лишь совокупность свойств, присущих всем телам» (Гельвеций).

Материя гетерогенна; она не является каким-то единообразным телом. Положение о гетерогенности материи, качественной разнородности тел, обосновывалось данными естествознания о физико-химической разнородности веществ.

Французские материалисты утверждали атрибутивный характер движения. Выступая против деизма, Дидро утверждал, что движение - главное и неотъемлемое свойство материи. Ламетри говорил, что «материя содержит в себе оживляющую и движущую силу». Гольбах писал: «Вся природа существует и сохраняется только благодаря непрерывному обогащению, перемещению, взаимообмену и передвижению либо невидимых молекул и атомов, либо видимых частиц материи».

Движение - источник всех форм, модификаций материи. Существуют различные виды движения. Это, прежде всего, движение на уровне молекул. Дидро убежден, что существует «внутренняя сила, составляющая своеобразную природу» молекул. По его мнению, «молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, есть сама по себе деятельная сила», причем «внутренняя сила молекулы неистощима. Она неизменна, вечна». Есть также движение масс, перемещение тел, химические и биологические процессы. Движение происходит по определенным законам.

Французские материалисты утверждают объективность пространства и времени, понимая пространство как протяжение тел и связывая пространство и время с существованием и движением материального мира.

Важным моментом в онтологических взглядах французских материалистов было учение об универсальной причинной обусловленности в природе. «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий» (Гольбах). Гольбах так определяет причинность. «Причина - это тело или явление природы, приводящее в движение другое тело или производящее в нем какое-нибудь изменение». А следствие - это изменение, произведенное каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения. «В различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга и все происходящие в них изменения зависят от видимых или скрытых причин, воздействующих на них» (Гольбах).

Все явления в мире необходимы. Здесь нужно учитывать, что случайность часто понималась как беспричинность, а материалисты таковую отрицали. Случайность они трактовали как незнание причинности. «Мы приписываем случаю все явления, связи которых с их причинами не видим. Таким образом, мы пользуемся словом случай, чтобы прикрыть наше незнание естественных причин, производящих наблюдаемые нами явления неизвестными нам способами» (Гольбах).

Гольбах отождествляет понятия причинности и необходимости. «Необходимость есть постоянная и нерушимая связь причин с их действиями». Необходимость основывается на законах. Одним из таких законов является закон всемирного тяготения.

В XVIII в. была широко распространена концепция о неизменности природы. Французские материалисты придерживаются противоположной точки зрения. «В природе нет ничего определенного, и каждое бытие, трансформируясь, становится постоянно иным; в природе все изменяется, все исчезает, только целое остается» (Дидро).

Материя изменяется. По мере усложнения материальных структур возникают все новые и новые качества. Дидро говорил об усложнении «от инертной молекулы, - если такая есть, - до живой молекулы, микроскопического животного, животное-растения, животного, человека». Дидро считал, что у материи есть «чувствительность» как общее и существенное ее свойство. Возникновение живых существ Дидро трактовал как переход «пассивной чувствительности» в «активную чувствительность».

В отличие от Дидро, Ламетри говорил, что чувствительность, способность чувствовать «обнаруживается только в организованных телах»; материя может приобрести эту способность при определенной организации.

Учение о человеке. Ламетри утверждает, что «нисколько не нелепой и не странной кажется мысль о происхождении человека от животных». Человек произошел от животных; это обосновывалось путем сравнения анатомической структуры человека и животных. Изменения живых организмов, считает Дидро, вызываются изменениями среды.

Французские материалисты ставили перед собой задачу преодоления дуалистической трактовки человека. Человек - целостное материальное существо. Ламетри считает несостоятельными попытки рассматривать сознание, душу как особую субстанцию. Для решения вопроса о том, что представляет собою душа, нужно исследовать, в каком отношении к телесной организации человека находятся те разнообразные проявления психики, которые подводились под понятие «душа».

Медицина дает достаточно фактов, позволяющих заключить, что функционирование психики имеет своей истинной основой материальную организацию человека. «Во время болезни душа то потухает, не обнаруживая никаких признаков жизни, то словно удваивается: так велико охватывающее ее исступление; но помрачение ума рассеивается, и выздоровление снова превращает глупца в разумного человека» (Ламетри). Факты такого рода позволяют заключить, что функционирование психики имеет своей истинной основой материальную организацию человека.

Такую же позицию занимает и Гольбах. Душа - это то же самое тело, но рассматриваемое в отношении некоторых его функций или способностей. «Человек есть чисто физическое существо; духовный человек - это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым способам действия, обусловленным особенностями его организации» (Гольбах).

Человека в целом французские материалисты рассматривают как произведение природы, обусловленное ее законами. Ламетри говорит о человеке как об особом рода сложной машине. Рассматривая проблему детерминации поведения человека, французские материалисты исходили из всеобщей причинной обусловленности. «Человеческая воля испытывает воздействие извне и скрытым образом определяется внешними причинами, производящими изменения в человеке. Мы воображаем, что воля действует сама собой, так как не видим определяющей ее причины, ни способа, каким она действует, ни органа, который она приводит в действие» (Гольбах). Также он считал, что человеческую волю, поведение определяют природные факторы, воздействующие на человеческий организм. «Если бы мы были в состоянии проследить вечную цепь, связывающую все причины с их следствиями, не теряя из виду ни одного из ее звеньев, если бы мы могли распутать невидимые нити, приводящие в движение мысли, желания, страсти тех людей, которых называют могущественными в силу их поступков, то мы нашли бы, что тайными рычагами, которыми пользуется природа, чтобы приводить в движение духовный мир, в самом деле являются атомы... их соединение, сочетание, соотношение, брожение, мало-помалу модифицируя человека, часто без его ведома и вопреки ему самому заставляют его мыслить, желать, действовать определенным и необходимым образом» (Гольбах). Отсюда у Гольбаха вытекала следующая фаталистическая установка: «Наша жизнь - это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент».

Но эта позиция не была единой для всех философов. В ряде случаев они говорили о том что человеческие действия обусловлены не только природными, но и социальными факторами. Ламетри пишет: «Если организация человека является первым его преимуществом, то образование составляет второе его преимущество». Под образованием Ламетри понимал усвоение ребенком основ человеческой культуры в ходе жизни среди взрослых людей. Гельвеций говорил в этой связи о «всемогуществе воспитания». Высказывалась мысль о том, что человеческие действия обуславливаются не только внешними обстоятельствами, но и внутренними психическими побуждениями. Мысли могут оказаться более сильными детерминантами, чем физиологические потребности. Гольбах приводил пример с Муцием Сцеволой, который держал руку над горящими углями, желая поразить врага своим бесстрашием.

Гносеология. Французские материалисты продолжают концепцию сенсуализма. Ламетри пишет: «Без чувств нет идей. Чем меньше чувств, тем меньше идей... При отсутствии ощущений нет идей». Причина ощущений - воздействия материальных предметов на материальные органы чувств.

Французские материалисты были сторонниками теории отражения. Гольбах определяет идею как образ предмета. Дидро сравнивает мозг с чувствительным и живым воском, способным принимать всякого рода формы, запечатлевая на себе воздействия внешних предметов. Ламетри говорит о «мозговом экране», «на котором, как от волшебного фонаря, отражаются запечатлевшиеся в глазу предметы».

Ощущения - источник познания, но содержание человеческого сознания не сводится к ощущениям. На базе ощущений с помощью памяти формируются мысли. Этот процесс Дидро описывает следующим образом. Всякое ощущение обладает некоторой длительностью. Ощущение не прекращается сразу же после того, как прекратилось действие предмета. За одним действием следует другое действие, ощущение следует за ощущением. Обладая некоторой продолжительностью, ощущения как бы накладываются друг на друга, сплетаются и соединяются - образуется своеобразный пучок ощущений. И подобно тому как из множества переходящих одно в другое колебательных движений струны образуется единая вибрация, порождающая звук, а из сочетания различных звуков создается мелодия, так и из множества переплетающихся, соединяющихся и сочетающихся ощущений образуются понятия, мысли.

Поскольку явления природы связаны друг с другом, то на основе чувств, отражающих объективную связь вещей, образуются связи понятий, мыслей. Совокупность связанных между собою мыслей составляет науку. Цель научного познания - истина. Истина заключается в соответствии между представлениями о вещах и самими вещами. Это соответствие проверяется опытом.

Люди могут заблуждаться. Источник заблуждений - ненормальное функционирование нервной системы и деятельность воображения, способность произвольно комбинировать чувственные образы. Воображению как источнику заблуждений противопоставляются опыт и размышление. Если воображение может ввести нас в заблуждение, то «опыт и размышление возвращают нас на правильный путь» (Гольбах).

Французские материалисты говорили о том, что стимулом познания являются желания, потребности, страсти и интересы. Чем больше у человека потребностей, тем сильнее его страсти и разностороннее его интересы, тем более развиты его умственные способности. «Страсти и интересы людей побуждают их производить изыскания; человек, не имеющий интереса, не станет заниматься изысканиями; человек, лишенный страстей, не станет искать энергично» (Гольбах). Философы связывают истину с полезностью. Все истинное в конечном счете полезно для человечества.

Французские материалисты верят в беспредельное могущество человеческого разума, они убеждены в неограниченных познавательных способностях человека.

Этика. Интересная этическая концепция была разработана Гельвецием. Гельвеций отрицает учение о врожденных нравственных качествах. «Ни один человек не рождается добрым. Ни один человек не рождается злым». Все свои этические качества каждая личность приобретает в течение своей жизни, они являются результатом ее жизненного опыта. Исходя из позиции сенсуализма, Гельвеций считает, что «физическая чувствительность» человека «есть первоисточник его

потребностей, его страстей, его общительности, его идей, его суждений, его желаний, его поступков». «Физическая чувствительность» - прирожденная способность быть «чувствительным к боли и наслаждению» и иметь «чувство любви к удовольствию и ненависть к страданию». Из этих чувств рождается «любовь к себе». На основе любви к себе вырастают «страсти» и «интересы», формируется личность.

Гельвеций подчеркивает значение воспитания при формировании личности. Он говорит о том, что всем «тем, чем мы являемся, мы обязаны воспитанию». Воспитание он понимает в широком смысле; это не только специально организованный педагогический процесс. Молодого человека воспитывают «и форма правления, при которой он живет, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т. е. бесчисленное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем указать вследствие незнания их». Несколько иную точку зрения имел Дидро. Вместо тезиса: «Воспитание значит все» следует говорить: «Воспитание значит много». Дидро считал, что облик личности кроме воспитания в значительной мере определяется «физической организацией» человека, его врожденными природными склонностями.

Гельвеций различает естественные и искусственные страсти. Первые вытекают из физической чувствительности, вторые возникают в условиях общественной жизни, в ходе воспитания в широком смысле.

Естественные страсти направлены на реализацию стремления к счастью. Гельвеций говорил, что от природы человек «непрестанно устремляется к покою», что «лень прирождена человеку». Но социальные мотивы выводят его из этого состояния. Поскольку человек живет в обществе, желание счастья порождает в нем желание власти. Это желание, по мнению Гельвеция, является общим у всех людей, но оно по-разному определяется в зависимости от характера политического строя. При монархическом единовластии или сословно-корпоративном правлении стремление к власти порождает лесть, лицемерие, фанатизм, нетерпимость, страх, зависть. При демократическом строе, напротив, стремление к власти порождает любовь к добродетели и просвещению, стремление к славе, честолюбие, мужество.

Гельвеций указывает на три вида интересов (интерес - все то, что «может доставить нам удовольствие или избавить нас от страдания»): интересы индивидов («личные интересы»), интересы групп людей («интересы сообществ») и интересы общества в целом («общественный интерес»). Главная проблема - соотношение интересов.

Французские материалисты мерилom добродетели считают соотношение интересов. Ламетри пишет: «Все различие между дурными и хорошими людьми заключается в том, что у первых частный интерес преобладает над общим, тогда как вторые жертвуют своим собственным благом ради друг друга или ради общества». Гельвеций говорит, что человек по-настоящему добродетелен и «справедлив, когда все его поступки направлены к общему благу». Философы развивают концепцию *«разумного эгоизма»*. Без учета интересов других людей нельзя построить нормальную жизнь. Поэтому имеет смысл в какой-то мере ограничить себя в пользу других людей, что делается вовсе не из любви к другим, а из любви к себе.

Социально-политические взгляды. Общественный интерес воплощен в системе политических и юридических законов. Гольбах пишет: «Общество, как и всякое тело в природе, подвержено переменам, изменениям, революциям; оно формируется, растет и разрушается, как и все живое. Одни и те же законы не могут быть пригодны для разных ступеней его развития: полезные в одну эпоху, они становятся бесполезными и даже вредными в другую. Следовательно, общественный разум обязан изменять или отменять их ради блага общества, которое неизменно должно являться целью законов».

Дурные законы приводят к противопоставлению частных интересов общим, ненормальной жизни общества. Гельвеций говорит: «Пороки народа всегда скрыты... в основе его законов». «Стремиться уничтожить пороки, связанные с законами народа, не производя никаких изменений в этих законах, - значит браться за невозможное дело».

Конкретный «механизм», обеспечивающий благо народа, Гельвеций видел в способе распределения всевозможных благ между членами общества. Если все граждане в достаточной мере обеспечены необходимыми благами, в обществе торжествует добродетель и социальные

нормы нарушаются только глупцами или психически неполноценными людьми, не способными понять, в чем состоит их истинный интерес. Безнравственность же воцаряется в обществе, где граждане оказываются обездоленными, а созданными ими благами пользуются те, кто не утруждал себя общественно полезной деятельностью. В наибольшей степени подрывает нравственность деспотическое правление. Гельвеций с горечью писал: «Мое отечество попало в конце концов под иго деспотизма». «Враги роскоши должны выступить против деспотизма. Чтобы устранить следствие, надо устранить его причину. Единственный способ произвести благоприятную перемену в этой области есть... изменение законов и государственного управления».

Французские материалисты, как и просветители, считали необходимой частную собственность. Но они выступали против крайностей в распределении национального богатства. «Пусть нам не говорят, что ни одно правительство не может сделать всех своих подданных счастливыми. Оно, конечно, не может надеяться удовлетворить ненасытные капризы и прихоти нескольких праздных граждан, которые не знают, что придумать, чтобы рассеять свою скуку; но оно может и должно заняться удовлетворением реальных потребностей большинства граждан. Общество пользуется всем доступным ему счастьем, если большинство его граждан имеет пищу, одежду, жилище - одним словом, может без чрезмерного труда удовлетворять свои физические потребности» (Гольбах). Идеалом для философов было общество, где все владеют собственностью в равной мере.

Программа преобразования общества связывалась французскими материалистами с надеждой на «просвещенного государя», который, восприняв разумные идеи, будет их осуществлять. Вспоминая Платона, Гольбах писал, что «народы будут счастливы лишь тогда, когда философы станут королями или когда короли будут философами». Дидро говорил: «Настанет день, и он явится - тот справедливый, просвещенный и могущественный человек, которого вы ждете; ибо такой человек возможен, а неумолимое течение времени приносит с собой все, что только возможно».

Гольбах старался убедить монархов преобразовать общество. Но в его творчестве звучали и другие мотивы: в случае отказа монархов вступить на путь «просвещенного правления» народ может силой навязать им свою волю или просто свергнуть их.

Атеизм. Французские материалисты вели бескомпромиссную борьбу с религией. Они отстаивали независимость морали от религии. «Утверждать, будто без представления о Боге человек не может обладать нравственным чувством, т. е. отличать порок от добродетели, все равно что утверждать, будто без представления о Боге человек не чувствовал бы потребность есть, чтобы жить, не отличал бы и не предпочитал бы какую-либо пищу». Гольбах делал радикальный вывод о том, что необходимо полное отделение «царства морали от царства религии». «Противопоставим фиктивным интересам неба реальные интересы земли». «Интерес людей требует полнейшего разрушения именно религиозных заблуждений».

Философы указывали на вред религии, на бедствия, которые несли с собой фанатизм, религиозный террор, религиозные войны. Они видели в религии орудие политического гнета. Все они были убеждены в возможности искоренения религии. Новый общественный строй представлялся им как общество атеистов.

Критика религии французскими материалистами была остроумной и насыщенной яркими иллюстрациями. Но понимание ими причин религии было несколько односторонним. Они видели основной источник религии в невежестве и в заблуждениях. Отсюда следовало, что с религией нужно бороться с помощью просвещения.

Взгляды классиков французского материализма развивались в работах младшего поколения французских материалистов: это Боннэ (1720-1793), Робине (1735-1820), Кабанис (1757-1808), Вольней (1757-1820).

Вопросы для повторения

1. Как Беркли критикует понятие материи?
2. Каков смысл принципа «*esse-percipi*»?
3. Почему Беркли апеллирует к Богу?
4. Как Юм относился к понятию субстанции?

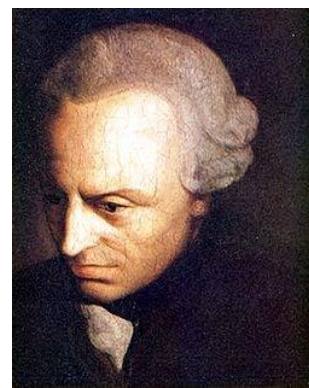
5. О каких видах связи восприятий говорил Юм?
6. Почему, считает Юм, невозможно доказать существование объективной причинности?
7. В чем видел Юм задачи этики и эстетики?
8. Что такое гедонизм, утилитаризм и альтруизм в этике?
9. Что такое деизм и в чем его отличие от материализма?
10. В чем смысл полемики Вольтера с Паскалем?
11. Что говорил Вольтер о функциях религии?
12. Что такое географический детерминизм?
13. Как Монтескье обосновывал необходимость разделения власти?
14. Какие формы неравенства выделял Руссо?
15. В чем заключается концепция общественного договора?
16. Что понимал Руссо под естественным воспитанием?
17. Как определяли материю французские материалисты?
18. Что нового в понимании человека у французских материалистов?
19. Как французские материалисты понимали процесс познания?
20. В чем отличие взглядов Гельвеция и Дидро на роль воспитания в развитии личности?
21. Как относились просветители и французские материалисты к частной собственности?
22. Какие надежды просветители и французские материалисты возлагали на «просвещенного государя»?

Глава 8. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кант. «Критическая» философия. Чувственность, рассудок, разум. Метафизика нравов. Способность суждения. Фихте. Я и не-Я. Теоретическое и практическое наукоучение. Прогресс общества и наука. Шеллинг. Натурфилософия. Трансцендентальный идеализм. Философия толпчества. Гегель. Абсолютная идея. Логика. Категории бытия, сущности, понятия. Философия природы. Философия духа. Субъективный, объективный и абсолютный дух. Фейербах. Атеизм. Необходимость реформы философии. Антропологическая направленность философии.

Германия второй половины XVIII — начала XIX в. в своем развитии отставала от Англии и Франции. Немецкая буржуазия в силу ряда причин была слаба и не думала об открытой борьбе с феодализмом. Она боялась активности народных масс. Однако, с другой стороны, буржуазия желала избавиться от пут феодализма. Эта двойственность в поведении буржуазии нашла свое отражение в немецкой философии, обусловив ее двойственность — сочетание консервативных и прогрессивных моментов. Философия этого периода в Германии во многом была сходна с французской философией XVIII в. В ее основе — критика абсолютизма, сословных привилегий, обоснование гражданских прав членов общества и т. п. Но если во Франции философы сознательно выступали от имени третьего сословия, то в Германии философы «дедуцируют» буржуазно-демократические требования из абстрактных принципов «чистого», т. е. безличного, общечеловеческого разума.

Начало немецкой классической философии положил **Иммануил Кант (1724-1804)**. Кант родился в Кенигсберге, большом торговом городе, крупном культурном центре (с населением более 50 тыс. жителей). Отец Канта — ремесленник-шорник. В 1732 г. Кант начал учиться в латинской гимназии. Увлекался древними языками, философией, логикой. Родители прочили Иммануила в пасторы, но он испытывал интерес к науке и философии. После окончания гимназии в 1740 г. Кант поступил в Кёнигсбергский университет. Но из-за нужды он не смог его окончить и в течение нескольких лет работал учителем и воспитателем



в богатых помещичьих усадьбах. Работая учителем, Кант много читал. Характерно, что он не участвовал в богослужениях, говоря, что в церкви не нуждается. Кант не вступал в брак, боясь утратить независимость, но обществом женщин не пренебрегал. Накопив некоторые средства, Кант вернулся в университет и в 1755 г., защитив две диссертации, стал приват-доцентом.

Защитив затем диссертацию «Философская монадология», Кант претендовал на должность ординарного профессора, но безуспешно: профессором он стал лишь спустя 15 лет. В одной из первых значительных работ, «Всеобщая естественная история и теория неба», Кант выдвинул гипотезу об историческом происхождении Вселенной.

В университете Кант читал ежегодно от 4 до 6 курсов: логика, метафизика, моральная философия, антропология, математика, физика, физическая география, механика, минералогия, военное искусство. На некоторых его лекциях собиралось до 100 слушателей— огромная цифра по тем временам. Однажды он сказал: «Я читаю не для гениев, но и не для посредственности, а для тех, кто стоит посередине и хочет овладеть своей будущей профессией». Кант преподавал около 40 лет.

В 1781 г. была издана знаменитая «Критика чистого разума», затем «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783), «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793), «К вечному миру» (1795).

Известность Канта становится все шире. В 1786 г. он избирается членом прусской королевской Академии наук, в 1794 г. — почетным академиком Санкт-Петербургской академии наук, в 1798 г. — членом Академии в Сиене (Италия), был представлен в члены Парижской академии наук, но до избрания не дожил.

Когда Кант стал ректором университета (1786 г.), он сократил количество читаемых лекционных курсов и углубился в исследовательскую работу. После смерти Фридриха II новый король Фридрих-Вильгельм II резко ограничил свободу печати в Пруссии. Взгляды Канта на религию привели к тому, что сам король назвал труды Канта вреднейшими. Ему угрожали; он был отстранен от работы ректора. Кант умер от сердечного удара.

На формирование взглядов Канта большое влияние оказали Локк и Лейбниц, французское и немецкое Просвещение. Кант поддерживает девиз Просвещения — «Имей мужество пользоваться собственным умом!» Он подчеркивал значение самостоятельного мышления как важнейшей характеристики личности. В условиях немецкой действительности, абсолютистской и бюрократической опеки над наукой, литературой, философией деятели культуры, и в их числе Кант, не способные что-либо изменить в своей стране, сочувствовали французской революции (но избегали открытой критики порядков в своей стране).

В творческой деятельности Канта различают два периода. В работах первого, *докритического*, Кант выступает как продолжатель естественнонаучных традиций XVIII в. Он выдвигает ряд новых, передовых для своего времени научных идей: гипотезу о возникновении Солнечной системы из диффузных твердых частиц, гипотезу о приливном трении, догадку о существовании системы внешних галактик; развивает идею относительности движения и покоя. В его философских взглядах — материалистические мотивы: «*Дайте мне материю, и я построю из нее мир*. То есть дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир». В докритический период интерес Канта направлен главным образом на изучение природы.

Во второй период своего творчества, *критический*, примерно после 1770 г., Кант создает так называемую критическую философию, которая должна преодолеть недостатки старой философии. В основе всех работ, написанных Кантом в этот период, лежит убеждение, что разработке проблем философии должно предшествовать критическое исследование познавательных способностей. На первый план выдвигается теория познания.

Основная проблема критической философии распадается на вопросы: 1) что такое познание; 2) является ли познание фактом; 3) как этот факт возможен?

Отвечая на первый вопрос, Кант говорит, что всякое познание есть суждение, — такое соединение двух представлений, в котором одно из них высказывается утверди-

Сначала нужно поставить вопрос о сущности познания, а затем уже о сущности вещей, а не наоборот, как это было в предшествующей философии.

И. Кант

тельно или отрицательно. Но не всякое суждение есть познание.

Когда два представления соединены в форме суждения, возможны два варианта: одно заключается в содержании другого (предикат заключается в субъекте) или, напротив, одно не содержится в другом. Например, в понятии тела заключается признак протяженности. Поэтому суждение: «Тело протяженно» возникает посредством простого расчленения понятия тела. Это суждение *аналитическое*. Другое суждение: «Тело обладает тяжестью» иного типа, поскольку можно иметь представление о теле без представления о тяжести (например, математическое понятие тела). Такое суждение — *синтетическое*.

Все суждения делятся на аналитические и синтетические. Аналитические суждения не расширяют наши знания, они их только уточняют. Синтетические же суждения расширяют наши знания, соединяя различные представления, т. е. прибавляя к субъекту в виде предиката нечто, чего в нем не содержалось. Познание заключается именно в расширении знаний. Поэтому познание состоит из синтетических суждений.

Возможно такое сочетание различных представлений, которое имеет случайное и частное значение. Истинное познавательное суждение должно быть не только синтетическим, но еще таковым, чтобы оно имело значение во всех случаях и для всякого человека. Такое суждение не может быть получено опытным путем, так как опыт всегда дает единичное. Такое суждение должно быть «данном *a priori*», помимо всякого опыта, и предшествовать ему. Итак, ответ на первый вопрос: истинное познание состоит из «синтетических суждений *a priori*».

Второй вопрос теперь следует сформулировать так: существуют ли «синтетические суждения *a priori*»? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к существующим наукам — математике, физике и метафизике.

Рассмотрим одно из основных положений геометрии: «Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками». Это положение сохраняет свое значение независимо от всякого опыта, оно есть суждение *a priori*. Но является ли оно синтетическим? Да, отвечает Кант. «Положение: прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие прямой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве». В понятии прямой линии, как его ни расчленять, не содержится понятия кратчайшего пути.

Возьмем арифметическое положение: $7 + 5 = 12$. Немыслимо, чтобы сумма $7 + 5$ давала что-то иное, нежели 12. Это суждение *a priori*. И это суждение — не аналитическое. Из понятия « $7 + 5$ » аналитическим путем нельзя получить понятие «12». Субъект суждения (« $7 + 5$ ») говорит: сложи два числа, а предикат говорит, что сложение произведено. Субъект есть задача, предикат — решение. В задаче самой по себе нет ее решения, иначе не было бы потребности в счете. Поэтому данное суждение синтетическое. Таким образом, мы констатируем, что математика содержит априорные синтетические суждения.

Перейдем к физике. Рассмотрим одно из основных положений физики: всякое изменение в природе имеет свою причину. Физику, говорит Кант, не придет в голову ставить это положение в зависимость от опыта. Это суждение *a priori*. Вместе с тем в нем говорится, что два различных факта необходимо соприкасаются, что второй необходимо следует за первым; поэтому данное суждение синтетично. Аналогичная ситуация со следующими суждениями: «При всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным или при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер». Так, в самом понятии материи не мыслится постоянство, а имеется в виду «только ее присутствие в пространстве через наполнение его».

Метафизика умозрительно судит о субстанции мира, существовании Бога, души и т. п. Ясно, что ее суждения не почерпнуты из опыта. Но если я о какой-либо мыслимой вещи говорю, что она существует, то я расширяю содержание субъекта через предикат, т. е. сужу синтетически.

Таким образом, установлено, что математика, физика и метафизика содержат синтетические суждения *a priori*. Далее возникает вопрос: как возможны такие суждения? Отвечая на этот вопрос, Кант говорит о необходимости выявить условия, при которых возможны эти суждения, или, иначе говоря, при каких условиях возможно познание.

Обратимся снова к математике. Математика, по Канту, включает в себе геометрию, арифметику и механику. Предмет геометрии — величины и их отношения в пространстве, поэтому пространство есть основное условие геометрии. Предмет арифметики — числа. Числа возникают через счет, т. е. последовательное прибавление единицы к единице. Последовательность есть следование во времени, поэтому время — основное условие арифметики. Предмет механики — движение, которое есть не что иное, как последовательность времени в пространстве. Таким образом, пространство и время — основные условия математики.

То, что у нас есть представления пространства и времени, — это несомненно. Вопрос в том, откуда они у нас. Обычно считается, что они абстрагируются от наших восприятий, что они — эмпирические представления. Кант с этим не согласен. Представления пространства и времени не выведены из опыта, а предшествуют опыту и лежат в его основе. Так, «время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно)».

Пространство и время — условия ощущений, чистые формы чувственности. Мы имеем чувственность, способность восприятия. Чувственность — условие всяких ощущений и впечатлений. Способность восприятия, чувственность еще не есть ощущение, она — предпосылка ощущения. Пространство и время, по Канту, — формы нашей чувственности, формальные условия всякого ощущения. Извне производятся впечатления, мы созерцаем их, приводим в порядок в пространстве и времени.

Кроме чувственности как способности впечатления существует рассудок как мыслящая способность. «Посредством чувственности предметы нам **даются**, рассудком же они **мыслятся**». Чувственность создает созерцания, рассудок — понятия. Рассудок мыслит посредством понятий содержание, доставляемое ему чувственностью. Теперь необходимо выяснить условия существования рассудка.

Существуют априорные категории рассудка. Эти категории — формы, посредством которых чувственно данное связывается в определенные структуры. Так, например, мы воспринимаем такие факты, как нагревание камня и освещение камня солнцем. Рассудок связывает воспринятые факты в суждение. Но чтобы из этих восприятий возникло суждение, необходима категория причины. В рассудке чувственные впечатления как бы подстраиваются под априорные формы мысли, категории. «Сами по себе категории вовсе не **знания**, а только **формы мышления** для того, чтобы из данных созерцаний породить знания». Категории — формы синтеза, сочетающие данные чувственности с деятельностью рассудка.

На уровне рассудка содержание чувственных восприятий упорядочивается категориальным каркасом. Кант называет **12 категорий** рассудка, сгруппированных по три: категории **количества** (единство (мера), множественность (величина), целокупность (целое)), **качества** (реальность, отрицание, ограничение), **отношения** (субстанция, причина, взаимодействие) и **модальности** (возможность, существование, необходимость).

Чтобы рассудок мог быть применен к данным чувственности, необходима связь между рассудком и чувственностью. Такая связь существует — это сила воображения. Благодаря силе воображения возможно применение категорий рассудка к явлениям; она представляет категории образно, делает их вследствие этого однородными с явлениями.

Кант говорит, что достоверное знание может быть только синтезом чувственности и рассудка. **Ощущения сами по себе, без понятий рассудка, слепы, а понятия рассудка сами по себе, без ощущений — пусты.**

Истина или заблуждение присущи суждениям рассудка. «Чувства не ошибаются, однако не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят». «В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения». «В согласии с законами рассудка и заключается формальная сторона всякой истины». Но откуда же берутся заблуждения? Они возникают вследствие «незаметного влияния чувственности на рассудок».

Кант говорит, что признание истинности суждения проходит три ступени: мнение, вера и знание. **«Мнение** есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное **как** с субъектив-

ной, **так** и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется **верой**. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть **знание**. Субъективная достаточность называется **убеждением** (для меня самого), а объективная достаточность — **достоверностью** (для каждого)».

По Канту, чувства дают нам многообразие созерцаний (наглядных представлений), а рассудок вносит в это многообразие единство, подводя его под свои категории. Но чтобы рассудок мог составлять синтетические знания из понятий, необходимо условие возможности синтезов рассудка. Таким условием является разум.

Разум возвышается над рассудком. Если рассудок относится к наглядным представлениям, то разум относится только к понятиям рассудка. Разум «не **создает** никаких понятий (об объектах), а только **упорядочивает** их и дает им... единство». Разум стремится систематизировать познание, давая принципы для рассудка.

Разум направлен на создание правил для деятельности рассудка. Разум создает идеи и идеалы. Это идея «о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей» и «содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям». Это идеалы, такие как чистая вода, чистый воздух и т. п., которые необходимы в науке. «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного». Разум, создавая идеи и идеалы, «доводит синтез до **степени**, превышающей всякий возможный опыт». Понятия разума — трансцендентальные идеи, они — **«вещь в себе»** («сами по себе»).

Здесь нужно пояснить, что понятие «вещь в себе» у Канта имеет несколько значений. Во-первых, это то, чем являются предметы сами по себе, независимо от познания, вне познания. Предмет как «вещь в себе» — внешний возбудитель ощущений. В этом плане нужно отличать предмет как явление и как предмет сам по себе. «Предикаты явления» нельзя приписывать объекту самому по себе. «Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем».

Во-вторых, «вещь в себе» — это некоторые «умопостигаемые вещи», находящиеся вне опыта (мир как целое, Бог, душа). В-третьих, это идеи и идеалы разума, к которым следует стремиться, но которые остаются навсегда недостижимыми.

Обращаясь к «вещам в себе» во втором аспекте этого понятия, Кант говорит, что существуют три **«трансцендентные идеи»** разума: космологическая (мир как целое), психологическая (душа как безусловное единство всех душевных явлений и процессов) и теологическая (идея о Боге как о безусловной причине всего сущего и мыслимого вообще).

Когда разум ставит вопрос о мире в целом, возникают **антиномии** (антиномия состоит в том, что одновременно доказываются два противоречащих суждения: *A* и не-*A*). Приведем краткую формулировку этих антиномий: «Вечен ли мир, или он имеет начало; наполнено ли мировое пространство существами на бесконечном протяжении или оно заключено в определенные границы; есть ли где-нибудь в мире нечто простое или же все должно делиться до бесконечности; возникает ли и создается ли что-то свободно или же все связано цепью естественного порядка; наконец, существует ли совершенно безусловная и сама по себе необходимая сущность или существование всего обусловлено и, стало быть, все зависит от чего-то внешнего и носит случайный характер». Кант приводит доказательства антиномичных суждений. Естественно, что эти доказательства не опираются на опыт. И Кант говорит, что единственное средство устранения антиномических утверждений — признание их ложными.

Что касается психологической идеи, то Кант показывает, что при попытках доказательства субстанциальности и бессмертия души были допущены логические ошибки. Попытка опытным путем доказать бессмертие души невыполнима. Опыт возможен только в пределах жизни человека. «Следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и заключается вопрос».

Теологическая идея — идея разумного творца мира. Теология берет на себя задачу доказать бытие Бога. Кант рассматривает имеющиеся доказательства бытия Бога (онтологическое, космологическое и телеологическое) и отвергает их как несостоятельные. Недоказуемо как утверждение, так и отрицание существования Бога. «Действительно, откуда же так называемый вольнодумец может заимствовать, например, свое знание, что высшей сущности нет? Это положение лежит вне сферы возможного опыта и потому также за пределами всякого человеческого познания».

Итак, идеи старой метафизики о мировой целостности, душе, Боге оказываются идеями «вещей в себе». Непознаваемость «вещей в себе» — принципиальная, непреодолимая никаким прогрессом научного и философского познания. Познание должно быть связано с чувственностью; оно впадает в противоречия, если лишается опоры на чувственные созерцания. Появление антиномий свидетельствует о том, что разум впадает в заблуждение, когда пытается перейти от явлений к познанию «вещей в себе».

Кант говорит, что разум ставит три основных вопроса.

1. Что я могу знать? На этот вопрос отвечает критика чистого разума (метафизика).
2. Что мне надлежит делать? Ответ дает учение о нравственности.
3. На что я смею надеяться? Ответ дает учение о вере.

Метафизика природы и метафизика нравов. Критика чистого разума опровергала познаваемость «вещей в себе», обосновывая в то же время возможность познания явлений. Мир явлений включает материальные изменения и человеческие поступки. Таким образом, перед философией ставится задача построения метафизики природы и метафизики нравов (этики). Кант образно говорит: *«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».* «Философия природы имеет дело со всем, что есть, а нравственная — только с тем, что **должно** быть».

Многие предшественники и современники Канта считали, что основа морали — в религии; нравственный закон дан или сообщен людям Богом. Кант же утверждает «автономность», или независимость морали от религии; нравственный закон не выводим из религиозных заповедей. Мораль свободна и в том смысле, что если у животных связь между чувственным стимулом и поведением имеет необходимый характер, то у человека это совсем не так. У последнего чувственный стимул вызывает лишь некоторое желание.

Мораль не создается наукой о морали, иначе моральными были бы только теоретики морали. У человека есть моральное чувство, возникающее помимо этической философии. Мы называем поступок хорошим, если он отвечает нашему нравственному чувству, если мы нравственно одобряем его.

Кант считает, что нравственные регуляторы должны быть независимы от внешних оснований, сам разум в своем практическом применении устанавливает нравственный закон. Человек как разумное существо имеет волю, способность поступать определенным образом. Воля определяет некоторые правила действия. Нравственная воля содержит максимы и императивы.

«Максима есть субъективный принцип волеия». Максима — это желание, намерение субъекта поступать определенным образом. Максима — субъективное правило, которое рассматривается субъектом как значимое только для его воли. В отличие от них императивы имеют общезначимый смысл, они имеют значение для воли каждого разумного существа. Императивы выражены как **«долженствование»**, они говорят, что поступать таким-то образом — хорошо.

Категорический императив. Императивы бывают двух видов: гипотетический и категорический. Гипотетический императив предписывает поступок, который является хорошим средством для чего-то другого. Главный закон нравственности, «практического разума» — категорический императив. Кант дает следующие формулировки категорического императива: *«Я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон».* *«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства».* Эта формула дополняется требованием поступать так, *«чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».*

Категорический императив — универсальное правило для оценки человеческих действий. Как проверить, морален ли поступок? Если его максима такова, что она не может стать всеобщим законом, что сам человек не может желать превращения своей максимы в закон, то поступок не морален. Например, эгоизм аморален, ибо ни один эгоист не желает, чтобы эгоизм стал всеобщим законом. Если бы все стали эгоистами, то не было бы эгоизма вообще. Обратимся к проблеме самоубийства. Человек испытал всевозможные несчастья, и ему надоела жизнь. Оправдано ли самоубийство? Если бы любой человек поступал таким образом, общество не могло бы существовать. Намерение самоубийства противоречит высшему нравственному закону.

Подчиненность поступков человека категорическому императиву — долг человека. Кант различает легальность и моральность. Бывает, что человек совершает поступки, совпадающие с категорическим императивом, не из сознательного следования ему, а из простого чувства склонности к таким поступкам. Это действия легальные, но не моральные. Поступок морален только в том случае, если он совершается из долга, сознательного следования категорическому императиву. «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни. Таков истинный мотив чистого практического разума». Этика здесь приобретает какой-то аскетический, ригористический характер.

Но понимание долга еще не ведет к нравственным поступкам. Поступки также должны быть нравственными. Мы здоровы морально только тогда, когда господствуем над собой, и мы нездоровы, когда нас ведут аффекты и страсти. К нравственным добродетелям Кант относил правдивость, честность, искренность, чувство собственного достоинства. Пороки — это высокомерие, злословие, издевательство.

Нужно заботиться о своем здоровье и своей жизни. Плохо, когда человек подрывает здоровье пьянством и обжорством.

Взгляд Канта на человека в общем окрашен в пессимистические тона. Он не разделяет мнения Руссо о доброте человека, говорит об эгоизме человека, выделяя три вида эгоизма:

- ◆ логический эгоист — всегда уверен в правильности своего суждения;
- ◆ эстетический — удовлетворен собственным вкусом;
- ◆ моральный — пользу видит только в том, что полезно ему.

Неразвитый нравственно человек невосприимчив к морально доброму. Такой человек «... **нуждается в господине**. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет свободой в отношении своих ближних, и хотя он как разумное существо желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в **господине**, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой». Собственное моральное совершенствование индивида начинается с того времени, когда для него становится естественной оценка на основе нравственного закона, когда он осознает свободу поступка, совершенного из чувства долга.

Кант указывает на возможность перехода от морали к религии. Дело в том, что есть стремление к соответствию воли с моральным законом. «Полное же соответствие воли с моральным законом есть **святость** — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в **прогрессе**, идущем в **бесконечность** к этому полному соответствию... Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до **бесконечности существования** и личности разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души». Человек может сказать: «Я **хочу**, чтобы был Бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение... чтобы мое существование было бесконечным; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры».

Кант в принципе негативно относился к суевериям, предрассудкам, иллюзиям. В «Критике чистого разума» он показал недоказуемость существования Бога, бессмертия души. Но, недоказуемые теоретически, они принимаются «практическим разумом». Религиозная вера допустима; слабым людям она помогает не отступать от требований морального закона, «они укрепляются в морали только благодаря религиозной вере». В работе «Критика практического разума» Кант пишет

о том, что если при помощи разума нельзя познать мир, душу и Бога, то в практической жизни следует верить в них.

В 1790 г. вышла в свет «Критика способности суждения». Кант говорит, что есть три способности души:

- ◆ познавательная способность, рассудок;
- ◆ чувство удовольствия и неудовольствия, способность суждения;
- ◆ способность желания, разум.

Способность суждения. Познавательная способность (рассудок) применима к природе, способность суждения (чувство удовольствия и неудовольствия) применима к искусству, способность желания (разум) применима к нравственности (свободе). Способность суждения — среднее звено между рассудком и разумом, она должна соединять теоретический и практический разум. Способность суждения включает в себя два аспекта: эстетическую способность суждения на основании чувства удовольствия и неудовольствия и телеологическую способность суждения — о реальной целесообразности природы на основании рассудка и разума.

Кант приводит интересное сопоставление рассудка, способности суждения и разума. «Для слуги или для чиновника, выполняющего определенные распоряжения, достаточно иметь только рассудок. Офицер, которому для порученного ему дела приписано лишь общее правило и который должен сам решить, как ему поступать в том или ином случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому следует рассмотреть все возможные случаи и придумать для них правила, должен иметь разум». Способность суждения связана с подведением особенного под общее. Кант замечает, что обычно способность суждения понимается как здравый смысл.

Основная категория эстетической способности суждения — категория прекрасного. Прекрасное — это соотношение представлений субъекта с симпатией и благожелательной оценкой. При этом нужно различать прекрасное и приятное. Чувство приятного возбуждает желание обладать предметами, вызывающими это чувство. Это желание является предпосылкой для формирования эстетического отношения. Эстетическое отношение человека к предмету становится возможным, когда удовлетворены основные потребности человека. Если «приятное» нацеливает на обладание предметами, то в эстетическом суждении этого нет. Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, **свободно от всякого интереса**. «Искусство» — «свободная игра представлений».

Категория прекрасного относится к форме предмета, его соразмерности. Другая эстетическая категория — возвышенное — вызвана количественной несоизмеримостью, безграничностью. Огромный водопад, бескрайние водные просторы, высокие снежные вершины не только привлекают нас, но и могут вызывать негативное отношение. Эстетические категории имеют общезначимый характер. «Прекрасное есть то, что... представляется как объект **всеобщего** удовольствия». Эстетическая способность суждения связана с общей культурой человека. Только культурный человек способен эстетически наслаждаться прекрасным в природе и искусстве.

У Канта есть интересная мысль о связи переживаний субъекта с материалом произведений искусства. Он говорит, что белый цвет вызывает идею невинности, красный — возвышенности, оранжевый — смелости, желтый — прямоты, зеленый — приветливости, голубой — скромности, синий — непоколебимости, фиолетовый — нежности.

Кант говорит, что способность суждения вносит телеологические мотивы в рассмотрение природы. Но нужно различать каузальность естественных законов природы и каузальность целей. «Конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума и не может вытекать из каких-либо данных опыта для теоретического суждения о природе и иметь отношение к ее познанию». О целесообразности мира можно судить, только представляя ее как «продукт разумной причины (Бога)». Мы приходим к выводу о том, что целесообразность мира — как следствие бытия Бога — предмет веры.

Последние два десятилетия своей жизни Кант много размышлял над социально-политическими проблемами. Он развивает идею приоритета рода над видом. Человеческий род устойчив, а индивиды меняются и преобразуются в интересах рода.

Движущие силы истории — антагонизм людей и государств. Но через этот антагонизм общество идет к оптимальному состоянию. Апофеоз истории — формирование гармоничного, все-

сторонне развитого человека, формирование свободы. Канту присущ исторический оптимизм. Его идеал — общество, построенное на принципах высокой морали. «После некоторых преобразовательных революций осуществляется наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее **всемирно-гражданское состояние**, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода». Развитие истории приведет к установлению вечного мира.

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) был сыном ремесленника. Учился в Йене и Лейпциге, затем давал уроки в богатых домах. В возрасте 28 лет он познакомился с работами Канта. Его анонимную работу «Опыт критики любого откровения» одно время приписывали Канту. В 1794-1799 гг. Фихте был профессором Йенского университета, из которого был вынужден уйти вследствие обвинений в проповеди атеизма. С 1800 г. он работал в Берлине, был первым выбранным (1810 г.) ректором Берлинского университета.

Свое философское учение Фихте назвал «учением о науке» (или, как у нас обычно переводили, «наукоучением»). Еще в 1794 г., когда Фихте был приглашен на кафедру в Йенский университет, он выпустил пособие для студентов «Основы всего учения о науке», где была поставлена задача создать «науку всех наук». Наукоучение должно обосновать то, что предполагается отдельными науками, оно должно определить те условия, на которые опираются другие науки.



Первое положение — «Я есть». Прежде всего нужно найти первое положение (или основоположение), из которого заимствуют достоверность все остальные.

Таким изначальным положением должно быть положение: «Я есть». Я не полагается чем-то другим, оно полагает самое себя, оно первоначально. Я полагает себя как тождественное себе: Я = Я. Итак, абсолютно первое положение наукоучения выражается формулой: «Я полагает первоначально свое собственное бытие».

Между Я как индивидуумом и Я как самосознанием есть различие. Я как индивид сложилось под влиянием определенных внешних причин. Другое дело — Я как самосознание, духовность. Самосознание — дело, которое никто другой не может исполнить за меня, это мое собственное дело, это изменение в самой глубине моего существа. Нужно решиться на это действие, на самосознание. Поэтому Фихте призывает: «Воздвигни свое Я, познай самого себя, пожелай стать самостоятельным».

«Я полагает не-Я». Всякая деятельность предполагает не только ее носителя, но и предмет, ему противоположный. Так как Я полагается первоначально, то противопоставить можно только этому Я. Второе действие Я (после самополагания, самосознания) — положение противоположного себя. Отсюда вытекает вторая формула наукоучения: «Я полагает не-Я».

Не-Я не существует без Я. «При каком же условии только и возможны объекты? Только при условии субъекта, для которого что-либо может стать объектом. Объект есть то, что сознание противопоставляет себе и, следовательно, отличает от себя. Таким образом, объект представляется как не-Я при условии Я. Без Я нет и не-Я».

Фихте иллюстрирует сказанное следующим образом. Без чувственности (чувственного Я) нет чувственного мира. Отнимите слух, и мир умолкает; молния еще светит, но гром не гремит, слышимого мира более не существует. Отнимите глаза — нет видимого мира. И наконец, отнимите самосознание, или Я, и мира как не-Я более не существует.

«Я полагает себя и свою противоположность». Следующий шаг — синтез первой и второй формул наукоучения, который находит выражение в положении: «Я полагает себя и свою противоположность». Но это положение противоречиво. Противоречие разрешается в категории взаимоотношения. Взаимоопределение означает: Я определяет не-Я, и не-Я определяет Я. Поскольку Я определяет не-Я, оно деятельно, оно практическое. Поскольку Я определяется через не-Я, оно представляющее, или теоретическое. Поэтому наукоучение распадается на два аспекта — практический и теоретический. Начнем с рассмотрения второго.

Теоретическое и практическое наукоучение. Теоретическое наукоучение у Фихте — это учение о развитии Я, истории духа. На первой стадии Я ощущает, на второй — созерцает и вооб-

ражает, на третьей начинается мыслительная деятельность, включающая в себя рассудок, способность суждения, разум. В теоретическом наукоучении Фихте излагает свое понимание познания.

Практическое наукоучение должно ответить на вопрос о том, как Я может являться причиной не-Я, что собой представляет не-Я. Фихте пишет: «Если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, каковыми мы их должны сделать». Как же это происходит? Фихте говорит о воображении, которое бессознательно творит объекты. Продуктивное воображение дает материал, который сознание обрабатывает через чувственное созерцание, рассудок и суждение. Творческое Я полагает не-Я — мир природы и человеческой культуры.

В практическое наукоучение Фихте включает учение о свободе, государстве и праве, нравственности. Первый принцип практического наукоучения гласит: «Конечное разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе свободной деятельности». Но свободная деятельность предполагает нечто вне Я. Не-Я необходимо для Я, чтобы оно могло реализоваться как свобода. Отсюда вытекает второй принцип: «Конечное разумное существо не может приписывать себе свободной действительности в чувственном мире, не приписывая ее также и другим, не признавая кроме себя и других разумных существ». На этом основано правовое отношение, правовой закон.

Правовой закон требует, чтобы люди признавали себя взаимно свободными и соответствующим образом относились друг к другу. Я отношусь к другому как к свободному существу и имею право на то, чтобы он так же относился ко мне. Если он этого не делает, то теряет право на то, чтобы Я относился к нему как к свободному существу. В этом случае возникает необходимость принуждения.

Господство закона возможно только в государстве. Для выполнения правовых законов необходимы: 1) власть для предотвращения нарушения права (полицейская); 2) власть для суждения о том, произошло ли нарушение права (судейская) и 3) власть для наказания произвола (карательная). Государственная власть в целом управляет, судит и наказывает.

Фихте рассматривает государство как средство для создания совершенного общества. Современное же общество он считает этапом получеловечества, рабства, неравенства. Оправдания неравенства нет и быть не может. Достижение полного равенства — последняя цель общества.

В этике Фихте исходит из того, что Я от природы обладает влечениями, желаниями, вождениями определенного объекта. Деятельность Я должна быть направлена на уменьшение зависимости от природных влечений, на достижение свободы.

У человека есть тело, способность рефлексии и свободная воля. Нравственный закон по отношению к телу требует: никогда не делать его целью, не делать его объектом наслаждения ради наслаждения; развивать его как орудие, пригодное для возможных целей свободы; лишь настолько заботиться о нашем теле, насколько это необходимо для достижения этой цели.

Нравственный закон в отношении рефлексии говорит: ты ничем не должен ее связывать, содержание ее ты не должен подчинять никакому постороннему соображению; исследуй вполне свободно! Учись, размышляй, исследуй возможно больше! Исследуй ради своей свободы! Убеждение отдельного человека нравственно тогда, когда оно свободно. Вынужденное убеждение равно отсутствию убеждения.

Нравственный закон в отношении свободной воли говорит о том, что для своей деятельности Я нуждается во втором Я. Никому не безразлично, как поступает другой. Каждый должен желать, чтобы все поступали по общему основному убеждению. Эта задача может быть решена в рамках свободного общения отдельных людей. Если все разумные существа имеют одну и ту же цель, то их поступки не уничтожают свободу; здесь нет противоречия между свободой и необходимостью. Нравственный закон требует от каждого участия в жизни общества, деятельности в обществе и для общества.

Прогресс человечества и наука. «Цель земной жизни человеческого рода — свободное и сообразное с разумом устройство всех своих отношений». Прогресс человеческого рода, считает Фихте, зависит от развития науки. Размышления Фихте о назначении ученых, их обязанностях заслуживают внимания. Всякая эпоха наследует от прошлого известное количество научных знаний, которое она должна сохранять, умножать и распространять при помощи специального, призванного к этому сословия. Ученые суть хранители ценности. Они представляют собой своеобразный ар-

жив культуры эпохи, но они архив не мертвый, который лишь хранит приобретенные сокровища; вся предшествующая культура человечества должна расти, утверждаться и развиваться в них. Для этого они должны знать ход развития культуры и понимать условия (принципы), ее создавшие. Отсюда вытекает первая обязанность ученого — историческое и философское понимание предшествующей культуры.

Великая обязанность воспринимать науку, двигать ее дальше и для этой цели воспитывать новые поколения может быть в действительности выполнена только при помощи нравственного настроения, когда человек всецело отдается делу, оставляя в стороне всякое личное самолюбие и тщеславие. Служить науке с самой строгой любовью в ней — это настроение делает ученого «жрецом истины». Ученый должен быть учителем человечества и прежде всего воспитателем будущих ученых, и как таковой он должен быть нравственно лучшим человеком своей эпохи.

Нет гения без усердия, стремления, отдачи себя, но, однако, может существовать серьезная работа без гения. Не всякий ученый гениален, но прилежность в научной работе — обязанность каждого, тем более что никто не может доверять своей гениальности, никто не может быть уверен в ней, пока она не принесет свои плоды в какой-нибудь работе, которая явится результатом прилежания.

Учащийся должен избегать всего неблагородного и низкого; низка и неблагодарна праздность, лень духа. «Удел юноши в жизни есть серьезность и возвышенность: в более зрелом возрасте после такой юности открывается прекрасное, а вместе с тем и насмешливое отношение к низкому». Глубоким противоречием является жизнь таких «студентов», которые видят свою задачу не в том, чтобы учиться, а в том, чтобы быть студентами и делать из своего студенчества своеобразный способ наслаждения жизнью.

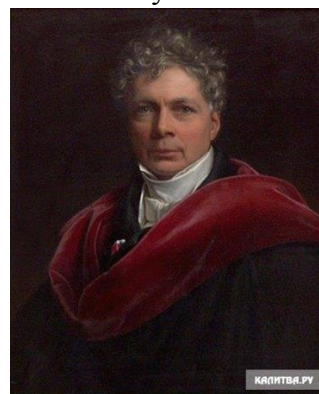
В последний (берлинский) период во взглядах Фихте происходят изменения. Если в йенский период он в основу своего учения ставил творчество, деятельность, то теперь он говорит о некоем абсолюте.

В 1806 г. Фихте пишет: «Между абсолютом, или Богом, и знанием в его глубочайшем жизненном корне нет никакого разделения, они оба растворяются друг в друге». В поздних изложениях своего учения (1810) Фихте говорит, что всякое объективное бытие основано на знании, а последнее — на абсолютном бытии (Боге); все явления сознания суть объективированное знание, а последнее есть непосредственное выражение, образ Бога. Таким образом, субъективный идеализм Фихте переходит в объективный.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775-1854) родился в городке Леонберге недалеко от Штутгарта в семье дьякона. Окончив семинарию, пятнадцатилетний Шеллинг поступил на богословское отделение университета в Тюбингене. Во время учебы Шеллинг особое внимание уделял изучению политики, философии, мифологии. В 17 лет защитил магистерскую диссертацию. Шеллинг знакомится с трудами Фихте; несколько работ написаны под влиянием его идей. В 1794 г. в работе «О возможной форме какой-либо философии вообще» Шеллинг говорит о «науке всех наук» и строит известную нам триаду: безусловное, обусловленное и их единство (Я, не-Я, то и другое вместе).

После окончания университета в 1795 г. Шеллинг отказался от карьеры служителя церкви, работал домашним учителем. Две работы, «Идеи к философии природы» (1797 г.) и «О мировой душе» (1798), принесли ему известность среди ученых. В это время у Шеллинга возрос интерес к объективному началу, проблемам природы. Йенский университет пригласил его на должность экстраординарного профессора. О взглядах Шеллинга этого периода можно судить по неопубликованной при его жизни поэме «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста», в которой он пишет:

*Одно я усвоил раз навсегда:
Кроме материи — все ерунда.
Она — наш верный друг и хранитель,
Всего, что на свете есть, прародитель.
Она всех мыслей мать и отец,*



*Познанья начало, незнанья конец.
И тут совсем ни при чем откровенье,
Чего-то незримого благоволение.
Если я верю в какого-то бога,
То только в такого, что можно потрогать.
Моя религия предельно проста:
Жаркие надо любить уста,
Стройные бедра, высокую грудь,
Ну и живые цветы не забудь!*

В 1800 г. Шеллинг издал «Систему трансцендентального идеализма». Работа начинается с вопроса, что первично — дух или природа. «Всякая философия должна исходить из того, что либо природа создается интеллигенцией, либо интеллигенция — природой». Если естествознание переходит от природы к духу, то трансцендентальная философия исходит из первичности субъективного духовного начала. Это — «знание о знании».

В течение некоторого времени Шеллинг совместно с Гегелем издавал «Критический философский журнал». В 1803 г. Шеллинг переехал в Вюрцбург, где получил место ординарного профессора. В этот период он работает над курсами «Философия искусства», «Система всей философии», издает (под псевдонимом) роман «Ночные бдения». В 1806 г. Шеллинг на долгие годы обосновывается в Мюнхене. Его назначают членом Баварской академии наук, он становится генеральным секретарем Академии художеств, в 1827 г. — президентом Академии наук. В 1808 г. умирает его любимая жена. Через три года Шеллинг снова женится, но в его жизни происходит перелом. Он больше не публикует каких-либо значительных произведений, настраивается на религиозный лад, не разделяет радикальных настроений в обществе.

В 1841 г. прусский король приглашает стареющего Шеллинга занять в Берлине кафедру философии. Шеллинг читает курс «Философия откровения». Интересно, что среди слушателей лекций были Ф. Энгельс, А. Гумбольдт, С. Кьеркегор, М. Бакунин. Курс оказался неудачным, и вскоре Шеллинг прекратил чтение лекций. Через два года после смерти Шеллинга его сын начал выпускать собрание его сочинений. Больше половины собрания сочинений в 14 томах заняли ранее неопубликованные сочинения.

Натурфилософия. Шеллинг большое внимание уделяет натурфилософии. Натурфилософия не должна отрываться от эмпирического естествознания, она может и должна быть полезной естествознанию. Многие естествоиспытатели уже используют идеи натурфилософии. «Разум и опыт могут противоречить друг другу только по видимости».

Натурфилософия дает принципы изучения природы. Прежде всего это принцип единства природы. «Вся материя внутренне едина». Природа — живая целостность. Затем Шеллинг говорит о «законе полярности» как «всеобщем мировом законе». «Любая действительность предполагает уже раздвоение. В явлениях действуют противоположные силы. Учение о природе, следовательно, предполагает в качестве исходного принципа всеобщую двойственность». Так, например, тайна жизни — единство распада и восстановления веществ.

Природа изменяется и развивается. «Всякий покой, всякое устойчивое состояние тела относительно. Тело покоится лишь относительно данного определенного состояния материи». Природа развивается, происходит «восхождение» природы по ступеням: магнетизм — электричество — химизм. Природа создает из себя сознание, в этом заключается ее бессознательное саморазвитие.

Натурфилософия Шеллинга представляла наиболее ценную часть его учения. Выдвинутые им идеи единства природы, борьбы в ней противоположных сил, идеи изменения и развития сыграли важную роль в развитии естествознания и философии. Но в натурфилософии Шеллинга звучат идеалистические мотивы. Так, он говорит о целесообразности в природе. «Своеобразие природы на том и держится, что в своем механизме она все же целесообразна». Шеллинг говорит, что в постоянном и неуклонном движении природы в сторону повышения организации есть некое «стремление», творческая сила, «жизнь». «**Существенное во всех вещах... есть жизнь**; акцидентальное — лишь **характер** их жизни, и даже **мертвое** в природе не **мертво само по себе**, а есть лишь **угасшая жизнь**. Следовательно, **причина** жизни должна была бы существовать раньше ма-

терии, которая (не живет, а) оживлена, и искать эту причину также следует не в оживленной материи, а вне ее». Эта причина, творческая сила может быть только силой духа. В финале Шеллинг говорит об Абсолютном как о принципе, обуславливающем, охватывающем и порождающем вселенную.

Шеллинг полагает, что существуют два фактора: природа и интеллект, объект и субъект. Соответственно ставятся два вопроса: 1) как природа приходит к интеллекту? 2) как интеллект приходит к природе? Ответ на первый вопрос дается в философии природы, ответ на второй вопрос — в системе трансцендентального идеализма.

Трансцендентальная философия. Трансцендентальная философия должна показать, каким образом интеллект (субъективное) приходит к объективному и как они согласуются. Шеллинг говорит, что это согласование бывает двояким: представления интеллекта относятся к вещам как их копии или как их образцы, «На первых основывается возможность всякого знания, а на вторых — возможность свободной деятельности». Согласование между субъективным и объективным, существующее благодаря копирующему интеллекту, имеет теоретический характер, а согласование, существующее благодаря полагающему цели интеллекту, имеет практический характер. Поэтому философия разделяется на теоретическую и практическую.

Теоретическая философия воспроизводит «историю самосознания». Простейший акт сознания — ощущения. Субъект становится ощущающим в силу своей деятельной природы (заметим, что то же говорилось и в философии Фихте). Затем историческое развитие познания проходит три этапа: а) от простого ощущения до продуктивного, или интеллектуального, созерцания; это созерцание — знание о предмете; б) от продуктивного созерцания до рефлексии (размышление о самом себе); в) от рефлексии до акта воли.

Мы мыслим категориями, предельно общими понятиями. Шеллинг говорит о необходимости установления связи категорий в общей системе категорий. Система категорий как «всякая подлинная конструкция должна быть генетической». Вся система категорий имеет тройственную структуру: тезису противопоставляется антитезис, а затем следует синтез. В систему категорий включены: отношение, субстанция и акциденция, пространство и время, причина и действие, взаимодействие, возможность, действительность, необходимость. Эти идеи Шеллинга получают свое продолжение в философии Гегеля.

В практической философии Шеллинг исходит из того, что интеллект возвышается над всеми объектами, а сознание свободно. Первоначальный акт свободы — деятельность, преобразующая объекты, в первую очередь — социальный мир. Практическая философия у Шеллинга включает мораль, право, религию и искусство.

В этике Шеллинг принимает идею о том, что в человеке изначально есть задатки добра и зла; в результате морального воспитания должны возобладать задатки добра. Шеллинг принимает кантовский категорический императив.

Шеллинг говорит о связи воли, деятельности и веры. «Там, где нет одновременно **воления** и **деяния**, нет веры; верить и не двигаться с места — противоречие, подобно тому как противоречие существует в тех случаях, когда утверждают, что **верят** в поставленную цель, и ничего не предпринимают для ее осуществления... Если вера — необходимая составная часть каждой целенаправленной деятельности, то она и существенный элемент истинной философии».

Интеллект в целом действует свободно, но в то же время в свободе есть и некоторая закономерность. Шеллинг ставит вопрос: может ли интеллект быть одновременно и копирующим, и дающим образцы? Да, существует творческая деятельность, копирующая объекты, и деятельность, дающая образцы для них, — это художественная деятельность. Шеллинг говорит, что духовное начало, пронизывающее природу, действует в ней слепо. Искусство же освещено светом сознания. Искусство рассматривает природу сквозь призму человека, сквозь призму нравственности. Красота в искусстве пронизана нравственной благодатью. Художник может и должен превзойти природу.

Шеллинг представляет искусство как магическую силу, возвышающуюся над всеми формами человеческого сознания. Он является одним из идейных вдохновителей романтизма в искусстве. Он призывает к замене рационального иррациональным, логического алогическим.

Философия тождества. Завершением философских взглядов Шеллинга была так называемая философия тождества. Шеллинг приходит к идее о том, что ни мышление, ни бытие не следует рассматривать в качестве первоосновы сущего. «Ни мышление из бытия, ни бытие из мышления». Есть «полная нерасчлененность объекта и субъекта». Материя не существует без духа, как и дух без материи. «Подлинная сущность вещей (и в реальном универсуме) — не душа и не тело, а тождество того и другого». Шеллинг говорит о том, что искусство возвращает человека к пониманию изначального тождества объекта и субъекта. Только исходя из тождества объективного и субъективного можно понять, почему в свободу вносится нечто такое, что свободе не характерно — закономерность.

Шеллинг говорит об Абсолюте как тождестве субъекта и объекта. Абсолют - ни дух, ни природа, а безразличие их обоих, нечто, содержащее в себе возможность всех определений субъекта и объекта. В мире эти возможности разворачиваются.

Представление об Абсолюте коренится в воле с ее свободой, в иррациональном хотении. Происхождение мира из Абсолюта, как и сам Абсолют, не может быть рационально объяснено; это — иррациональный факт, не могущий быть предметом философии (ведь философия — это рациональное выведение всего сущего из исходного принципа). В конечном счете философия тождества интерпретирует развитие свободы как Откровение Бога; таким образом, философия тождества переходит в философию религии.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) завершает развитие идеализма в немецкой классической философии. Гегель учился в Тюбингенском университете (1788-1793 гг.), где получил богословское образование, защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга. Однако Гегель отказался от открывшейся перед ним церковной карьеры. В 1793 г. он уехал в Берн, где работал домашним учителем. В 1797 г. переехал во Франкфурт. В эти годы Гегель пишет несколько работ, относящихся к религии («Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса» и др.).

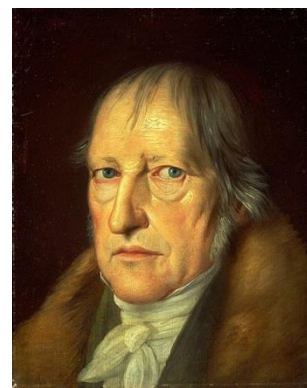
В 1801 г. с помощью Шеллинга Гегель получил место преподавателя в Йенском университете (до 1806 г.). В 1808-1816 гг. Гегель был директором гимназии в Нюрнберге, в 1816-1818 гг. — профессором философии в Гейдельберском университете, а с 1818 г. до конца жизни — профессором Берлинского университета.

Первое крупное произведение Гегеля, в котором выражены его основные идеи, разработанные впоследствии детально, — «Феноменология духа» (опубликовано в 1807 г.). Продолжая работу над своей философской системой, Гегель в 1812—1816 гг. издает «Науку логики», а в 1817 г. — «Энциклопедию философских наук».

Абсолютная идея — основание всего природного и духовного. Гегель назвал свою философию «абсолютным идеализмом», а исходное понятие своей философии — **«Абсолютной идеей»**. Абсолютная идея есть разум, мышление, разумное мышление. «Разум есть **субстанция**, а именно — то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие». Абсолютная идея наделяется атрибутом всеобщности, по отношению к которому все прочее есть либо конечная единичность, либо в лучшем случае особенное. Абсолютная идея — «подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного», «выходит за пределы всех их и составляет основание всего».

Идея деятельна, она вообще есть деятельность; она целестремительна, она есть энтелехия, устремление к цели и к совершенствованию. Целью идеи служит истина. Истина же не есть «отчеканенная монета», которую можно в готовом виде положить в карман. Истина есть процесс постепенного постижения, поэтому, говорит Гегель, «идея существенно есть процесс». Как же, с помощью каких сил осуществляется эта деятельность? Деятельность идеи возможна потому, что идея диалектична, ей присуще диалектическое противоречие. «Тождественная с собой идея содержит в себе **отрицание** самой себя, противоречие».

Диалектическое противоречие, присущее абсолютной идее, есть деятельность ее самопознания, которое совершается путем самообъективирования. Идея познает себя, ставя себя перед



те

собой в виде объекта. Идея творит мир и человека в целях самопознания. Высшим актом этого самопознания служит абсолютное знание — философия.

Система Гегеля включает 3 части: *логику, философию природы и философию духа*. Логика, по Гегелю, — наука о чистом мышлении, абстрактной идее, природа — внешняя реальность идеи, дух — возвращение идеи к самой себе.

Логика — наука о чистом мышлении. Логика, являясь наукой о чистом мышлении, в то же время остается наукой о сущности духа и, следовательно, о сущности вещей. Сущность мышления, духа и вещей выражается в категориях. Поэтому логика — наука о категориях. Гегель разворачивает систему категорий, в основе которой лежат следующие принципы. А. *Движение от абстрактного к конкретному*. При этом для Гегеля движение мысли от абстрактного к конкретному и разворачивание самой действительности тождественны. Б. В системе утверждается *триадичность*: первоначальное целое расчленяется на противоположные стороны (которые сначала «выступают как действительно необходимые друг для друга, но... остаются тем не менее еще внешними по отношению друг к другу»). В. Установление диалектической связи, *синтеза противоположных сторон*, формирование нового целого.

Триада включает тезис — антитезис — синтез (или, иначе говоря, положение — отрицание — отрицание отрицания).

Характерно, что триадичность проходит через всю систему Гегеля: три ее части — логика, философия природы и философия духа. Логика состоит из трех разделов и т. д. Иногда идея триадичности носит весьма искусственный характер.

Начиная характеристику философских взглядов Гегеля, нужно отметить, что высшей категорией его системы, в которой содержатся все другие, является абсолютная идея. Поэтому, хотя категории развиваются, следуют друг за другом, на самом деле они существуют вместе, они безвременны и являются определениями вечного, абсолютного.

Движение категорий совершается путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в них. Противоречивость же, как говорилось выше, изначально присуща идее.

Категории бытия. Гегель начинает свою логику с характеристики понятия **чистого бытия**. Это — абстракция, совершенно лишенная определений и потому равная своей противоположности — **ничто**. Мысль о бытии вообще (а не о некотором конкретном бытии какого-нибудь предмета) настолько бессодержательна, что совпадает с мыслью о небытии. Но бытие и ничто не только тождественны, но и отличаются друг от друга, так как бытие указывает, что мышление есть, а ничто указывает, что мышление еще не развито. Таким образом, единство бытия и ничто вовсе не есть тождество, а заключает в себе различие и требует объединения. Единство бытия и ничто образует третье понятие — **становление**. Становление — первая конкретная, наполненная содержанием категория. Все предметы находятся в процессе непрерывного изменения, перехода в другое состояние, т. е. становления.

Категория становления отрицает предыдущие категории. Здесь нужно отметить, что у Гегеля отрицание — это не просто уничтожение чего-то, а его развитие. В качестве иллюстрации Гегель приводит пример с зерном. Уничтожить зерно можно различными способами: сжечь, сгноить, размолоть; диалектическое отрицание зерна осуществляется одним путем, когда созданы условия для его прорастания и превращения в стебель. Для характеристики отрицания Гегель употребляет также термин «снятие», который означает одновременно и упразднение и сохранение. В становлении бытие и ничто находятся в снятом виде.

Результат становления Гегель называет **наличным бытием**. Это уже бытие, присущее реальным предметам. Отличие одного предмета от другого зафиксировано в понятии **качества**. Качество есть определенность, тождественная с бытием; если исчезнет данное качество, нечто становится другим. Выходя за пределы нечего, мы получаем другое, но это другое также является конечным, за его пределами лежит новое другое, и так без конца. Подобную бесконечность Гегель называет **дурной бесконечностью**. Здесь конечное и бесконечное не связаны друг с другом.

Истинная бесконечность не исключает конечное, а включает и имеет конечное не вне себя, а в себе. Истинная бесконечность содержит в себе некую замкнутость, завершенность. Кругообразная линия, возвращающаяся к своему исходному пункту, служит выражением понятия истинного бесконечного; круг всегда считался символом бесконечности. В истинной бесконечности

исчезло отношение к другому, осталось лишь отношение к себе. И Гегель вводит категорию **для себя бытие** — законченное и в то же время бесконечное бытие. Эта категория далее используется для перехода к новой категории — количеству.

Количество — определенность, безразличная для бытия; количественные изменения не устраняют бытия предметов, количество и качество индифферентны друг к другу. Так, лес остается лесом, будет ли он больше или меньше, красное остается красным, будет ли оно темнее или светлее. Но этот принцип действует только до известного предела, за которым наступает качественное изменение. Равнодушные количества к качеству обманчиво. Изменение одного приводит к изменению другого. Незначительное увеличение расходов сначала не имеет значения, однако, если эти расходы накапливаются и продолжаются, возникает расточительность, которая и в частной, и в общественной жизни приводит к экономическому разорению. Гегель вспоминает софизмы древних — «куча» и «лысый».

Единство количества и качества есть мера. Этой категорией обозначены количественные границы, в пределах которых предмет остается собой. Нарушение меры приводит к появлению нового качества, которое возникает путем перерыва непрерывности, скачкообразно. Гегель отвергает представления о том, что возникающее качество еще до своего возникновения уже существует и не может быть воспринято лишь вследствие своей малости. Подлинное развитие идет лишь через появление новых качеств; это всеобщий принцип. Положение о том, что природа не делает скачков, содержит заблуждение.

Цепь скачкообразных качественных изменений образует «узловую линию отношений меры». Таковы, например, изменения агрегатных состояний вещества: превращение твердого тела в жидкость и далее при повышении температуры — в газ. Вместе с тем эти изменения происходят с одним и тем же веществом. Так встает вопрос о носителе изменений, некоем субстрате, лежащем в основе преходящего бытия. Бытие переходит в **сущность**. «Истина бытия есть сущность».

Категории сущности. Бытие образует внешний слой действительности, ее поверхность, то, что непосредственно дано нам в восприятии. На уровне бытия мир состоит из отдельных предметов. Сущность — это внутренний мир, глубинные связи, лежащие в основе бытия.

Мысль, пытающаяся прорваться к сущности, наталкивается сначала на **видимость** (кажимость). Бытие предстает как иллюзия: карандаш, опущенный в воду, кажется сломанным; мы видим движение Солнца по небосводу. На самом деле то, что мы видим, не соответствует действительности. Наличие видимости — почва, на которой вырастает скептицизм. С точки зрения скептика, человек имеет дело только с видимостью, сущность вещей познанию недоступна. Другая крайность — отрицание реального характера видимости. На самом деле видимость столь же реальна, как и сущность. Видимость нас обманывает, но обманщик не выдуман нами.

Сущность Гегель рассматривает в трех аспектах:

- ◆ как отраженную в самой себе;
- ◆ как проецированную на бытие, т. е. как **явление**;
- ◆ как единство предыдущих моментов, т. е. **действительность**.

Анализ первого аспекта сущности Гегель начинает с понятия **тождества**. Сущность выступает прежде всего как тождество, равенство самому себе. Но этому абстрактному тождеству Гегель противопоставляет тождество конкретное, включающее в себя момент **различия**. Нет двух вещей до такой степени похожих, чтобы они не могли быть различены; нет двух вещей до такой степени несходных, чтобы они не могли быть сравниваемы в различных отношениях, с разных сторон. Две вещи, как бы они ни были различны, сходны уже постольку, поскольку они вещи и каждая из них едина.

Различие развивается в тройкой, все более глубокой форме: внешнего различия; внутреннего, имманентного различия (нечто отличается от другого, которое есть его другое); различия себя от самого себя. Чем отчетливее и резче мыслится разность, тем отчетливее и резче выступают и противопоставляются обе ее стороны: равенство и неравенство. Различие, доведенное до предела, есть **противоположность**. Белое и серое различны, белое и черное противоположны.

В противоположности соединены тождество и различие. Так, только понятия одного и того же рода могут быть противопоставляемы друг другу. Например, шесть миль на восток и шесть миль

на запад тождественны как некоторый путь, расстояние. Но противоположности и различны, ибо шесть миль на восток и шесть миль на запад — разные пути.

Противоположности относятся друг к другу, как положительное и отрицательное. Положительное и отрицательное связаны друг с другом, причем таким образом, что каждая сторона составляет основание того, что существует другая. Вместе с тем каждая из двух сторон полагает и требует также небытия другой стороны. Следовательно, каждая сторона как полагает, так и отрицает другую сторону, относится к ней и положительно, и отрицательно; следовательно, она сама и положительна, и отрицательна, т. е. противоположна самой себе. В этой противоположности самому себе состоит сущность **противоречия**.

Противоречие, говорит Гегель, движет миром. «Нечто жизненно, лишь поскольку оно содержит в себе противоречие, и притом есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе и выдерживать это противоречие. Если же нечто существующее... не способно иметь в самом себе противоречие, то это нечто не есть живое единство, не есть основание и в противоречии идет к гибели». Противоречие, состоящее в противоположности самому себе, должно разрешиться. В противоречии вещи либо гибнут, либо «уходят в основание». Противоположная сама себе сущность отталкивается от себя самой и распадается на два определения: **основание** и **следствие**.

При анализе сущности как основания Гегель прежде всего рассматривает категории **формы** и **содержания**. Он отмечает неразрывную связь содержания и формы. Нет бесформенного содержания, как не существует и бессодержательной формы. Но форма имеет двойственное отношение к содержанию; для содержания книги, например, безразлично, во что она переплетена — в картон или в сафьян. Внешняя форма равнодушна к содержанию. Но есть другая форма, неразрывно связанная, слитая с содержанием (например, поэтическая форма, выражающая определенное содержание).

Далее Гегель говорит об **условиях**. Чтобы что-то произошло, необходимо соединение основания и условий. Следствие вытекает из основания лишь в том случае, когда дана совокупность условий. Если налицо все условия данной вещи, она вступает в **существование**. Существование отличается от бытия своей опосредованностью. Это бытие, которое обрело основание.

Второй аспект сущности, проецированной на бытие, — **явление**. Сущность в своем существовании есть явление. Это значит, что сущность не может быть в «чистом виде», сама по себе; она существует только в явлениях. Последние тоже не существуют сами по себе, они — выражение определенной сущности. Между явлением и сущностью нет непреходимой грани. Сущность является, а явление существенно. Сущность глубже, но явление богаче.

Основание, полагающее и определяющее явление, есть закон. В разнообразии и смене явлений закон есть нечто постоянное, пребывающее, как, например, закон падения, во всех явлениях падающих тел. Закон остается, в то время как явления сменяются. Закон есть постоянный элемент в смене вещей, поэтому Гегель называет закон основой мира явлений.

Поскольку сущность и явление не существуют сами по себе, в «чистом виде», их единство составляет третий уровень учения Гегеля о сущности — **действительность**. От существования действительность отличается двумя признаками, которые делают ее более содержательной категорией: эти признаки — **возможность** и **необходимость**.

Действительность — это не просто осуществленная возможность, но и реальные возможности дальнейшего развития, которые открываются перед тем, что существует сегодня. Реальную возможность следует отличать от возможности абстрактной. Если рассуждать абстрактно, говорит Гегель, то возможно, что сегодня вечером Луна упадет на Землю, что турецкий султан сделается папой, и т. п. Но для осуществления этих возможностей необходимо изменение условий. Абстрактная возможность при изменившихся условиях может стать возможностью реальной, т. е. войти в действительность и осуществиться.

То, что реально возможно, говорит Гегель, — необходимо. Необходимость — компонент действительности. Саму же действительность следует понимать как деятельную, разумную действительность. Отсюда вытекает известный тезис: **«Все действительное разумно, все разумное действительно»**. Действительно только то, что неотвратимо, вызвано существенными, закономерными факторами.

Но необходимость не предстает перед нами непосредственно, она всегда облачена в форму своей противоположности — **случайности**. Случай входит в область внешней действительности, он разыгрывается на поверхности вещей, которые относятся друг к другу и воздействуют друг на друга внешне. Такие события не имеют внутреннего основания, хотя вообще имеют основание. Случайное есть нечто такое, что может быть, а может и не быть, что может быть таким, а может и не быть таким, чье бытие имеет основание не в самом себе, а в другом. Задача науки — познать необходимость, скрытую под видимостью случайности.

Учение о сущности завершается категорией **причинности**. Причина — то, что предшествует данному явлению и генетически с ним связано. Причина — порождающая и производящая деятельность, причина порождает действие. Причинная связь — момент универсальной зависимости явлений. Если мы в действии видим не просто пассивный результат, но и активное начало, воздействующее, в свою очередь, на причину, то переходим к понятию **взаимодействия**. Взаимодействуя, причина и следствие как бы меняются местами: действие становится причиной и наоборот.

Учение о понятии. За взаимодействием лежит **понятие** как основа, определяющая течение любого процесса. Если учение о бытии и о сущности Гегель называет *объективной логикой*, то учение о понятии — *субъективная логика*. Но это противопоставление условно. Для Гегеля и объективная и субъективная логика является логикой и самих вещей, и познающего их мышления.

Субъективная логика начинается с рассмотрения **понятий, суждений и умозаключений**. Что такое понятие? Гегель считает, что нужно отказаться от «ложной» теории о том, что понятия — общие и абстрактные представления, получаемые рассудком из наглядных представлений.

«Несправедливо было бы думать, что сначала нам даны предметы, которые составляют содержание наших представлений, и что мы присоединяем к ним нашу субъективную деятельность, именно отвлекаем и схватываем их общие признаки, и так образуем понятия. Понятия существуют прежде предметов, и предметы обязаны всеми своими качествами тому понятию, которое живет и обнаруживается в них. Религия признает то же самое, когда она учит, что Бог создал мир из ничего, или, другими словами, что мир и все вещи произошли из одного общего источника, из полноты Божественных мыслей и предначертаний. Это значит, что мысль, или, точнее, понятие есть бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая осуществляет свое содержание, не нуждаясь во внешнем материале».

В субъективной логике рассматриваются традиционно изучаемые формальной логикой учения о понятии, суждении и умозаключении. Свою задачу Гегель видит в том, чтобы «привести в текущее состояние» накопленный веками, но окостеневший материал, снова «разжечь в нем огонь жизни». Он стремится установить познавательную ценность различных видов суждений, рассмотреть в фигурах силлогизма отношения вещей и т. п. Но в целом в его субъективной логике много искусственного и туманного.

После того как понятие прошло свои формы развития в виде суждения и умозаключения, субъективное делается **объективным**. Объективность есть всеединство вещей. Единство, являющееся в форме мира или вселенной, следует из собственной глубочайшей сущности самих объектов.

Первая форма связи объектов — механический порядок, или механизм — внешняя связь вещей. Но объекты должны не только взаимно детерминироваться, но и нейтрализовать друг друга — это происходит в химическом процессе. Однако задача объективности не может быть разрешена ни механическим, ни химическим процессом. Для этого требуется универсальное единое понятие. Универсальное единство есть не объект, а чистое, отличное от всех объектов понятие, противостоящее всем объектам. Это понятие — **цель**.

Цель есть понятие, реализующее само себя, субъективность, объективирующая себя, единство понятия и реальности. Это единство — идея (или истина). Логика завершается анализом истины. Об истине Гегель говорил с пафосом: «Истина есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь». Гегель выступает против сомнений в возможности достижения истины. Однако не менее опасна самонадеянная вера в то, что истина уже достигнута.

Истина есть совпадение понятия и объективности. Абстрактной истины не существует, истина всегда конкретна. Частные науки показывают действительность лишь с какой-то одной сто-

роны, абстрактно, поэтому они не знают истины. Истина — предмет философии, в которой знание обретает свою многосторонность, конкретность. Причем это уже не конкретность чувственно воспринимаемого предмета, а иная, логическая конкретность, которая достигается за счет того, что понятия берутся не обособленно друг от друга, а в их взаимных противоречивых связях и переходах. Мир — органическое целое, истинное знание о нем дает система категорий.

Но истина, по Гегелю, — не только соответствие понятия предмету, но и соответствие предмета своему понятию. Рассматривая предмет, мы должны определить, совпадает ли он со своим понятием, содержит ли он истину или нет. Например, говоря об истинном друге, мы понимаем под ним человека, поведение которого соответствует понятию дружбы. Неистинное в этом смысле — противоречие между существованием предмета и его понятием.

Истина предметна, ее нужно не только узнать, но и осуществить. «Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно — для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее». Истина прокладывает себе дорогу тогда, когда приходит ее время. Ничто великое не совершается без страсти, но никакая страсть, никакой энтузиазм не вызовут к жизни то, что еще не созрело.

Истина предстает в двух ипостасях — теоретической и практической. Последняя выше первой. Единство теории и практики образует «абсолютную идею». В ней достигается вершина логического саморазвития духа. Все прежние понятия содержатся в абсолютной идее как ее отдельные моменты. Разлагая идею и двигаясь аналитическим путем назад, мы опять можем получить из нее упорядоченный ряд всех категорий, вплоть до самой простой, до понятия чистого бытия; а из этого понятия синтетическим путем мы можем через ряд всех категорий опять дойти до высшего и самого богатого понятия, до понятия абсолютной идеи.

Философия природы. За логикой в системе Гегеля следует философия природы. Логическое развитие идеи предшествовало природе, причем не во времени. Категория времени появляется только в природе. Само же развитие во времени будет совершаться позже, на ступени «духа», т. е. в жизни человека и общества.

Переход от идеи к природе — довольно трудное для понимания место в философии Гегеля. «Когда идея полагает себя как абсолютное единство чистого понятия и своей реальности, она, как целость, в этой форме составляет природу». Природа — инобытие идеи, «окаменевший дух». Преображаясь в природу, абсолютная идея опредмечивает себя, тем самым отчуждается от своей истинной сущности и предстает в виде конечных, чувственных, телесных единичностей, к которым относится и человеческая телесность. Идея создает природу, чтобы из природы возник человеческой дух, познание.

В природе нет развития, хотя в ней видна система последовательных ступеней, высшая из которых — жизнь. «Природу следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует; однако это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую». Философия природы должна постичь, «как в каждой ступени самой же природы наличествует дух».

Философия природы включает механику, физику и органическую физику. В механике рассматриваются пространство, время и движение. Механика имеет дело с инертной материей. В физике рассматриваются свободные тела. Здесь речь идет о свете, звуке, теплоте, электричестве, химическом процессе. Гегель говорит о четырех элементах, «стихиях»; это воздух, огонь, вода, земля. В «стихиях» материя обретает индивидуальную структуру.

Органическая физика имеет дело с функциональными системами. Здесь Гегель рассматривает историю Земли, растительную природу, животный организм. Животный организм характеризуется чувствительностью, раздражимостью, самовоспроизведением. Организм живет в тесной связи с неорганической природой, в постоянной борьбе за удовлетворение потребностей. Человек — высшая форма животного организма.

Гегелевская философия природы производит двойственное впечатление. В ней, с одной стороны, используются современные ему достижения естествознания, а с другой стороны, в ней много архаичного. Кроме того, в философии природы очень много умозрительных построений.

Философия духа. Завершает философскую систему Гегеля философия духа. Дух есть «идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия». «Переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе является сущим вне себя».

Достигнув ступени духа, идея приступает к самопознанию. Самопознание идеи происходит в человеческом познании. Дух — та же идея, но в ее выражении в виде различных форм интеллектуальной деятельности людей, начиная от низших чувственных форм и заканчивая абсолютным знанием, т. е. адекватным выражением абсолютной идеи в логических категориях. Дух отличается от идеи тем, что абсолютная идея вневременна, а дух существует во времени. Противоречивость, самоотрицательность, зло и страдания — формы внутренней диалектики и смены форм духа.

Философия духа включает в себя учение о субъективном, объективном и абсолютном духе, т. е. об индивидуальном сознании, истории общества и общественном сознании.

Субъективный дух. Учение о субъективном духе включает антропологию, феноменологию и психологию. Антропология изучает «душу», т. е. ту часть духовной деятельности человека, которая непосредственно связана с его телесностью. Отметим некоторые интересные положения. Гегель говорит о природной детерминации психики, приводя примеры влияния природных условий на расовые и национальные различия. При этом Гегель выступает против расизма; человек разумен как таковой, и в этом заключается возможность равенства всех людей. Но тем не менее своеобразие духовного облика людей — неоспоримый факт. Так, итальянцы непосредственны, живут в сфере ощущений, у испанцев понятия о чести выступают в качестве определяющего принципа поведения. Французы остроумны, тщеславны, стремятся нравиться, немцы — систематические мыслители и т. д.

Гегель говорит о воспитании детей. «Совершенным извращением дела нужно считать играющую педагогику, которая серьезно хотела бы преподнести детям под видом игры и которая предъявляет к воспитателям требование, чтобы они спустились до уровня детского понимания своих учеников вместо того, чтобы детей поднять до серьезности дела. Это играющее воспитание может для всей жизни мальчика иметь то последствие, что он на все станет смотреть с пренебрежением... Что касается одной стороны воспитания, именно **дисциплины**, то мальчику нельзя позволить поступать по собственному желанию; он должен повиноваться, чтобы научиться повелевать. Послушание есть начало всякой мудрости».

В человеке идет «антропологическое развитие» — борьба с телесностью и победа души над своею телесностью. Душа — это сон духа. Дух просыпается в сознании. Сознание — предмет феноменологии.

Феноменология изучает сознание как таковое, самосознание и разум. Сначала человек смотрит на себя как на нечто, противоречащее объекту. Затем он познает себя, изучает свою личность через личность другого. Гегель пишет: «К наличному бытию субъекта существенно принадлежит то, что он существует также для других; субъект есть не только для себя, но также и в **представлении** других, и он **есть**, имеет значимость и является объективным лишь настолько он знает себя значимым и значим для других». На ступени разума человек раскрывает свое тождество с духовной субстанцией мира, «распредмечивает» объективный мир.

В **психологии** Гегель рассматривает формы знания и деятельности человека, взятые без содержания. Это — восприятия, представления и мышление («теоретический дух»), чувства и воля («практический дух»). Эти формы наполняются содержанием на следующих этапах — в сфере объективного и абсолютного духа. Гегель подчеркивает связь мышления с языком. «Смешно было бы считать привязанность мысли к слову каким-то недостатком мысли или несчастьем; но хотя обычно думают, что **невыразимое** и есть как раз самое превосходное, однако это претенциозное мнение не имеет никакого основания. Ибо невыразимое в действительности есть нечто неясное, находящееся в состоянии брожения, то, что лишь получив выражение в слове, приобретает ясность. Слово сообщает поэтому мыслям их достойнейшее и самое истинное наличное бытие».

Объективный дух. Учение об объективном духе рассматривает право и нравственность. Развитие духа получает здесь свое дальнейшее выражение не в деятельности индивидуального Я, а в коллективной деятельности, в практике человеческого рода.

Исходным пунктом права является свободная воля. Потребности побуждают людей к обладанию вещами. Человек реализует свои потребности в частной собственности. Воплощение воли людей в вещах, отношениях собственности — сфера формального или абстрактного права. Первая заповедь права — будь юридическим лицом и уважай других в качестве таковых.

Воля личности должна проявиться не только в чем-то внешнем, но и в ее внутреннем мире. Внутренний мир личности есть **мораль**. Моральная воля обнаруживается в делах. Гегель говорит, что никакое доброе намерение не может служить оправданием дурного поступка.

Если мораль характеризует личную позицию индивида, то в **нравственности** проявляются формы общности людей: **семья, гражданское общество, государство**. В этих социальных институтах дух обнаруживает себя как нечто объективное. «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов».

Гражданское общество — это социальный строй, покоящийся на личном экономическом интересе. В обществе существует сословное деление. Неравенство людей установлено природой и усугублено гражданским обществом — до уровня различия в имуществе и культуре. «Требования **равенства** есть черта пустого рассудка». На страже собственности стоит суд.

Правосудие устраняет из жизни общества чувства и мнения, их место занимает закон. Право отражает состояние общества. Гегель видит, что рост народонаселения и промышленности ведет к обострению социальных противоречий. Поэтому гражданское общество выходит за свои пределы, нравственность достигает высшей ступени — государства.

Учение об объективном духе — учение об истории. Гегель отвергает сведение гражданской истории к разрозненным событиям и деяниям отдельных лиц, романтическому культу героев и гальванизации в современности отживших свой век идеалов. «Всемирно-исторический процесс совершается разумно». Вера Гегеля в разум — это вера в неодолимость прогресса.

Гегель говорит, что под внешним хаосом индивидуальных явлений скрывается закономерность. «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают». Гегель говорит о **«хитрости разума»** в истории, который заставляет людей посредством страстей и рассудочных действий служить всеобщему. Хитрость — в «опосредствующей деятельности, которая, дав объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет **свою собственную цель**». Чем меньше успела восторжествовать в истории разумность, тем более мировой дух направляет ее через свою «хитрость», окольным путем побуждая людей-эгоистов добровольно и в этом смысле «свободно» содействовать тем целям, которые они по своей воле не стали бы преследовать. Великие люди — в определенном смысле доверенные мирового духа.

Гегель приводит периодизацию мировой истории. Древний Восток — младенческое состояние мирового духа, Греция — юность, Рим — зрелость, германский мир — старость, однако не дряхлая, а исполненная сил и разума. Критерий общественного прогресса — в сознании свободы. Восточные народы еще не знали, что дух, или человек, свободен, поэтому в их государствах царил произвол. Деспот тоже не свободен. Греки и римляне дошли до понимания того, что некоторые люди свободны. Именно некоторые, поскольку у них были рабы. Лишь германские народы в христианстве дошли до сознания того, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы. История, по Гегелю, начинается лишь с появления государства и завершается установлением «истинного» государственного устройства.

Абсолютный дух. Закончив свои блуждания по лабиринту всемирной истории, абсолютная идея вырывается к свету и разуму. Учение об абсолютном духе Гегеля охватывает **искусство, религию и философию**. В искусстве дух созерцает себя в чувственных образах (что наиболее ярко выражено в Древней Греции), в религии дух переживает себя в самоуглубленных представлениях (христианское Средневековье), в философии дух мыслит себя в научных понятиях (современная Гегелю Германия).

В эстетике Гегель исходит из того, что истинно прекрасное — в духе. Прекрасное в природе — отражение красоты духа. Красота всегда человечна, эстетическое отношение антропоморф-

но. Так, мы называем животных красивыми, если они обнаруживают душевные свойства, созвучные человеческим: стойкость, силу, храбрость, добродушие и т. п.

Красота — чувственная форма истины. Искусство не может обойтись без чувственного материала. Но чувственность в искусстве есть видимость; художественное произведение находится между непосредственной чувственностью и мыслью, принадлежащей области идеального. Чувственное в искусстве одухотворяется; духовное получает в нем чувственную форму. Гегель говорит о связи цвета с чувствами. Черный выражает печаль, торжественность, достоинство. Белый — простоту, радость невинности. Пурпурно-красный — царственность. Синий — кротость, женственность, любовь, верность. Желтый — веселье, желчную зависть. Блестящий — веселое настроение. Матовый цвет выражает простой и мирный характер.

Смену различных художественных форм (символической, классической и романтической) Гегель связывает с различным соотношением между художественным содержанием и формой. В символическом искусстве содержание еще не нашло адекватной формы (это на Востоке); в классическом они находятся в гармоническом единстве (античность); в романтическом единство снова распадается: содержание перерастает форму (в христианской Европе). Только классика является подлинным искусством. То, что ей предшествует, — предискусство, а романтическое искусство — это распад, гибель искусства: мысль и рефлексия обгоняют художественное творчество, которое уступает место другим видам духовной деятельности. Гегель дает много метких характеристик категориям возвышенного, трагического и комического, произведениям искусства, его жанрам. Но взгляды Гегеля обращены в прошлое. Он считает, что век искусства позади, наступает эпоха религии и науки.

Переходя к рассмотрению религии, Гегель говорит, что религиозное переживание — необходимое, но недостаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а Бог должен быть познан в его всеобщности, разумом. Каждый индивид, связанный с духом своего народа, принимает веру отцов. Но религия — это не только теория. От индивида требуется активное отношение к вере. Религия практична, что находит свое выражение в культе. Религиозный культ, регламентирующий жизнь народа, закладывает основы государственного порядка.

Для Гегеля характерен исторический подход к религии. Он подробно рассматривает смену верований. В его понимании это необходимые ступени все более глубокого постижения Бога. В ходе развития религии образ Бога все более очеловечивается, Бог приближается к человеку. Гегель называет христианство абсолютной и бесконечной религией, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве произошло примирение Бога и человека, религия достигла самосознания.

Финальная ступень гегелевской системы — философия. Здесь «абсолютный конечный пункт» саморазвития духа. Гегель рассматривает историю философии как своего рода путь к истине. Ни одна философская система не исчезает бесследно, она продолжает существовать в «снятом» виде. Каждая последующая ступень в развитии философии необходимо вытекает из предыдущей и вбирает все ценное, в ней содержащееся. Гегель считает, что изучение истории философии есть изучение самой философии.

Философия — эпоха, схваченная в мыслях. Всякая система философии есть философия своей эпохи. В истории философии Гегель особое внимание уделяет разработке категорий, диалектических идей. Дух познает себя в адекватной форме в ходе развития философии. Финальной формой самопознания духа, считает Гегель, является его собственная система; она — абсолютная истина.

Учение Гегеля к 20-м гг. XIX в. занимало доминирующее положение в духовной жизни Германии. Затем оно распространилось и на другие страны. В России это учение привлекает к себе большое внимание в 40-50-е гг.

Завершает немецкую классическую философию **Людвиг Андреас Фейербах (1804-1872)**. Отец Фейербаха был юристом. Окончив гимназию, в 1823 г. Людвиг поступил на теологический факультет Гейдельбергского университета, затем переехал в Берлин. Во время учебы в Берлинском университете в течение двух лет он прослушал все курсы, которые читал Гегель (логики, метафизики, философии религии). «Благодаря Гегелю, я осознал самого себя, осознал мир. Он стал моим вторым отцом». По окончании Берлин-



ского университета в 1828 г. Фейербах защитил в Эрлангенском университете диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме», написанную в духе гегелевского идеализма.

После защиты диссертации Фейербах стал приват-доцентом Эрлангенского университета. В 1830 г. анонимно выпустил работу «Мысли о смерти и бессмертии», в которой опровергал веру в личное бессмертие, загробную жизнь. Тайна анонима была раскрыта, Фейербаха уволили из Эрлангенского университета, он был лишен права преподавания. Но Фейербах не прекращает научной деятельности. Он пишет историко-философские работы: «История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (1833), «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1837), «Пьер Бейль. К истории философии и человечества» (1858). В 1836 г. Фейербах женился и 25 лет почти безвыездно жил в деревне Брукберг, где его жена была совладелицей фарфоровой фабрики. В 1859 г. после банкротства фабрики он переселился в Рехенберг, где в нужде провел последние годы жизни.

Статья «К критике философии Гегеля» (1839) ознаменовала полный разрыв Фейербаха с идеализмом. «Гегель превращает в нечто самостоятельное определения, которые сами по себе реальностью не обладают. Так обстоит дело с бытием в начале «Логики». Как иначе можно понять бытие, как не **реальное, действительное** бытие? Итак, что же такое понятие бытия **в отличие** от понятия наличного бытия, реальности, действительности? Разумеется, — **ничто**».

Фейербах предлагает взять за основу другой подход. «В чем же состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхъестественное свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические факты и примеры».

В 1841 г. было опубликовано главное произведение Фейербаха «Сущность христианства». Фейербах говорит о своих сочинениях, что все они «имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано». Фейербах убежден, что религия не только ложна, но и чрезвычайно вредна; глубоко ошибочным является мнение о том, что она безразлична для жизни и можно равнодушно предоставить каждому «быть дураком на свой манер». Кроме того, «теология, по крайней мере в настоящее время, служит в Германии единственным практическим и действенным политическим орудием». Поэтому антирелигиозную пропаганду Фейербах расценивал как важнейшее средство в политической борьбе.

Атеизм. Атеизм Фейербаха — продолжение атеизма французских материалистов XVIII в. Однако сам Фейербах считает, что их атеизм не затрагивал глубоких корней веры в Бога. Хотя «религия возникает... лишь во тьме невежества», но одной ссылки на невежество для объяснения религии недостаточно. Источник религии следует искать в человеке, в «природе человека» и условиях его жизни.

Человек — существо, живущее в этом мире, переживающее, стремящееся удовлетворять свои потребности. Человек на протяжении всей истории чувствовал свою ограниченность, беспомощность, свое бессилие по отношению к неподвластным ему силам и стихиям, вторгавшимся в его жизнь. Его самосохранение, питание, здоровье находились не в его власти, а во власти природы, которая угрожала ему, была полна опасностей и в то же время щедро одаривала его. Человек ощущал свою зависимость от окружающей природы. Основу религии составляет чувство зависимости человека — сначала от природы, а затем от других людей. «Древние атеисты и даже очень многие как древние, так и новейшие теисты объявляли причиной религии страх, который, однако, ведь не что иное, как самое распространенное, бросающееся в глаза проявление чувства зависимости».

Предмет, являющийся источником зависимости, становится объектом обожествления. В богов, властителей человеческой судьбы, превращаются те могущественные силы, от которых зависит жизнь и смерть, счастье и несчастье, здоровье и болезнь, насыщение и голод. В религии наряду с действительным миром возникает мир фантастический, господствующий над первым. В религиозных верованиях человек нерешенные земные проблемы переносит на небо.

Человек стремится к удовлетворению своих потребностей. Религия сулит исполнение желаний. Фейербах говорит, что только несчастные люди нуждаются в религии. Находящийся в нужде, в невзгодах человек жаждет спасения, помощи, и Бог для него есть осуществление его желания.

Чувство зависимости связано с чувством конечности. «Самое чувствительное, самое болезненное чувство конечности для человека есть чувство или сознание, что он когда-нибудь и в самом деле кончится, что он умрет. Если бы человек не умирал, если бы он жил вечно, если бы, таким образом, **не было смерти, то не было бы и религии**».

Фейербах говорит, что объектом религии являются не только негативные, но и позитивные виды зависимости, те объекты, от которых исходит или страх смерти, или радость жизни. «Я беру для объяснения религии не только отрицательные, но и положительные мотивы, не только невежество и страх, но и чувства, противоположные страху, — положительные чувства радости, благодарности, любви и почитания». Но в целом чувство зависимости воплощается в религиозной вере.

Фейербах негативно оценивает религиозную веру. «Вера **ограничивает, сужает** горизонты человека; она отнимает у него **свободу и способность** подвергать оценке то, что от него **отличается**. Вера **замыкается в себе...** Вера сообщает чело веку особое **чувство** тщеславия и **эгоизма**. Верующий выделяет себя среди других людей; ставит себя выше **обыкновенного** человека; он мнит себя **лицом привилегированным**, пользующимся особыми правами; верующие — аристократы, а неверующие — плебеи». Вера знает только врагов или друзей, она нетерпима. Вера неизбежно переходит в ненависть; вера противоположна любви.

Зависимость, нужда — отец религии, а воображение — ее мать. Когда у людей нет средств и сил преодолеть нужду, удовлетворить свои потребности, на помощь приходит фантазия. Бессилие находит утешение в иллюзии. При этом фантазии тем необузданнее, чем больше невежество человека. Фейербах говорит об огромной роли чуда в религии. В этом понятии переплетаются невежество, потребность бессилие и воображение. Вера в чудеса — это неверие в свои силы, в свои возможности. «Вера в чудо тождественна с сущностью веры вообще. Беспредельность безмерность чувства, одним словом: супранатурализм, сверхъестественность есть сущность веры... Вера освобождает желания человека от уз естественного разума она одобряет то, что отрицается природой и разумом, она доставляет человеку **блаженство** — потому что это удовлетворяет его субъективные желания. Истинная вера не смущается никакими сомнениями».

Из всех чудес самое «чудесное» — бессмертие, загробная жизнь, которую обещает религия. Ни в чем с такой силой не испытывает человек свою ограниченность, свое бессилие, как в сознании неизбежности смерти. И ему труднее всей примириться именно с этой неизбежностью. Вот почему из всех религиозных иллюзий самая властная — иллюзия бессмертия, воображаемое преодоление конечности человеческого бытия. «Бессмертие обычно и с полным правом образует главную составляющую часть религии и философии религии».

Фейербах проводит четкое различие между религиозной и художественно! фантазией. «Искусство не выдает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле», не выдает вымышленные существа и воображаемые ситуации за действительные. «Религия же, напротив того, обманывает человека или, вернее, чело век обманывает сам себя в религии; ибо она выдает видимость действительности за действительность... Ибо самая сущность Бога заключается в том, что он ест: **созданное воображением**, недействительное, фантастическое существо, **одновременно** предполагаемое существом реальным, действительным».

Каким же представляется это фантастическое существо? «Религия абстрагирует от человека его силы, свойства, существенные определения и обожествляет их как самостоятельные существа». Фейербах выделяет две основные формы религии: первоначальную, в которой прообразом божества служит мистифицированная природа, и более позднюю, наиболее ярко представленную христианством в которой образ Бога является мистической проекцией человеческого духа. «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» — таков «механизм» религиозного отчуждения.

Бог и человек в определенном отношении тождественны. «Бог человека таков, каковы его мысли и намерения... Бог есть **откровение** внутренней сути человека **выражение** его "Я"; религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ чело века, признание его сокровенных помыслов, **открытое исповедание его тайн любви**». Поскольку человек как творец религии — зависимое существо, не имеющее сил удовлетворить свои потребности, то «**первое, из практики, из жизни**

почерпнутое определение Бога состоит в том, что Бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования, и притом для своего физического существования, ибо это физическое существование есть ведь основа его существования духовного».

Фейербах в целом негативно оценивает существующую религию; он видит ее главный вред в том, что она учит страдать, терпеть, ожидать в надежде на Царство Небесное, она по самому существу своему является силой консерватизма. «Все оставить таким, каково оно есть, — вот необходимый вывод из веры в то, что Бог правит миром, что все происходит и существует по воле Божией. Каждое самовольное изменение существующего порядка вещей есть святотатственная революция».

Каковы же средства преодоления религии? Если вера закрепляет чувство зависимости, то для избавления от религии необходимо приобрести чувство независимости, осознать, что «судьба человечества зависит не от существа вне его или над ним стоящего, а от него самого». «Необходимым выводом из существующих несправедливостей и бедствий человеческой жизни является единственно лишь стремление их устранить, а отнюдь не вера в потусторонний мир, вера, которая складывает руки на груди и предоставляет злу беспрепятственно существовать».

Выступая против религии, Фейербах, однако, считает, что существует религиозное чувство как форма духовной взаимосвязи людей, а потому необходима новая религия, религия без Бога, в центре которой находился бы человек. Человек человеку бог — таково основоположение новой религии. В этом смысле «быть без религии — значит думать **только о себе**; иметь религию — значит думать **о других**». В основе религиозного чувства лежит любовь. Фейербах замечает: «Любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщину, не любит человека».

Завершая изложение своих взглядов на религию, Фейербах говорит, что нужно превратить людей «из верующих — в мыслителей, из молельщиков — в работников, из кандидатов потустороннего мира — в исследователей этого мира».

Порвав с гегельянством, Фейербах перешел на позиции философского материализма. Он доказывает, что идеализм и религия — близнецы. При этом религия обращается по преимуществу к чувствам человека, а идеализм — к разуму. Поэтому идеализм выступает как разумная теология. Фейербах считал неестественной связь философии с религией. С его точки зрения, необходима связь философии и естествознания. Философия должна обратиться к реальной действительности, она должна «в простейших, естественных вещах» открывать «глубочайшие тайны», которые «попирает ногами мечтательный метафизик, взгляд которого устремлен на потустороннее. Источник оздоровления — только в возвращении к природе».

Фейербах считает, что необходима реформа философии. «Мое учение или воззрение может быть... выражено в двух словах: **природа и человек**. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся **причиной** или **основой** человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не Бог — мистическое, неопределенное, многозначное слово, а **природа** — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек. Бессознательное существо природы есть, с моей точки зрения, существо вечное, не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, **физически**, но не **морально первое** существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо». Новая философия должна носить по существу **антропологический** характер.

Материя, природа не имеет ни начала, ни конца. «Материю мира мы должны вообще себе мыслить не как нечто единообразное, не имеющее в себе различий; такая материя есть лишь чело-

Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию, на место веры в Бога — веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого.

Л. Фейербах

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии.

Л. Фейербах

веческая абстракция, химера; существо природы, существо материи есть уже с самого начала существо, в себе дифференцированное, ибо только определенное, отличимое, индивидуальное существо есть существо действительное». Различие, говорит Фейербах, составляет такую же неотъемлемую принадлежность материи, как и единство. Поэтому, в частности, неправилен подход Гегеля, который основывается на понятии бытия, лишенного каких-либо различий.

Бытие есть всегда определенное бытие, предполагающее «здесь» и «теперь». Полемизируя с Кантом, Фейербах утверждает объективность пространства и времени. «Пространство и время предполагают наличность вещей, ибо пространство, или протяженность, предполагает наличность чего-то, что протяженно, и время — движение: ведь время — лишь понятие, производное от движения, — предполагает наличность чего-то, что движется».

Человек, Я — пространственно-временное существо, которое ощущает, мыслит, также находится «здесь» и «теперь». Фейербах говорит, что материю, природу как конкретную, разнокачественную нужно понимать прежде всего с «точки зрения чувственности». Раньше чем человек будет мыслить о материи, он ее почувствует. Материя, природа — не только объект познания, но и объект любви, сердца, направленной не на абстрактные, а на действительные, чувственные объекты.

Фейербах отвергает точку зрения, согласно которой природу и человека, бытие и мышление мы «всегда находим вместе». Софизм идеализма состоит в том, что природа рассматривается только как объект сознания человека. Понятие объекта предполагает понятие субъекта, следовательно, существование природы предполагает наличие человека. Но природа не есть только объект человека или сознания. Природа существовала и тогда, когда не было человека.

Человек живет среди природы, в единстве с природой, но человек и природа не тождественны. Фейербах обращает внимание, в частности, на различие процессов природы и деятельности человека. В природе нет целей, они есть в человеке. «Если человек строит дом, то он имеет в голове идею, образ, согласно которому он строит, который он осуществляет... Вообще человек есть существо, действующее согласно известным целям; он ничего не делает без цели». В голове человека следствие имеется прежде, чем оно реализуется в природной среде. Человек приводит в действие свои и природные силы как причину, которая должна осуществить следствие, которое вначале имелось в представлении в виде образа вещи. Фейербах отмечает при этом, что в деятельности мы не выходим «из пределов природы».

Антропологическая философия должна рассматривать человеческого индивида во всей совокупности его чувственных и духовных проявлений, исходить из нерасторжимого единства души с телом. «Тело есть фундамент разума... Только тело способно образумить человека и препятствует тому, чтобы его мысли терялись в области фантастической чепухи». Но Фейербах при этом далек от «бездушного» материализма (имея в виду так называемый вульгарный материализм), который отождествляет психические процессы с физиологическими, а тем самым — сводит мышление к материи.

Человек познает природу в ощущениях. Качества вещей отражаются ощущениями. Через посредство чувств человеку даются единичные, чувственные вещи и существа. Мышление восходит от частного к общему, от индивидуального к родовому, от конкретного к абстрактному. Фейербах подчеркивает связь разума и чувственности, предостерегает от опасности «отделять ум от чувств».

Мышление существует только как отражение бытия; копия следует за оригиналом, мысль за предметом. Отражая природу, мозг как орган мышления все более совершенствуется. «Лишь благодаря усовершенствованному органу мышления само мышление становится совершенным, свободным, правильным».

Человек мыслит и овладевает предметом с помощью своей собственной, единичной головы. Не существует общей головы, как не существует общего желудка или общего носа. Но, с другой стороны, человек включен в систему общения с другими людьми. «Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком. Не в одиночку, а с кем-нибудь вдвоем приходим мы к понятиям, приходим вообще к разуму. Два человека необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности». Более того: «Отдельный человек, как нечто

обособленное не включает **человеческой** сущности в себе — **ни как в существе моральном**, ни как в **мыслящем**. Человеческая **сущность** налицо только в общении — **в единстве человека с человеком**, в единстве, опирающемся лишь на **реальность различия** между Я и Ты».

Хотя Фейербах и говорит о значении общения, а соответственно о влиянии на человека общественной среды, однако в антропологическом материализме человек прежде всего рассматривается как биологически-природное существо. Фейербах постоянно подчеркивает телесную природу человека.

Картезианской формуле *Cogito ergo sum* он противопоставляет свою формулу: *Sento ergo sum* («Я чувствую, следовательно, существую»).

Отмежевываясь от идеализма Гегеля, Фейербах негативно оценивает диалектику Гегеля. Саму диалектику Фейербах понимает как диалог, искусство вести беседу. Следовательно, противоречия в лучшем случае могут существовать в мышлении, но как и другие диалектические законы, они не существуют в природе.

Антропологический материализм сочетается у Фейербаха с элементами идеалистического взгляда на общество. Хотя в его концепции есть отдельные замечания о влиянии общественных условий на человека, в целом он оперирует неким абстрактным понятием о человеке. Он выводит общественное сознание не из общественного бытия, а из психофизиологической «природы человека». Фейербах высказывает мысль о том, что в основе движения общества — смена религий.

В этике Фейербах стоит на позиции эвдемонизма — обоснования нравственности стремлением к счастью. Каждый индивид имеет право на счастье и стремится к нему. Хотя люди по-разному понимают счастье, все же есть общие, необходимые его моменты. Во-первых, «счастье... есть не что иное, как здоровое, нормальное состояние какого-нибудь существа, состояние хорошего здоровья, или благополучия; такое состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет его индивидуальным, характерным потребностям и стремлениям, относящимся к его сущности и к его жизни».

Во-вторых, стремление к счастью подразумевает обязанности по отношению к другим. Настоящая мораль не знает изолированного, обособленного и независимого от других людей счастья. Счастье одного недостижимо вне человеческого общения, счастье может быть лишь совместным счастьем.

Фейербах говорит, что воля к счастью заложена в самой сущности человека. Но одного внутреннего волеизъявления для достижения счастья недостаточно. Воля без реальных возможностей ее воплощения бессильна. Фейербах вводит понятие «свободной необходимости» как единства внутреннего волеизлияния и внешней необходимости как единства свободы и необходимости.

Философские взгляды Фейербаха явились одним из теоретических источников марксизма, оказали заметное влияние на русскую философскую мысль.

Вопросы для повторения

1. В чем заключается «критическая» ориентация философии Канта?
2. Что такое аналитические и синтетические суждения?
3. О каких формах чувственности говорит Кант?
4. Какие категории присущи рассудку у Канта?
5. Что такое антиномии?
6. Как Кант понимает автономность морали?
7. Что такое категорический императив?
8. Как Фихте трактует соотношение Я и не-Я?
9. В чем специфика теоретического и практического наукоучения Фихте?
10. Какие задачи перед наукой и учеными ставит Фихте?
11. Что предлагает натурфилософия Шеллинга естествознанию?
12. Как в философии Шеллинга согласуется субъективное и объективное?
13. О каком Абсолюте говорил Шеллинг?
14. Что такое Абсолютная идея у Гегеля?
15. Какие категории указываются в «Логике» Гегеля?

16. Как Гегель определяет истину?
17. Что представляют собой субъективный, объективный и абсолютный дух?
18. О какой «хитрости разума» в истории говорит Гегель?
19. В чем, по Гегелю, состоит критерий общественного прогресса?
20. Какие причины возникновения религии указывает Фейербах?
21. О необходимости какой особой новой религии говорит Фейербах?
22. В чем заключается антропологическая философия?

Глава 9. ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

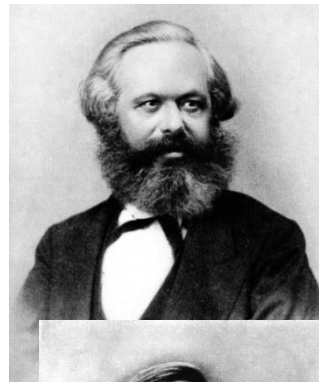
Философия марксизма. Социально-экономические и теоретические предпосылки. Формирование диалектического материализма. Материалистическое понимание истории общества. Социальная функция философии. Позитивизм. «Закон трех стадий» О. Конта. Индуктивная логика А. С. Милля. Учение Г. Спенсера об эволюции. Махизм об «элементах мира» и «принципиальной координации». Прагматизм. Программа реконструкции философии. Ч. Пирс о сомнении и вере. У. Джемс о значении религиозной веры. «Инструментализм» А. Дьюи. Иррационализм. А. Шопенгауэр о воле, человеке, жизни и смерти. С. Кьеркегор о стадиях жизни человека. Ф. Ницше о сознании, истине и лжи, воле к власти. Концепция высших и низших людей, сверхчеловека. «Философия жизни» В. Дильтея, А. Бергсона. А. Бергсон о «творческой эволюции», инстинкте, интеллекте, интуиции. Философия культуры О. Шпенглера.

Философия марксизма

Карл Маркс (1818-1883) родился в г. Трире в семье адвоката. С 1830 по 1835 г. учился в трирской гимназии, затем на юридическом факультете Боннского и Берлинского университетов. Маркс испытывал большой интерес к философии и истории. Написал докторскую диссертацию на тему «Различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841). С 1842 г. был сотрудником, а впоследствии редактором «Рейнской газеты». После закрытия газеты в ноябре 1843 г. переехал в Париж, где работал в «Немецко-французском ежегоднике». В 1844 г. началась дружба Маркса с Энгельсом. Они совместно создали такие труды, как «Святое семейство» и «Немецкая идеология».

В 1845 г. Маркс покинул Францию и переехал в Брюссель. Для Союза коммунистов был написан «Манифест коммунистической партии» (1848). В 1848 г. Маркс был арестован и выслан из Бельгии; он снова жил в Париже, затем — в Кёльне. Маркс основал «Новую Рейнскую газету». Дважды привлекался к суду, затем был выслан из Пруссии, некоторое время провел в Париже, откуда был выслан. С 1849 г. и до конца жизни Маркс жил в Лондоне. Он писал статьи для «Нью-Йоркской трибуны», экономические работы и т. д. Маркс был одним из организаторов и руководителей I Интернационала.

Фридрих Энгельс (1820-1895) родился в семье фабриканта в г. Бармене (Рейнская провинция Пруссии), учился в городской школе и гимназии. В 1837 г. по настоянию родителей оставил гимназию и начал изучать коммерческое дело в торговой конторе отца. В 1841 г. проходил военную службу в Берлине. Параллельно он посещал лекции в Берлин-



ском университете. В 1842 г. Энгельс переехал в Манчестер, где работал в торговой конторе, совладельцем которой был его отец. В 1845 г. им была написана книга «Положение рабочего класса в Англии». В 1844 г. Энгельс вернулся в Германию, перед этим познакомившись в Париже с Карлом Марксом. В Германии Энгельс занимался революционной деятельностью. Из-за угрозы ареста в 1845 г. переехал в Брюссель, а в 1846 г. — в Париж. С 1848 г. Энгельс жил в Кёльне, где работал в газете Маркса.

Энгельс принимал участие в восстании 1849 г. После поражения восстания он уехал в Швейцарию, затем жил в Лондоне, Манчестере. Энгельс сотрудничал с I Интернационалом.

Марксистская философия, как и марксизм в целом, является одним из главных направлений в духовной жизни XIX–XX вв.

Социально-экономические предпосылки философии марксизма. Для ответа на вопрос о том, почему возникла марксистская философия, нужно прежде всего отметить, что общественное бытие определяет общественное сознание. Новые общественные идеи и теории возникают лишь тогда, когда развитие материальной жизни общества ставит перед обществом новые задачи, требующие своего решения. Можно сказать, что новые общественные идеи потому и возникают, что без их организующей, мобилизующей роли невозможно разрешение назревших задач материальной жизни общества. Без этого невозможно было бы и прогрессивное развитие человеческого общества. Следовательно, появление марксистской философии было в конечном счете обусловлено развитием материальных условий жизни общества.

В первой половине XIX в. окончательно формируется капиталистический способ производства и достаточно резко проявляются антагонистические противоречия капитализма. Об этом свидетельствуют, например, экономические кризисы, которые начиная с 1825 г. периодически повторяются каждые 10–12 лет. Становится все более очевидным, что прогресс капиталистического производства неразрывно связан с усилением эксплуатации трудящихся, что накопление богатства на одном полюсе общества неотделимо от роста нищеты на другом.

Научный анализ противоречий буржуазного общества, выявление и теоретическое осмысление тенденций и перспектив дальнейшего развития капитализма становится объективной исторической необходимостью. В то же время капитализм, как отмечает Ф. Энгельс, настолько упростил общественные связи и отношения, что решение вопроса о движущих силах истории стало наконец возможным. Действительно, после промышленного переворота, приведшего к развитию машинной индустрии, стала очевидной огромная роль производства в жизни общества; после уничтожения сословных делений, маскировавших прежде классовые отношения, стало явным деление общества на основные классы. Все это открывало путь к разработке нового философского учения, стремившегося научно объяснить общественную жизнь.

В первой половине XIX в. обостряется антагонизм между пролетариатом и буржуазией. Рабочий класс становится самостоятельной общественной силой. По словам Маркса, пролетариат превращается из «класса в себе» в «класс для себя». В первой половине XIX в. пролетариат формируется как класс со своими особыми экономическими и социальными интересами. Если раньше борьба пролетариата против буржуазии находила свое выражение в уничтожении машин, в поджогах фабрик, в уничтожении отдельных эксплуататоров, то к этому времени рабочие переходят к новым, организованным формам борьбы: к стачкам и восстаниям. Особенно мощным было движение чартистов в конце 30-х гг. XIX в.

Чартизм представлял собою массовое движение английского пролетариата за народную хартию, с требованием всеобщего избирательного права, ежегодного переизбрания парламента, с требованием вознаграждения членов парламента. Чартистское движение было первым политически оформленным пролетарским движением.

Франция несколько отставала от Англии в промышленном отношении. Но и там возникает забастовочное движение, доходившее до вооруженных столкновений рабочих с жандармерией. Крупнейшим революционным событием во Франции в рассматриваемое время явилось восстание лионских ткачей в 1834 г. Оно проходило под лозунгом: «Жить, работая, или умереть в борьбе».

Германия в первой половине XIX в. была полуфеодальной страной, раздробленной на десятки государств. Германия переживала мануфактурную стадию капиталистического развития. Однако к 1846 г. в Германии насчитывалось свыше полумиллиона фабричных рабочих. Тяжелые

условия труда, производ буржуазии — все это приводило к открытым восстаниям пролетариата (восстание силезских ткачей в 1844 г.).

Марксизм зародился в Германии, но его нельзя рассматривать как чисто немецкое явление, возникшее в результате тех социальных отношений, которые сложились в Германии. Марксизм как выражение интересов и потребностей международного рабочего движения явился итогом мирового исторического развития.

Маркс и Энгельс были не только теоретиками рабочего движения, они были революционерами, организаторами и руководителями рабочего класса. Уже с середины 40-х гг. Маркс и Энгельс направляли деятельность рабочих организаций в Германии, Франции, Бельгии. Они создали программу «Союза коммунистов» — «Манифест коммунистической партии», принимали непосредственное участие в борьбе против феодально-юнкерских порядков в Германии. Маркс и Энгельс вели огромную работу по созданию пролетарской партии в Германии, содействовали сплочению революционных организаций во Франции, Англии, Италии.

Марксизм возник не на пустом месте. Создавая новое мировоззрение, Маркс и Энгельс критически переработали все то ценное, что содержалось в предшествующем развитии человеческой мысли. В. И. Ленин указал на три основных теоретических источника марксизма: английскую классическую буржуазную политическую экономию, французский утопический социализм и немецкую классическую философию.

Теоретические источники марксизма. Основоположниками английской буржуазной политической экономии были **Адам Смит (1723-1790)** и **Давид Рикардо (1772-1823)**. Они разработали трудовую теорию стоимости, показали, что труд является источником стоимости и прибыли. Классическая буржуазная политическая экономия создавалась в период, когда классовые интересы буржуазии совпадали с назревшими потребностями экономического развития общества. Политическая экономия для своего времени была прогрессивной наукой. Трудовая теория стоимости была фактически направлена против класса земельной аристократии.

Но учение А. Смита и Д. Рикардо было ограничено. В обмене товаров они видели лишь обмен вещей, а не отношения между людьми. Они не понимали исторически преходящего характера капитализма и рассматривали законы капитализма как вечные законы, якобы вытекающие из эгоистической природы человека.

На основе теории трудовой стоимости Маркс и Энгельс создали учение о прибавочной стоимости, которое, как отмечал Ленин, является краеугольным камнем экономической теории Маркса.

Другим теоретическим источником марксизма явился утопический социализм. Мечта о справедливом обществе возникла еще в древности. Но с особой силой она формируется в эпоху капитализма, ибо концентрация богатства на разных полюсах общественной жизни здесь проявляется особенно резко. Это вызывает резкий протест представителей передовых людей эпохи.

Подвергая решительной критике капиталистический строй, мыслители начиная с эпохи Возрождения (Т. Мор, Т. Кампанелла) и вплоть до знаменитых социалистов-утопистов Сен-Симона (1760-1825), Фурье (1772-1837) и Оуэна (1771-1858) выдвигают проекты будущего социалистического строя.

Великие социалисты-утописты указывали на противоречия, в которых запуталось капиталистическое общество: на рост производства и обнищание пролетариата, на кризисы перепроизводства, на противоположность между умственным и физическим трудом, между городом и деревней. Своей критикой капитализма они дали ценный материал для просвещения рабочих. Но, критикуя капитализм, они не могли указать пути выхода из капиталистического рабства. Они считали возможным мирный переход к социализму путем убеждения эксплуататоров в преимуществах социализма. (Сен-Симон пытался уговорить Наполеона принять участие в создании социалистического строя, Оуэн обращался с подобными проектами к английской королеве Виктории, а Фурье даже установил специальные приемные часы для капиталистов и других богатых людей, которые пожелают пожертвовать свои средства в пользу социализма.)

Маркс и Энгельс создали теорию так называемого научного коммунизма. Они доказывали, что социализм — необходимый результат развития современного капиталистического общества,

они вскрыли экономические основы социалистической революции, а также указали на класс, который должен совершить эту революцию, — пролетариат.

Большую роль в духовном развитии Маркса и Энгельса сыграла классическая немецкая философия, в особенности философия Гегеля и Фейербаха.

При создании диалектического материализма Маркс и Энгельс использовали наиболее ценное в философии Гегеля и Фейербаха: диалектические идеи гегелевской философии и материалистическое понимание природы и человека у Фейербаха. Естественно, в том виде, в каком диалектика и материализм были представлены Гегелем и Фейербахом, они не могли быть объединены. Диалектика Гегеля и материализм Фейербаха послужили лишь основой, которая была подвергнута серьезной критической переработке. Огромная работа, проделанная Марксом и Энгельсом при создании диалектико-материалистической философии, потребовала использования идей и других философов прошлого, а также анализа данных науки и практики человечества.

Важным идейно-теоретическим источником марксистской философии явились достижения естествознания первой половины XIX в. Энгельс отмечал, что если раньше естествознание было наукой о неизменяющихся вещах, то в XIX в. оно становится все больше наукой о происхождении и развитии вещей, о связях между ними. Развитие естествознания стихийно рождает диалектику, вытесняя метафизические представления. Энгельс указывает на три крупных достижения науки: открытие клетки, открытие закона сохранения и превращения энергии, создание эволюционной теории.

Маркс и Энгельс говорили о клеточной теории, что она революционизировала всю физиологию и сделала возможной сравнительную анатомию. Клеточную теорию выдвинули **Шлейден (1804-1881)** и **Шванн (1810-1869)**. Шлейден в 1838 г. показал, что все растения состоят из клеток. Шванн выяснил то же относительно животных. Клеточная теория имела большое значение. Была найдена та единица, из которой при размножении и дифференциации развивается все тело растений и животных. Было доказано, что развитие и рост всех высших организмов совершается по единым закономерностям. Философское значение этой теории заключалось в том, что она давала естественнонаучное обоснование принципа единства материального мира.

Мысль о закономерном, количественно-определенном превращении форм движения была высказана **Майером (1814-1878)**. По Майеру, химическая, тепловая и механическая энергии могут превращаться друг в друга в определенных количественных пропорциях. Философское значение закона сохранения и превращения энергии заключалось в том, что он обосновывал принцип единства мира, принцип материализма (несотворимости и неуничтожимости материи).

Открытие клеточного строения живых организмов стимулировало дальнейший прогресс биологии. Если клетка — та единица, из которой построены все организмы, возникает вопрос о том, как они произошли и откуда происходит их многообразие. Ответ был дан в эволюционной теории **Чарльза Дарвина (1809-1882)**. Эта теория раскрывала процесс развития живого мира. Ее философское значение заключалось в том, что она обосновывала принцип развития материального мира.

Само исследование природы в XIX в. вплотную подводило естествоиспытателей к философским обобщениям, выходящим за рамки как идеалистической диалектики, так и метафизического материализма. Появление марксистской философии отвечало объективному ходу развития естествознания, нуждающегося в диалектико-материалистическом обобщении своих результатов.

Таким образом, Маркс и Энгельс опирались на достижения предшествующей философской мысли, социальных учений в области политэкономии и социализма, современного им естествознания, на анализ социальной практики, революционного движения, классовой борьбы пролетариата.

Марксизм претендовал на роль выразителя потребностей и интересов мирового пролетариата, международного рабочего движения. Исторической заслугой марксизма в области философии является создание материалистической диалектики и материалистического понимания истории общества.

Материалистическая диалектика (диалектический материализм). Важнейшая особенность марксистской философии, определяющая ее последовательно научный характер, состоит прежде всего в том, что она представляет собой органическое единство материализма и диалектики. Ранее в домарксистской философии по ряду причин получалось так, что материализм

был в основном метафизическим, а диалектика была преимущественно идеалистической. Философы не видели связи материализма и диалектики и даже часто противопоставляли их друг другу. Маркс и Энгельс преодолели этот разрыв, создав диалектический материализм (или материалистическую диалектику).

Материалистическая диалектика стала критическим продолжением диалектики немецкого классического идеализма. Маркс писал, что Гегель впервые изобразил основные диалектические формы развития и что надо освободить гегелевский анализ этих форм от «мистической оболочки», под которой скрывается «рациональное зерно» его диалектики. Гегель диалектику человеческого мышления выводит из саморазвития абсолютной идеи. Субъективная диалектика у него не является отражением объективного мира, а наоборот, последний представляет собой инобытие идеи. В противоположность Гегелю Маркс и Энгельс утверждали всеобщность диалектического процесса. Не только мышление, но и природа и общество диалектичны, материи присуще внутренне саморазвитие. «Так называемая объективная диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей». Диалектика понимается Марксом и Энгельсом как наука о связи явлений и наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления.

Материалистический характер марксистской философии означает, что она требует рассматривать мир таким, каков он есть. Диалектический характер ее означает требование учитывать объективно существующую взаимосвязь явлений действительности, их изменение и развитие, их внутреннюю сложность и противоречивость. Это означает, что нельзя объяснять природу, исходя из каких-то заранее взятых принципов (как это в большинстве случаев делали все философы), а наоборот, нужно выводить принципы из изучения природы. Это ставит философию на твердую научную почву, освобождает ее от всяких вымыслов, принимаемых на веру догм, от различных схоластических умозрительных конструкций. Опираясь всецело на научное исследование объективной действительности, диалектический материализм выступает, по словам Ленина, как материализм современный, неизмеримо более богатый содержанием и несравненно более последовательный, чем все предшествовавшие формы материализма.

Философия марксизма выступает против удвоения мира на поюсторонний и потусторонний. Материальное единство мира обосновывается длительным процессом человеческого познания. Идеальное — высший продукт эволюции материи. «Наше сознание и мышление, каким бы сверхчувственным оно ни казалось, является продуктом вещественного, телесного органа, мозга» (Энгельс).

Марксистская философия отрицает существование каких-то неизменных абсолютов, перво-материи, первовещества. Материя существует в виде качественно разнообразных, изменяющихся вещей, явлений. Основные формы существования материи — пространство и время. Пространство и время существуют объективно, вне и независимо от субъекта. Движение — способ существования материи, оно абсолютно, несотворимо и неуничтожимо. Благодаря движению различные формы материи превращаются друг в друга, составляя единый материальный процесс.

Маркс и Энгельс дали материалистическую интерпретацию законов и категорий диалектики, раскрыли их методологическую роль. Основными законами диалектики являются **закон перехода количества в качество, закон взаимного проникновения противоположностей, закон отрицания отрицания**. Противоречие является внутренним источником процесса развития, в котором постепенные, эволюционные изменения переходят в скачкообразные, революционные изменения, а отрицание представляет собою уничтожение старой формы при сохранении развивающегося содержания.

Маркс и Энгельс исследовали многочисленные формы противоречий и различные способы их разрешения, многообразные пути перехода от одного качества к другому, различные случаи отрицания и отрицания отрицания (например, в «Капитале» К. Маркса, «Анти-Дюринге» Ф. Энгельса). Так, анализируя превращение ремесленного мастера в капиталиста, Маркс показывает, как постепенное накопление денег и товаров в руках отдельных владельцев в конечном счете приводит к возникновению качественно нового производственного отношения. «Здесь, как и в

естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его "Логике", что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия».

Маркс и Энгельс раскрывали методологическую роль категорий явления и сущности, возможности и действительности, необходимости и случайности, причинности и взаимодействия. Так, например, в научном исследовании необходимо видимое движение, выступающее на поверхности явлений, свести к действительному, внутреннему движению. После того как вскрыта сущность явлений, нужно показать, как она проявляется, проанализировать промежуточные звенья, опосредующие сущность и явление и определяющие внешнее выражение сущности. За массой случайностей нужно обнаружить необходимость. Случайность — форма проявления и дополнение необходимости. Самый глубокий уровень познания раскрывает причинные связи и взаимодействие. Взаимодействие тел природы — как неживых, так и живых — включает как гармонию, так и коллизию, как борьбу, так и сотрудничество.

В марксистской философии предлагается новое понимание гносеологии. Из научного решения основного вопроса философии следует, что познание есть отражение материальной действительности в сознании человека. Поэтому марксистскую теорию познания Ленин называл также теорией отражения.

Истолкование познания как отражения действительности свойственно всему материализму. Однако домарксовы материалисты не видели, что характер этого отражения зависит от исторического уровня общественного производства, от общественной практической деятельности людей. Они не понимали, что человек познает мир, воздействуя на него и преобразуя его в процессе материального производства, а потому практическая, производственная, трудовая деятельность людей — основа познания. Это оказалось возможным понять только в свете диалектического материализма. Маркс и Энгельс указывают на социальную обусловленность сознания и познания. «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни». Само сознание возникло в трудовой деятельности людей. Человек познает мир, воздействуя на него и преобразуя его в процессе материального производства. Общественная практика, и прежде всего материальное производство, образует основу познания и является критерием его истинности.

Показав, что идеи и теории людей зависят от материальной, практической деятельности людей, Маркс и Энгельс обосновали необходимость единства теории и практики и преодолели разрыв между ними, который был свойствен прежней философии. Исходя из того, что развивающаяся общественная практика является основой процесса познания и критерием истины, Маркс и Энгельс смогли объяснить исторический ход человеческого познания, его диалектическое развитие, его закономерности.

Энгельс говорил о противоречии между стремлением человечества к абсолютному знанию и ограниченности на каждом историческом этапе его познавательных способностей. «Это противоречие может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении». Истина и заблуждение всегда относятся только к определенной области. За пределами этой области они могут каждая превратиться в свою противоположность.

Маркс указывал, что исходным пунктом научного исследования всегда является «конкретное живое целое», т. е. некоторый определенный материальный объект. Чтобы изучить объект, его нужно вначале подвергнуть анализу, т. е. мысленно разложить его на составляющие его компоненты, а затем мысленно синтезировать его из этих компонентов. «Расщепление» объекта на составляющие Маркс назвал «движением от конкретного к абстрактному», синтез же его из составляющих — «движением от абстрактного к конкретному». Конкретное, по Марксу, — «единство многообразного», абстрактное — «простое», неразвитое, одностороннее. В процессе исследования конкретное выступает в двоякой форме: вначале как реально существующий объект, а в конце исследования — как результат синтеза абстрактных определений, воспроизведение первоначально конкретного посредством мышления. Такую методологическую установку Маркс применил в своих экономических исследованиях.

Важное место в методологии занимает проблема соотношения исторического и логического как отношения развития научного знания к действительному развитию. Маркс отмечал, что ход мыслей должен начинаться с того же, с чего начиналась история. Логическое есть отражение

исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме, т. е. логическое — выраженное в понятиях историческое.

Материалистическое понимание общества. Научная последовательность марксистской философии проявляется с особой силой в том, что она дает материалистическое объяснение истории общества. До Маркса и Энгельса все мыслители, как материалисты, так и идеалисты, полагали, что в развитии общества решающая роль принадлежит сознанию людей. Распространив основные положения диалектики и материализма на общественную жизнь, Маркс и Энгельс разработали материалистическое понимание истории, или исторический материализм. Создание исторического материализма, таким образом, означало преодоление ограниченности, непоследовательности старого материализма, достраивание материализма «доверху». Идеализм был изгнан из своего последнего убежища — из области понимания истории. Это явилось величайшим достижением научной мысли.

Создание материалистической диалектики шло в единстве с разработкой материалистического понимания истории. Существенные черты последнего Маркс сформулировал следующим образом. «В общественном производстве своей жизни люди выступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. **Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание.** На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке».

Маркс и Энгельс исходили из простого факта: прежде чем заниматься наукой, искусством, философией и т. д., люди должны есть, пить, одеваться, иметь крышу над головой, а для этого необходимо трудиться. «...Для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни».

Труд, материальное производство является основой общественной жизни, политической и умственной истории общества. Труд — специфически человеческая деятельность, сыгравшая решающую роль в становлении человека и в последующем развитии человечества. Трудовая деятельность, производство орудий труда отличают человеческую деятельность от сходных действий животных. Труд — это процесс, в котором человек «регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» (Маркс).

Потребности человека не ограничены. Удовлетворенные потребности порождают новые. Но жизнедеятельность людей не ограничивается материальным производством. Она включает производство других людей. «Индивиды как физически, так и духовно творят друг друга».

«Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни, — даже если оно не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни — является проявлением и утверждением общественной жизни» (Маркс).

История человечества — процесс, в котором, в отличие от природы, «действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, ставящие себе определенные цели» (Энгельс). Без людей нет никакой истории человечества. «История не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не история, а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется.

Но исторический процесс, будучи результатом деятельности людей, в то же время объективен, закономерен. Казалось бы, если люди сознательно, по своей воле и желанию строят свою жизнь, то как может жизнь общества подчиняться объективным закономерностям, не зависящим от воли и сознания людей? Предшественники Маркса, характеризуя эту ситуацию, либо утверждали, что деятельность людей не способна влиять на ход исторического развития (фатализм), либо признавали только свободную от каких бы то ни было объективных законов деятельность людей (волюнтаризм). Дело, однако, в том, что каждое поколение, вступая в жизнь, застаёт определенные материальные условия, которые сложились до его появления на свет и, следовательно, независимо от него. Эти условия в общем определяют образ жизни и образ мыслей тех социальных групп, в которых живут люди.

Новое поколение своей деятельностью может изменить действительность, но оно может это сделать только при условии, что в этой действительности имеются объективные возможности, условия и средства. Каждое данное состояние общества определяет возможности его преобразования. В каждый исторический момент есть определенное множество возможностей дальнейшего развития событий. Законы общества определяют границы спектра этих возможностей, они представляют собою «законы-тенденции» (Маркс), которые не определяют однозначно каждое отдельное событие, а выражают общее направление исторического развития. Законы определяют в общих чертах структуру каждой общественно-экономической формации и общую тенденцию ее развития, а конкретный ход исторических событий представляет собой результат взаимодействия многих факторов. При этом социальные законы в общем определяют результаты деятельности людей, независимо от того, совпадают ли они или нет с целями каждого отдельно взятого человека.

Каковы же общие закономерности исторического процесса? Это:

- ◆ определяющая роль материальной жизни, и прежде всего способа материального производства в развитии общества;
- ◆ соответствие производственных отношений характеру и состоянию производительных сил общества;
- ◆ обусловленность политической и идеологической надстройки экономическим базисом общества и обратное влияние надстройки на базис;
- ◆ возрастание роли народных масс с расширением масштабов исторического действия.

Объективные закономерности определяют структуру и функционирование общества.

«Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей, и вы получите определенную форму обмена... и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества» (Маркс).

С самого начала цивилизации общество было расколото на классы. В нем есть два класса, противостоящих друг другу и опосредованных отношением собственности: те, кто своим трудом производит все богатство, и те, кто присваивает плоды этого труда, владеет и распоряжается ими. Возникновение классов — закономерный результат экономического развития общества, появления частной собственности на средства производства.

Маркс и Энгельс развивают **теорию классов и классовой борьбы**.

Борьба классов, борьба между эксплуатируемыми и эксплуататорами — объективная закономерность развития всякого общества, экономическим основанием которого служит частная собственность на средства производства. Маркс утверждал, что классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата, а эта диктатура — переход к уничтожению всяких классов, к обществу без классов. Пролетариат, освободив себя от класса угнетателей и поработителей, т. е. буржуазии, в то же время освободит навсегда все общество от всякого порабощения и угнетения.

Классы и классовая борьба лежат в основе государства, его возникновения и развития. Государство возникло в столкновении классов, «оно, по общему правилу, является государством

самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом» (Энгельс).

Конфликт между производительными силами и производственными отношениями в антагонистических обществах обуславливает объективную закономерность социальной революции. Маркс считал, что периоды революций являются наиболее значительными, творческими периодами истории. Революция — высшая форма социального творчества народных масс. В революционной борьбе масс осуществляется закономерный переход от одной общественно-экономической формации к другой. Преодоление частной собственности Маркс рассматривал как основу практического преобразования всего общественного организма.

Общественное сознание отражает общественное бытие. Господство тех или иных идей в общественном сознании отражает господство определенных материальных сил, классов в самой действительности. При характеристике отдельных форм общественного сознания Маркс и Энгельс постоянно проводили мысль об их специфической материальной обусловленности.

Основа моральных взглядов — реальные отношения людей. В классовом обществе мораль носит классовый характер. Энгельс писал, что с тех пор, как развилась частная собственность, стала общей моральная заповедь: «Не укради». Однако надо иметь в виду, что экономические условия не прямо определяют мораль. В развитии морали есть такое содержание, которое имеет общечеловеческое значение; оно развивается новыми передовыми общественными силами. Большое значение имеет также сила привычки, традиций. Пролетарская коммунистическая мораль — мораль класса, призванного навсегда избавить общество от эксплуатации и классовой борьбы. На смену буржуазному индивидуализму и эгоизму рабочий класс приносит принцип солидарности, коллективизма, заботы об общих интересах рабочего класса, народа.

Возникновение и развитие искусства также в конечном счете обусловлено социально-экономическим развитием общества. Эстетические эмоции не являются биологически врожденными, они носят общественный характер. Возникновение эстетических эмоций связано с трудовой деятельностью человека. Маркс и Энгельс говорили о классовом характере искусства в классовом обществе. Достижения искусства связаны с общественным прогрессом, борьбой народных масс против отживших общественных отношений. Например, взлет искусства в эпоху Возрождения объясняется борьбой прогрессивных сил против феодализма и церкви.

Религия как фантастическое отражение в головах людей внешних сил, как выражение бессилия человека в борьбе с природой возникла в условиях первобытного общества. В развитом классовом обществе главной причиной религиозных верований является уже не бессилие человека перед стихиями природы, а подавленность трудящихся гнетом эксплуататоров, страх перед стихийными экономическими силами. Религия обладает большей относительной самостоятельностью, чем некоторые другие идеологические формы (мораль, право, искусство).

Господствующие классы и поддерживающие их религиозные учреждения распространяют религиозные верования, понимая, что религия служит для обуздания трудящихся масс, сковывает их революционную активность. Маркс и Энгельс считали, что освобождение масс от религиозных предрассудков составляет неотъемлемую часть освободительного движения пролетариата. Религиозное сознание в массах отомрет в ходе экономического и культурного развития общества при условии настойчивой идейной борьбы против религиозных предрассудков. Энгельс подчеркивал, что религия не может быть устранена путем административных запретов, а левацкие наскоки на религию лишь помогают ей «увенчать себя ореолом мученичества и тем самым продлить свое существование».

Маркс и Энгельс были не только теоретиками; их теоретическая деятельность всегда была связана с социальной, практической деятельностью.

До появления диалектического материализма философы видели свою задачу главным образом в том, чтобы нарисовать общую картину мира. Такие системы носили созерцательный характер и мало чем могли помочь человеку в его практических делах. Маркс подчеркивал, что философия должна стать активной, творческой силой, помогающей людям преобразовать их жизнь. Маркс и Энгельс стремились преодолеть противопоставление философской теории общественной

Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

К. Маркс

практике и превратить философию в орудие изменения мира. Действенный характер марксистской философии — ее важнейшее отличие от всех предшествовавших философских учений.

Но никакие идеи и теории сами по себе не в состоянии изменить что-либо в мире, как бы хороши они ни были. Прекрасные идеи социалистов-утопистов, например, не смогли преобразить жизнь общества. Материальный мир может быть преобразован лишь материальной силой.

«Оружие критики не может заменить критики оружием», — писал Маркс. Следовательно, чтобы фило-софские идеи и теории имели действенный, преобразующий характер, их надо превратить в материальную силу. Как это сделать? Маркс нашел ответ и на этот вопрос. Он указал, что идеи становятся материальной силой, когда они овладевают массами. Трудящиеся массы — подлинные творцы истории, и благодаря их практической деятельности по преобразованию природы и общественной жизни идеи и теории воплощаются в материальную действительность.

Философские идеи и теории способны овладеть массами тогда, когда они отражают взгляды и стремления передового, прогрессивного, революционного класса, который заинтересован в изменении существующего общественного порядка, является носителем будущего и способен повести за собой трудящиеся массы на борьбу за преобразование общественной жизни. Ибо только философия, выражающая мировоззрение передового, революционного класса, в состоянии правильно осветить действительные перспективы развития общества и может быть воплощена в жизнь практической деятельностью масс. Пролетариат как раз и является таким классом в капиталистическом обществе. Он — носитель нового, социалистического способа производства, основанного на общественной собственности. Он является до конца революционным классом, выступающим против самого принципа частной собственности. Освобождая себя, он освобождает всех эксплуатируемых. Таким образом, интересы пролетариата объективно совпадают с коренными интересами всего трудящегося народа. Философия Маркса и Энгельса смогла стать философией масс потому, что она является теоретическим выражением мировоззрения пролетариата. Подчеркивая это, Маркс писал: «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так и пролетариат находит в философии свое духовное оружие».

Хотя идеи диалектического материализма соответствуют объективным потребностям рабочего класса и выражают его интересы, распространение марксистских идей в рабочем классе — это большая и сложная задача. Для ее решения необходима пролетарская, коммунистическая партия, руководимая людьми, овладевшими этими идеями и объединяющими наиболее передовых и сознательных представителей рабочего класса. Только такая партия сможет организовать революционную борьбу рабочих (а вместе с ними и других трудящихся) за освобождение от капиталистического гнета, за построение нового, коммунистического общества. В непосредственной, тесной связи марксистской философии с политической деятельностью партии рабочего класса ее классовая сущность находит самое яркое выражение.

Марксистская философия впервые в истории прямо и открыто признает классовость своей позиции, провозглашает служение пролетариату и его партии своим высшим принципом. Такое прямое признание вызывает нападки со стороны противников марксистской философии, которые обвиняют ее в «тенденциозности», «предвзятости», утверждают, что классовость, партийность философии мешает ей познать истину. По мнению Маркса, философия в классовом обществе всегда является классовой; дело лишь в том, какому классу она служит. Пролетариат является таким классом, интересы которого совпадают с объективным ходом общественного прогресса. Для осуществления своих целей он нуждается в научном познании объективных законов развития общества, чтобы использовать их в своей борьбе. Классовость, партийность здесь совпадает с объективностью.

Философию марксизма продолжали и развивали соратники и последователи Маркса и Энгельса — И. Дицген, П. Лафарг, А. Лабриола, Г. В. Плеханов и др.

Материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами.

К. Маркс

Позитивизм

Одно из основных течений в философии XIX-XX вв. — позитивизм. Позитивизм складывается в середине XIX в., после победы буржуазии в борьбе за политическую власть. Западно-европейская буржуазия утрачивает свою былую революционность. В это же время возникает машинное производство, пришедшее на смену ремесленному. Создание технических новинок предполагает серьезные естественнонаучные основания. Усиливается интерес к развитию научно-технического знания.

Исходная идея позитивизма — призыв к преодолению противоположности материализма и идеализма. За образец для философии нужно взять эмпирическую науку, которая нейтральна по отношению к основному вопросу философии. Позитивисты утверждают, что основной массив знаний о мире, человеке и обществе, нужных в практической жизни, получается в специальных науках. Это знание («позитивное знание») противопоставляется традиционной философии как «метафизике». Вся традиционная философия должна быть упразднена и заменена специальными науками. Позитивизм объявляет себя воззрением, освобождающим науку от догматических философских концепций, характеризует себя как защитника «положительного», т. е. освобожденного от каких-либо «домыслов» знания, претендует на роль борца за победу науки.

Но означает ли это, что позитивизм — не философское течение? Нет. Поскольку частные науки нуждаются в определенной систематизации своих понятий, эту работу должна выполнить философия нового типа, т. е. позитивная философия. Однако этим дело не ограничивается. История позитивизма показывает, что его представителям не удалось уйти от оппозиции материализма и идеализма, они эклектически колебались между ними.

Позитивизм имел длительную историю. В этом направлении выделяют так называемый первый позитивизм, махизм (или «второй позитивизм») и неопозитивизм. Различие между ними прежде всего состоит в изменении отношения к основному вопросу философии: сначала позитивисты утверждали, что его невозможно разрешить, затем — что его можно преодолеть на основе «нейтрального» (не материалистического и не идеалистического) истолкования ощущений, и, наконец, было заявлено, что основной вопрос философии лишен научного смысла.

Первый этап позитивизма представлен такими философами, как О. Конт, Э. Литтре, Е. де Роберти во Франции, Д. С. Милль, Г. Спенсер, Дж. Льюис в Англии, Ю. Охорович в Польше, Г. Вырубов, В. Лесевич, Н. Михайловский в России, К. Каттанео, Д. Феррари, Р. Ардиго в Италии.

Основателем позитивизма был **Огюст Конт (1798-1857)**. Он родился в семье чиновника, учился в лицее, затем — в Высшей политехнической школе. С 1818 по 1834 г. работал секретарем социалиста-утописта Сен-Симона. Основные идеи позитивизма изложены Контом в шеститомном «Курсе позитивной философии» (опубликован в 1830-1842 гг.) и в работе «Дух позитивной философии» (1844).

Именно Конт высказал тезис о том, что наука заменяет собою традиционную философию. Он объявил «метафизикой» всякую теорию, признающую существование и познаваемость объективной реальности.

Наука, по Конту, должна в принципе ограничиться описанием внешней структуры явлений, отвечая на вопрос о том, как протекают явления, а не о том, что они представляют в своей сущности. Во всех изысканиях следует стремиться к «замене слова **почему** словом **как**». Описание явлений позволяет вывести законы, функциональные отношения между элементами данной структуры. «Мы знаем явления и их законы. Сущность их и причины — не известны и не доступны для нас».

Конт пишет: «Основная характеристическая черта положительной философии состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, хотя мы и признаем абсолютно недоступным и бессмысленным искание первых или последних причин». Так, например, мы объясняем явления законом тяготения, но не ставим вопроса, что такое тяготение и какова его причина.

Знание законов дает возможность предсказывать будущее течение событий. Отсюда вытекает знаменитая формула Конта: «Знать, чтобы предвидеть, и предвидеть, чтобы мочь». Эта формула привлекала современников Конта. Но при этом мало кто обращал внимание на то, что



предвидение, по Конту, опирается на простую последовательность явлений, а это снова возвращает нас к концепции причинности Юма. Сам Конт под законами понимал лишь функциональные отношения, противопоставляя их причинности, объявляя последнюю совершенно не входящей в компетенцию науки.

Конт говорит, что существующее в науке разделение труда имеет негативную сторону, отделяя ученых друг от друга. В этой связи он ставит перед собой задачу создания особой науки. «Пусть новый ряд ученых... не отдаваясь специальному изучению какой-нибудь отдельной отрасли естественной философии... посвятит себя исключительно точному определению духа этих наук, исследованию их соотношений и связи друг с другом, низведению, если таковое возможно, присущих им принципов к наименьшему числу общих принципов... Пусть в то же время другие ученые... получают возможность, прежде чем взяться за свои специальные исследования, воспользоваться советом, проливаемым учеными, занимающимися общими положениями наук, и в свою очередь исправляют полученные теми результаты... после этого организация научного мира будет вполне закончена и будет развиваться беспредельно».

«Закон трех стадий». Важным положением позитивной философии у Конта является «закон трех стадий», трех методов познания, которые проходит человечество в своем умственном развитии. «Человеческий дух по самой природе своей, в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, по характеру своему существенно различными и даже прямо противоположными друг другу: сначала *теологическим* методом, затем *метафизическим* и, наконец, *положительным* методом. Отсюда и возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений: первая есть необходимая исходная точка человеческого ума; третья — его определенное и окончательное состояние; вторая служит только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческий дух, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, первые и конечные причины поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному познанию, воображает, что явления производятся прямым и постоянным воздействием более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое на самом деле представляет собой только общее видоизменение теологического, сверхъестественные факторы заменены абстрактными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), неразрывно связанными с различными вещами и могущими сами собой производить все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит в таком случае только в подыскании соответствующей сущности...

Наконец, в положительном состоянии человеческий дух познает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приведенное к его действительным пределам, есть отныне только установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки».

На смену безраздельному господству религиозного мировоззрения приходят на смену отвлеченные спекуляции философов, а затем наступает разочарование в философии и люди обращаются к науке. Конт неоднократно повторял, что позитивная стадия должна полностью сменить две предшествующие и окончательно утвердиться в сознании людей. В результате победы позитивного стиля мышления вся прежняя философия исчезнет и утвердится позитивизм как «приведение в одну систему однородной науки всей совокупности приобретенных знаний».

Конт утверждал, что «нынешняя интеллектуальная анархия зависит главнейше от совмещения трех радикально несовместимых философий: теологической, метафизической, и положительной».

В соответствии с «позитивным методом» должна быть построена классификация наук. Все науки Конт делит на теоретические и практические, прикладные. Теоретические науки составляют следующий ряд: математика, физика, химия, физиология (биология), социология, этика. Матема-

тика здесь стоит на первом месте, поскольку она раньше всех перешла на позитивную стадию. Эту классификацию Конт считал окончательной. Отметим, что в этом перечне отсутствует психология.

Конт говорил, что на позитивной стадии был установлен ряд основных явлений: число, протяжение, движение, тяготение, теплота, электричество, химический процесс, жизнь, общественные процессы.

Конт считал, что указанные три стадии имеют место и в развитии каждого индивидуального сознания, и в истории отдельных наук, и в гражданской и политической истории. Религия символизирует собою детство человека, философия — его юношеский порыв, и, наконец позитивная наука означает приближение полной умственной зрелости.

«Положительная философия может служить единственной твердой основой для социальной реорганизации, которая должна прекратить то состояние кризиса, в котором так долго находятся наиболее цивилизованные нации».

Социология Конта. Конт считал своей большой заслугой создание социологии как науки: сам термин «социология» был введен Контом. Его социология включает «социальную статику» (учение об условиях существования общества), «социальную динамику» (учение об изменении социальных систем), «социальную политику» (программу социального действия). Конт рассказывает о семье, о роли географических условий и климата в развитии общества, о разделении властей, видах религии, роли жрецов, предсказателей и чародеев, о войнах, о средневековом искусстве, об историческом развитии промышленности и т. д.

Конт утверждает, что «идеи управляют и переворачивают мир». «Мне не нужно доказывать, что миром управляют и двигают идеи, или, другими словами, что весь социальный механизм основывается окончательно на мнениях». В ходе истории происходит последовательная смена трех состояний человеческих умов. Геологической стадии соответствовал режим наследственных феодальных монархий, метафизической — подъем «средних классов» и большое влияние, приобретаемое «юристами», на позитивной же стадии обществом будут править позитивисты-философы, уполномоченные финансистами-банкирами. Каждой из трех стадий политической организации общества соответствует своя эпоха гражданской истории — военно-завоевательная, оборонительная и научно-промышленная (т. е. капиталистический строй). Последняя стадия завершает и замыкает собой все общественное развитие. Дальнейшая эволюция будет осуществляться как «моральное возрождение человека». Конт формулирует нормативный принцип процветания позитивного общества: «Любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель». «Соединение умов в едином общении принципов».

Конт защищал право частной собственности. Его социальный идеал — «гармония» отношений между капиталистами и рабочими. Он рассуждает о моральном возрождении общества через сердечный союз философов, пролетариев и женщин, который будет заботиться о ревностном поддержании культа Человечества как «Верховного существа». Конт говорит о необходимости «перевоспитания рабочих», о том, что надо «прекратить великую западную революцию».

В поздний период своей деятельности Конт прекратил занятия наукой, перейдя на позицию, согласно которой искусство должно оттеснить науку на второй план. Он идет по пути преобразования философии в религию. В определенном плане Конт допускает деизм. «Позитивная философия утверждает, что в существующем порядке вселенной, или, вернее, в известной нам ее части, причины, непосредственно определяющие каждое явление, никогда не бывают сверхъестественными, но всегда естественны. С этим принципом, однако, вполне примиримо верование, что вселенная была создана и даже, — что она продолжает управляться разумом, если мы допустим, что разумный правитель придерживается точных законов, которые изменяются или уничтожаются только другими законами той же самой природы, но никогда не нарушаются ни по капризу, ни по предусмотрению».

Конт говорил о необходимости: «введения народного высшего образования», «создания особого народного политического движения», чтобы обеспечить для всех «нормальное образование и постоянную работу», «обязательного порядка изучения позитивных наук».

Конт предлагал превратить «позитивную философию» в религию всего человечества. Ученые и артисты (воплощение сотрудничества разума и чувства) должны трансформироваться в «позитивных священников».

Конт был апологетом буржуазного общества. Социальной формой, в рамках которой наука достигает полного расцвета, является, по его мнению, современное промышленное общество, т. е. капиталистическая организация общественной жизни. Капитализм есть впервые осуществленная рациональная организация общества, ибо такое устройство общества соответствует основным свойствам человеческой природы и вдобавок основано на систематическом использовании результатов научного исследования в промышленном производстве.

Позитивные идеи Конта в Англии продолжил и развил **Джон Стюарт Милль (1806-1873)**. Его наиболее значительная работа — «Система логики» (1843). Исходя из агностицизма Юма, Милль считает, что доказать существование внешнего мира невозможно; но в равной мере невозможно доказать, что внешний мир не существует. Милль говорит о материи как о неизвестной причине или «постоянной возможности» вызывания ощущений, а сознание характеризует как «постоянную возможность переживаний».

Мир мы познаем через ощущения. Простые идеи, рожденные ощущениями, наш разум комбинирует в сложные. Милль хотел доказать, что новое знание может быть получено только эмпирическими методами. Даже математика имеет эмпирическое происхождение, все ее аксиомы основаны на наблюдении и обобщении.

Задача науки, по Миллю, — индуктивное упорядочение единичных явлений для выявления законов природы. В центре внимания Милля стоят логические исследования. Формальную логику он рассматривает как главное содержание философского знания. При этом он стремится изгнать из логики всякую философскую проблематику; «логика представляет собой нейтральную почву». Определенно существуют лишь единичные ощущения. Логика — это своего рода грамматика оперирования чувственными переживаниями.

Индукция как метод науки у Милля. Милль разрабатывает индуктивную логику, считая индукцию методом науки. Он формулирует методы поиска причинных связей:

- ◆ метод сходства: если в нескольких случаях при исследовании некоторого явления имеется общее обстоятельство, то оно связано с явлением причинной связью;

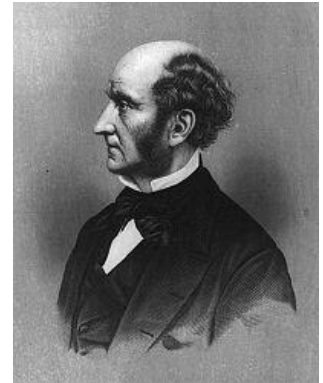
- ◆ метод различия: если в случаях, когда наступает данное явление и когда оно не наступает, все обстоятельства одинаковы, кроме одного, оно и является причиной данного явления;

- ◆ метод остатков: из явления удерживаются те части, причины которых известны из предыдущих индукций; оставшийся факт является следствием оставшейся причины;

- ◆ метод сопутствующих изменений: явление, изменяющееся при изменении другого явления, связано с ним причинной зависимостью.

Индуктивные методы, согласно Миллю, основываются на важнейшем принципе человеческого познания — вере в единообразие природы. Конечно, эти методы применяются в исследовании. Но нужно отметить, что их применение опирается на допущение о том, что причины действуют независимо друг от друга и совокупное действие причин аддитивно. Кроме того, в понимании причинности Милль исходит из того, что необходимость и регулярная последовательность — одно и то же, и вслед за Юмом считает, что «знание последовательности и существования явлений есть единственное доступное нам знание». Кроме того, Милль преувеличивает значение индукции, не видя взаимосвязи индукции и дедукции.

Милль высказывает сомнения в достоверности человеческого познания. Знание, полученное через ощущения, несовершенно; знание, добытое методами индукции, не достоверно, а лишь вероятно. Наши умозаключения в математике, которая считается точной наукой, достоверны только в том смысле, что они следуют из аксиом (исходных допущений), а сами аксиомы основаны на наблюдениях и обобщениях и не более достоверны, чем они.



В понимании общества Милль, как и Конт, полагает, что жизнь человечества зависит преимущественно от «последовательных изменений в человеческих мнениях», так что и экономика и политика существенно определяются «состоянием мыслительных способностей и содержанием умственной жизни».

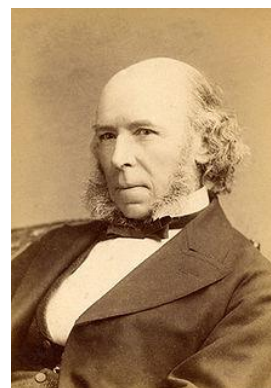
Милль считает целью человеческой жизни достижение счастья. Человек испытывает удовольствия — низшие (чувственные) и высшие (интеллектуальные). Но только высшие соответствуют нравственной природе человека, его чувству собственного достоинства.

Придерживаясь концепции утилитаризма, Милль исходит из того, что моральная значимость поступка определяется его непосредственной пользой для личности. При этом он стремится сочетать эгоизм с альтруизмом, говоря о том, что нужно содействовать «возможно большему счастью всех окружающих». Но в конечном счете утилитаризм Милля превращается в обоснование капиталистической конкуренции, прикрываемой оговорками и рассуждениями о ее «честном» характере и о создании условий, в которых могли бы преуспевать все люди.

Главным представителем английского позитивизма был **Герберт Спенсер (1820-1903)**. Он родился в семье учителя, рано стал работать инженером на строительстве Лондонско-Бирмингемской железной дороги. С 1846 г. работал в редакции журнала «*Economist*», в последующем занимался литературной деятельностью. В 1860 г. Спенсер опубликовал проспект десяти томного издания «Синтетическая философия». В 1862 г. вышли «Основные начала». Полностью книга была издана в 1896 г.

Основная идеологическая установка Спенсера — стремление примирить веру и знание, науку и религию на почве агностицизма. Он утверждает, что все учения о происхождении и природе Вселенной (как религиозные, так и научные) — непостижимы. Так, например, «представление о существовании в течение бесконечного прошедшего предполагает понятие о бесконечно прошедшем времени, что является совершенной невозможностью».

Человек имеет дело только с явлениями. «Реальность, скрывающаяся позади всех явлений, нам неизвестна и навсегда должна остаться неизвестной». Спенсер признает, что есть мир сознания и мир, лежащий вне сознания. Но каково их соотношение? «Споры материалистов и спиритуалистов не более как война слов, обе стороны равно нелепы, потому что обе думают, что понимают то, чего никакой человек не может понять». «Исследования психолога, как бы далеко они не шли, не приведут к открытию конечной природы материи, а исследование физики не откроет конечной природы движения».



Во Вселенной проявляется единая «Сила» или «Мощь», которая в принципе непознаваема человеческим разумом. Спенсер утверждал, что само развитие науки сталкивает ученых с неразрешимыми тайнами и тем самым подводит к религии. Тайна — последний шаг науки и первый шаг религии. «Материя, движение и сила являются лишь символами Неведомой Реальности». «Постоянно сознавая силу, проявляющуюся перед нами, мы бросили, однако, как бесплодные, всякие попытки узнать что-либо о сущности этой силы и этим закрыли для философии значительную часть области, которая считалась ее достоянием. Философии досталась та же область, которая принадлежит и науке».

Наука (и в этом Спенсер идет вслед за Контом) не проникает в сущность вещей, занимаясь познанием сосуществования и последовательности явлений. Но если наука — отчасти объединенное знание, то философия — знание **вполне объединенное**. Задача философии — систематизировать научное знание. Полное объединение осуществляется на основе тех данных, которые накоплены наукой.

Спенсер предлагает классификацию наук, включающую: абстрактные науки (логика, математика), абстрактно-конкретные (механика, физика, химия и т. д.) и конкретные науки (астрономия, геология, биология, психология, социология, и др.).

Наиболее общие истины, к которым приходит анализ действительности, — понятие вещества, движения и силы. Основной принцип всего научного познания — положение о неуничтожи-

мости вещества. Этот принцип не может быть доказан никаким физическим экспериментом, он вытекает из природы нашего мышления.

Спенсер об эволюции. Всем явлениям присущ закон эволюции. Учение об эволюции — раздел философии Спенсера, привлёкший к его учению внимание современников. Спенсер характеризовал эволюцию как высший закон всего существующего, утверждал всеобщность прогрессивного развития. Именно с этим была связана высокая оценка Спенсера Ч. Дарвином.

В эволюции Спенсер выделяет следующие моменты:

- ◆ интеграцию (переход от бессвязности к связности);
- ◆ дифференциацию (переход от однородного к разнородному);
- ◆ возрастание порядка (переход от неопределённости к определённости).

Итоговая формула закона эволюции, по Спенсеру, звучит так: «Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределённой, бессвязной однородности в состояние определённой связной разнородности, а сохранённое веществом движение претерпевает аналогичное превращение». Эта формула изображает развитие как перераспределение, перегруппировку имеющегося материала; она описывает некоторые внешние признаки процесса развития.

Спенсер считает, что эволюция «имеет предел, за который преступить она не может» — равновесие системы, когда уравниваются все противодействующие силы, в частности, в обществе — консервативные и прогрессивные силы. Но состояние равновесия может смениться разложением под влиянием внешних сил. «Эры эволюции и распада чередуются между собой». Спенсер возвращается к идее круговорота.

В своей социологии Спенсер уподобляет общество живому организму, общественная жизнь описывается в терминах биологии. «Различные части социального организма, подобно различным частям индивидуального организма, борются между собой за пищу и получают большее или меньшее количество ее, смотря по большей или меньшей своей деятельности».

Согласно Спенсеру, общество есть агрегат (совокупность) индивидов, характеризующийся определённым сходством и постоянством их жизни. Оно, подобно биологическому организму, растёт и увеличивается в своём объёме, одновременно усложняя структуру и разделяя функции.

Общество состоит из 3-х относительно автономных частей: *поддерживающей* (производство необходимых продуктов), *дистрибутивной* (разделение благ на основе разделения труда) и *регулятивной* (организация частей на основе их подчинения целому).

Структура общества и формы его политического устройства, особенности общественной жизни и т. д. определяются характером народа, а он складывается и изменяется в процессе взаимодействия данного народа с условиями окружающей среды.

Рассматривая типы обществ, он выделяет следующие:

- *военный тип общества* — военные конфликты и истребление или порабощение побеждённого победителем; централизованный контроль. Государство вмешивается в промышленность, торговлю и духовную жизнь, насаждает однообразие, пассивное повиновение, безынициативность, мешает естественному приспособлению к требованиям окружающей среды. Правительственное вмешательство не только не приносит никакой пользы, но даже прямо вредно.

- *промышленный тип* — промышленная конкуренция, где побеждает самый сильный в области интеллектуальных и моральных качеств. Борьба в таком обществе — благо для всего общества, так как в результате растёт интеллектуальный и моральный уровень общества в целом; политическая свобода, мирная деятельность.

- *наихудший тип* — *выживание и процветание слабейших*, то есть людей с низшими интеллектуально-моральными качествами, что приведёт к деградации всего общества.

Он выделяет три формулы объяснения социальной эволюции: «естественный отбор», «борьба за существование», «выживание сильнейшего».

Правительство не должно вмешиваться в естественные процессы, протекающие в обществе. Только в таких условиях люди «приспособленные» будут выживать, а «неприспособленные» — вымирать; только сильные смогут адаптироваться и достигать всё более высоких уровней исторического развития.

Государственное принудительное перераспределение социальных благ должно стать частным делом, задача которого — «смягчать несправедливости природы».

Социализм и коммунизм — невозможны. Людям свойственны любовь к власти, честолюбие, несправедливость и нечестность. «Все попытки ускорить прогресс человечества с помощью административных мер ведут лишь к возрождению учреждений, свойственных низшему (то есть военному) типу общества — пятятся назад, желая идти вперед».

В этике Спенсер открыто утверждает эгоизм; правила морали определяются борьбой за существование. Но при этом он считает, что процесс эволюции постепенно приводит к преобладанию альтруистических побуждений над побуждениями эгоистическими. Отсюда вытекает тезис: «Живи сам и давай жить и другим».

Спенсер был одним из наиболее влиятельных идеологов английской либеральной буржуазии.

Следующий этап в развитии позитивизма (так называемый второй позитивизм, махизм, или эмпириокритицизм) связывается с творчеством **Эрнста Маха (1838-1916)** и **Рихарда Авенариуса (1843-1896)**; к нему примыкали также **Карл Пирсон (1857-1936)**, **Анри Пуанкаре (1854-1912)** и др. Первые работы Маха и Авенариуса вышли в начале 70-х гг., но получили широкую известность лишь в 90-х гг. XIX в.

Мах писал, что он поставил своей задачей не ввести новую философию в естествознание, а удалить из него старую, «отслужившую свою службу». Философские понятия субъекта и объекта, сознания и бытия объявляются сомнительными, граница между ними — неощутимой, философские системы, использующие эти понятия, считаются ненужными. «Такие философские системы, не только бесполезные в естествознании, но и создающие вредные, бесплодные, мнимые проблемы, ничего лучшего не заслуживают, как устранения». Но фактически эта претензия на устранение философии обманчива. На деле происходит замещение одного типа философии другим, тяготеющим к субъективному идеализму.

Продолжая учение Беркли, махисты исходят из того, что все существующее понимается как совокупность ощущений. Предметом научного анализа, по Маху, являются «комплексы цветов, тонов, различных степеней давления и т. п. Как таковые комплексы, они получают особые названия, и мы называем их телами. Абсолютно постоянными эти комплексы никогда не бывают».

Мах выступает против понимания материи как объективной реальности. «Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т. п., не что иное, как так называемые знаки». «Остается один тип устойчивости — связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы называем материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя». «Не тела вызывают ощущения, а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тела».



«Элементы мира», «принципиальная координация». Прикрывая свой идеализм «научной терминологией», махисты называют ощущения «элементами мира». «Элементы мира» махисты подразделяют на физические и психические. Они хотят представить их как нечто «нейтральное» по отношению к материи и к сознанию, утверждая, что «элементы мира» могут быть в одном отношении физическими, а в другом — психическими. Например, огонь, вызывая ощущения тепла, света, является психическим «элементом»; но, с другой стороны, как совокупность определенных химических и физических процессов он представляет собой физический «элемент».

Махисты утверждают, что между физическими и психическими «элементами» существует неразрывная связь, так что не может быть физических «элементов» без психических («принципиальная координация» Авенариуса). Фактически это означает, что материя не может существовать независимо от сознания.

Указывая на важную роль естествознания и маскируя идеалистичность своей философии, махисты заявляют, что в процессе исследования можно «отвлечься» от этой связи и

рассматривать физические «элементы» отдельно от психических, как будто они существуют независимо от сознания. Но поскольку махисты считают, что такое отвлечение допустимо только на некоторое время, постольку они остаются на позициях идеализма.

Махисты говорят, что их философия с помощью учения об элементах поднимается «выше» материализма и идеализма и не является ни тем, ни другим.

В махизме предлагается редукция любого содержательного высказывания науки к ощущениям («элементам») индивидуального субъекта. В работе «Очищение опыта» Мах не признает за теоретическими понятиями никакой роли, кроме роли знака для совокупности чувственных данных. «Понятие означает только определенный род связи чувственных элементов». Авенариус призывал «очистить опыт» от всяких антропологических, ценностных представлений.

Мах все человеческие представления разделял на два класса: знание и мнение. Знание имеет твердые основания, каковыми являются «элементы мира», «простейшие» ощущения цвета, звука, движения и т. п. Что же касается мнения, то оно не редуцируется к чувственным восприятиям. Если же какое-либо представление не редуцируется к «элементам мира» (например, ньютоновское «абсолютное пространство»), то его нужно исключить из науки.

Мах считает, что наука не должна содержать ничего, кроме описания. «Дает ли описание все, что требует научный исследователь? Я думаю, что да! Описание есть построение фактов в мыслях, которое в опытных науках часто обуславливает возможность действительного описания... Наша мысль есть почти полное возмещение факта, и мы можем найти в ней все свойства этого последнего».

Но что следует понимать под фактом? Очевидно, что факты не рассматриваются как фрагменты действительности, поскольку, считает Мах, «не имеет никакого смысла, с точки зрения научной, часто обсуждаемый вопрос, существует ли действительно мир, или он есть лишь наша иллюзия, не более как сон».

Махизм характеризовал себя как «философию естествознания XX века». На самом деле концепции махизма несовместимы с данными естествознания. Утверждая, что физические элементы не могут существовать отдельно от психических, махисты выдвигают положение о «принципиальной координации» (связи) нашего Я и среды, согласно которому среда, т. е. материальный мир, природа, не может существовать сама по себе, вне связи с Я, т. е. с сознанием отдельного человека. По мнению Авенариуса, сознание человека выступает как центральный член, а внешний мир — противочлен; они неразрывно связаны между собой, составляя «принципиальную координацию». Но если это так, то природа не могла существовать до появления человека, ибо в противном случае «принципиальная координация» была бы нарушена.

Противоречие между естествознанием, признающим существование природы до человека, и эмпириокритицизмом, отрицающим это, видят и сами эмпириокритики. Один из них, Р. Вилли, пытался найти выход в утверждении, что «принципиальная координация» существовала и до появления человека, так что до него роль центрального члена мог исполнять, например, червяк. Авенариус для устранения противоречия с естествознанием создал концепцию о «потенциальном» центральном члене в координации, согласно которой этот центральный член, т. е. Я, может быть потенциальным, существующим как бы в зародыше, в возможности или в воображении. По мнению Авенариуса, мы вправе говорить о существовании Земли до появления человека только потому, что можем вообразить, «примыслить» наше присутствие на Земле в ту эпоху.

Махисты ввели понятие экономии мышления как цели научного познания и критерия истинности. Мах писал: «Цель физического исследования заключается в установлении зависимости наших чувственных переживаний друг от друга, а понятия и теории физики суть средства для достижения этой цели — средства временные, которыми мы пользуемся в видах экономии мышления». Таким образом, понятия и теории создаются для «экономии мышления». Но дело не только в этом. По Маху, критерием совершенства науки является ее простота. Аналогичную позицию занимал и Авенариус, заявляя, что «экономия сообщения и понимания составляет сущность науки». Отсюда следует, что в махизме критерий истинности заменен «экономией мышления».

Завершая характеристику махизма, заметим, что в махизме завершилась тенденция отрицания основного вопроса философии и противоположности материализма и идеализма.

Махизм выдвинул идею «третьей» линии в философии, основанной на положении о «нейтральных» (т. е. не физических и не психических) элементах и концепцию нерасторжимости единства субъекта и объекта («принципиальной координации»).

Прагматизм

Название этого философского учения произошло от греческого слова *πράγμα* (родительный падеж *πράγματος* — дело, действие). Прагматизм возник в 70-х гг. XIX в. в США. Его главными представителями были **Чарльз Сандерс Пирс (1839-1914)**, **Уильям Джеймс (1842-1910)**, **Джон Дьюи (1859-1952)**.

Прагматизм выдвинул программу реконструкции философии. Философия должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания (как это считалось со времени Аристотеля), а общим методом решения тех проблем, которые встают перед людьми в различных жизненных ситуациях, в процессе их практической деятельности, протекающей в непрерывно меняющемся мире. Прагматисты утверждали, что их метод позволяет принципиально по-новому подойти ко всем философским проблемам, выяснить их подлинный смысл. Философия должна заниматься «человеческими проблемами», не созерцать и копировать внешнюю реальность, а помогать человеку в решении встающих перед ним жизненных задач.

Пирс рассматривает мышление как вид приспособительной деятельности организма; приспособительная функция мышления противопоставляется познавательной. Мышление и познание в целом рассматривается Пирсом как деятельность, направленная исключительно на регулирование отношений между организмом и средой, на выработку оптимальных приспособительных реакций. Мышление принимается за работу тогда, когда возникает сомнение, препятствующее действию, — начинается поиск способа восстановить верование, готовность или привычку действовать. Человек вырабатывает различные типы действий и привычек. Эти привычки, будучи осознанными, образуют веру. Пирс говорит не о знании, а о вере, понимая под ней привычку и готовность действовать в определенной ситуации определенным образом. Вере противопоставляется сомнение.

В силу различных обстоятельств состояние веры может нарушиться и смениться состоянием сомнения, равнозначным приостановке действия. В противоположность вере сомнение — беспокойное и неприятное состояние, и мы стремимся как можно скорее освободиться от него. Процесс познания Пирс понимает как переход от сомнения к вере (верованию).

Является ли верование отражением явлений? Пирс считает, что верование или мнение не имеют ничего общего с истиной. «Мы можем вообразить, что этого нам недостаточно и что мы стремимся не просто к мнению, а к истинному мнению. Не подвергните эту фантазию испытанию, и она окажется беспочвенной. Ибо стоит только достигнуть твердого верования, как мы будем полностью удовлетворены, независимо от того, будет ли верование истинным или ложным». Способ, которым достигается верование, не имеет значения. Таким образом, вопрос об истинности или ложности (в традиционном понимании) идеи, верования, мнения снимается и подменяется вопросом об их способности

преодолевать сомнение и тем самым приносить нам психологическое удовлетворение. Человек (в том числе и ученый) стремится не к истинному знанию, а лишь к устойчивому верованию.

Чтобы верование было устойчивым, его по возможности должны разделять все члены общества. «Проблема состоит в том, как закрепить веру не только в индивидууме, но и в сообществе». Для закрепления верования используются методы: а) упорства (отвергать критику), б) авторитета, в) априорный. В истории эта проблема часто разрешалась методом авторитета, когда некоторая организация предписывала людям совокупность обязательных для них верований, преследуя и наказывая инакомыслящих. Пирс одобряет этот метод. «Для массы людей и не существует, может быть, лучшего метода, чем этот». Результаты научного исследования, признан-



Деятельность мысли возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда верование достигнуто; таким образом, достижение верования есть единственная функция мысли.

Ч. Пирс

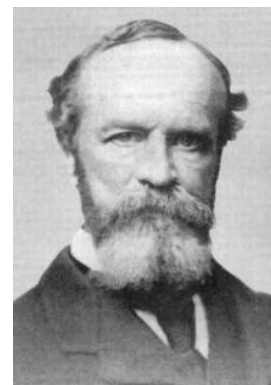
ные коллективом ученых, должны исключить возможность сомнения у людей. В итоге Пирс заменяет объективное знание социально принятым верованием.

Наши идеи, будучи, по мнению Пирса, некоторыми знаками, имеют определенное значение. Казалось бы, наиболее естественно искать значение в отношении идеи к объекту. Но это неприемлемо для Пирса. Он ищет значение в отношении понятия к субъекту, в том, что понятие значит для субъекта. Значение сводится к совокупности практических действий. «Рассмотрите, каковы практические следствия, которые, как мы считаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта».

Так называемый **принцип Пирса** утверждает, что наша идея какой-нибудь вещи есть идея ее чувственных последствий. Иначе говоря, если рассмотреть, какие практические последствия могут быть произведены объектом познания, то понятие обо всех этих последствиях будет полным понятием об объекте. Понятие об объекте достигается рассмотрением всех практических следствий, вытекающих из действий с этим объектом.

С самого начала своей философской деятельности **У. Джемс (1842-1910)** стремился разрешить противоречие между распространением естественнонаучного знания и религиозной верой. Он считал, что человеческая жизнь невозможна без религии, самые основы которой все более подрываются развитием науки. Джемс называет материализм «мрачным, тяжелым, похожим на кошмар мировоззрением». Джемс говорит о «плюралистической Вселенной», для которой характерен великий «жужжащий беспорядок», в которой царит случай и постоянно возникает новое. Не существует такой точки, с которой Вселенную можно было бы охватить и выразить в одной логически последовательной системе.

Джемс считал, что религия нужна человеку для того, чтобы чувствовать себя в большей безопасности в ненадежной, полной случайностей Вселенной; религия нужна как источник дополнительных сил для жизненной борьбы. Каким бы ни было зло, человек знает: раз Бог есть, в мире будут гармония и порядок, «где есть Бог, там трагедия только временна и частична». Вовсе необязательно мыслить Бога всемогущим и бесконечным; важно, чтобы при необходимости Бог оказался поблизости и дал человеку силы для осуществления его планов.



Характерно, что сам Джемс никогда не утверждал, что Бог существует. Он говорил о том, что религиозное чувство и переживание играет огромную роль в жизни людей. А поскольку вера в Бога имеет важные последствия для человеческой жизни, то люди вправе считать объект веры реальным.

Джемс говорит о «вере к воле». «Я проповедую лишь право каждого предаваться своей личной вере на собственный риск». Джемс предполагает, что воля абсолютно свободна и способна избрать любую альтернативу.

Вера в Бога выгодна. Если я верую в религиозную гипотезу, а она окажется ложной, то я ничего не потеряю и не буду в худшем положении, чем атеист. Если же она окажется истинной, то я буду в выигрыше, так как обеспечу себе спасение. Какой же смысл из-за неверия или сомнения «лишиться своего единственного шанса остаться в выигрыше?»

В связи с верой Джемс говорит о человеческой жизни. Наша жизнь зависит от нас самих, от нашей веры в возможность ее улучшения. Жизнь каждого человека такова, какой он ее сделал. Поэтому человеку не следует жаловаться; нужно верить в удачу и действовать: чем сильнее вера, тем больше шансов на успех.

Джемс развивает прагматическую установку Пирса, понимая истину как успешность или работоспособность идеи, как ее полезность для достижения той или иной цели, которую ставит и к осуществлению которой стремится человек. Приведем несколько характерных высказываний Джемса. «Мысль истинна постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни». «Истина какого-либо состояния означает именно этот процесс выгодного вождения... Когда какой-нибудь элемент опыта... внушает нам истинную мысль, то это означает лишь, что мы позже или раньше сумеем с помощью этой мысли войти в конкретную обстановку опыта и завязать с нею выгодные

Мы имеем право верить на свой риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю.

У. Джемс

связи». Эти связи различны: производственные, бытовые, научные, религиозные. Важно лишь одно: они должны вести к сохранению и улучшению нашей жизни.

При этом Джемс говорит об относительности связей человека со средой, относительности опыта. Он приводит следующий пример. Белка скрывается от человека за деревом. Человек обходит вокруг дерева, белка движется так, чтобы человек ее не видел, она всегда остается за деревом. Далее спрашивается, движется ли человек вокруг белки? На этот вопрос нет однозначного ответа. С геометрической точки зрения ответ будет утвердительным. Но если человек хотел наблюдать белку со всех сторон, ответ будет отрицательным, поскольку белка всегда обращена к человеку брюшком и никогда — спинкой.

«Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира». С точки зрения Джемса, цель философии состоит в том, чтобы помогать человеку в движении к каким-то целям. Истина ведет нас от одной части опыта к другой, более нам желательной.

Джемс предложил **метод улаживания разногласий и споров** путем выявления практических последствий каждого учения, их сопоставления и оценки. «Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают, по существу, одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен».

Обратимся к спору между материализмом и идеализмом. Согласно Джемсу, материализм указывает на неизбежный крах всего в будущем, гибель Земли и человечества. С этой перспективой не может смириться ни один думающий человек. Идеализм, признающий существование вечного духовного начала, родственного человеческого духу, открывает надежду на спасение. Ясно, какой выбор следует сделать.

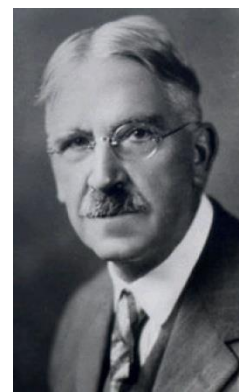
Для человека главный вопрос заключается не в том, каков окружающий мир сам по себе, а в том, как наилучшим образом устроиться в нем, чтобы «чувствовать себя как дома во Вселенной» — вот главный мотив философии Джемса. «Мы требуем от Вселенной такого характера, который соответствовал бы нашим эмоциям и активным стремлениям». Из непосредственно данного нам мира мы выбираем группы ощущений (называемые вещами), представляющие для нас интерес, необходимые для осуществления наших целей. Так каждый человек создает себе свой особый мир. Аналогичным образом о мире говорит английский прагматист Шиллер: «Бесполезно определять его посредством того, чем он был первоначально или чем он является отдельно от нас... Он есть то, что мы из него сделали». Вопрос о том, откуда берутся ощущения, Джемс считает принципиально неразрешимым и не подлежащим обсуждению.

Согласно Джемсу, функция мышления состоит преимущественно в выборе средств для осуществления наших планов и намерений. Создаваемые им идеи имеют инструментальное значение. «Теории представляют собой не ответы на загадки... Теории становятся орудиями». Поэтому и оцениваться они должны так же, как и любые другие орудия: по их эффективности и пригодности для достижения тех или иных целей. «Истина» и «истинный» — это те слова, которыми мы обозначим идеи, оказавшиеся полезными в ходе нашего опыта. Хотя обычно понятия истины и блага отличаются, для прагматиста «истина — это разновидность благого, а не отличная, как это обыкновенно думают, от благого и соподчиненная с ним категория. Истинным называется все то, что оказывается благом в области убеждений».

Джемс считал существующее общество плохо организованным, постоянно указывал на его противоречия, конфликты, наличие бедных, обездоленных. Мир плох, но он может быть улучшен (позиция «мелиоризма»). Каким образом? Надежда возлагается на волю и деятельность отдельных людей — вождей, пророков, великих личностей.

Идеи Пирса и Джемса в XX в. были продолжены **Джоном Дьюи**. Дьюи предложил вариант прагматизма, получивший название **инструментализма**.

Дьюи считает, что философия возникла на базе социальных стрессов и напряжений. Ее задача — способствовать улучшению жизни людей. Чтобы



добиться этого, нужно проанализировать понятие опыта. Основное понятие философии Дьюи — опыт.

Опыт, согласно Дьюи, включает все, что может стать предметом наше-го сознания или нашего воздействия. Опыт охватывает всю человеческую жизнь.

«Опыт включает сновидения, нездоровье, болезнь, смерть, труд, войну, смятение, двусмысленность, ложь и заблуждение, он включает трансцендентные системы, равно как и эмпирические; магию и суеверие так же, как науку».

«Ценность понятия опыта для философской рефлексии состоит в том, что оно обозначает как поле, солнце, облако и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт обозначает все, что переживается в опыте, деятельность и судьбу человека».

Дьюи говорил, что опыт связан с риском. Человек же стремится к устойчивости, достоверности, абсолютизации. Дьюи выступал против любых резких разграничений, абсолютов. Он, в частности, был против разделения философии на материализм и идеализм. Это разделение сложилось на основе идущего из древности разделения умственного и физического труда. Сформировались два типа людей: люди, занятые физическим трудом (им свойствен лишь низший вид познания, познание чувственных вещей), и люди образованные, занятые умственным трудом (для них характерно познание идеи). Сегодня нет оснований для противопоставления умственного и физического труда, а поэтому устарело и противопоставление материализма и идеализма.

В наше время основная задача философии, науки и научного метода заключается в наилучшем приспособлении человека к среде, в обеспечении успешного человеческого действия.

«Человек боится потому, что он существует в страшном, ужасном мире. Мир полон риска и опасен». Поэтому нужно выработать мировоззрение, дающее человеку возможность жить в неустойчивом и полном опасностей мире. Задача науки — планировать будущее и находить средства для его осуществления.

Конечно, у ученых есть стремление к бескорыстному знанию, но оно вторично и является производным от основной деятельности — способствовать приспособлению к среде. Теории имеют «инструментальное» значение. Теории, идеи — интеллектуальные инструменты, позволяющие разрешить проблемы, возникающие в результате опыта. Дьюи предложил «прагматический» метод, включающий в себя:

- ◆ ощущения затруднения;
- ◆ формулировку проблемы;
- ◆ выдвижение гипотезы для решения проблемы;
- ◆ выведение следствий из гипотезы;
- ◆ экспериментальную проверку следствий.

Теории, идеи признаются истинными в той мере, в какой они оказываются успешными. Мерило истинности теории — ее практическая эффективность-в ситуации, данной в опыте. «Истина определяется как полезность».

Дьюи говорит, что в прошлом философы понимали познание как некоторое изменение в познающем субъекте (не было знания, а затем оно появилось), с точки же зрения инструментализма «знание... есть направленное изменение внутри мира». Познание изменяет существование предмета, и в этом его главная функция.

При решении проблем, особенно социальных, опасно руководствоваться заранее установленными конечными целями или идеалами. Так, в этике «каждая моральная ситуация является уникальной и имеет свое незаменимое благо». Например, заповедь: «Не убий» не имеет абсолютного характера (в частности, она неприменима в ситуации защиты от бандита). Правда, Дьюи признает, что существуют все же общие ценности, такие как здоровье, богатство, честь и доброе имя, дружба и т. д.

Для прагматизма в целом характерно убеждение в том, что все объекты познания формируются нашими познавательными усилиями в ходе решения возникающих жизненных задач. Мышление — не отражение действительности, а средство приспособления организма к окружающей

Успех и неудача суть первичные «категории» жизни, достижение блага и избегание зла — ее высшие интересы, надежда и тревога — господствующие качества опыта.

Дж. Льюи

среде с целью успешного действия. Мышление — преодоление сомнения, являющегося помехой для действия (Пирс), выбор средств, необходимых для достижения цели (Джемс), или же для решения «проблематической ситуации» (Дьюи). Идеи, понятия и теории — лишь инструменты, орудия или планы действия. Истинность идеи, теории определяется ее полезностью. Например, религия может быть полезна в определенных ситуациях, следовательно, она истинна.

В прагматизме нашли отображение некоторые аспекты социального идеала американской (западной) культуры.

Иррационализм XIX — начала XX века

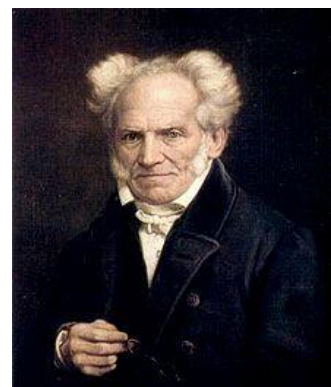
История философии не может быть истолкована как линейный процесс. Скорее она имеет циклический характер. Исчерпание внутренних возможностей той или иной традиции приводит к тому, что новые поколения мыслителей считают своим долгом разбить старые скрижали и отыскать альтернативные пути философского творчества. Эти пути тоже рано или поздно могут заводить в тупик, но поначалу новые идейные направления привлекают жизненностью своих установок. Подобный слом философских парадигм и зарождение новых традиций произошли в немецкой философии первой половины XIX века.

Главным объектом критики оказалась гегелевская система. Сама природа гегелевской философии, казалось, исключала возможность ее постепенного реформирования. Ведь одной из особенностей системы, созданной Гегелем, является ее всеохватный характер. Он не оставил без внимания ни одной важной философской проблемы и доказывал, что все части его учения необходимо связаны друг с другом. Такую систему проще было не реформировать, а ниспровергать. Но для того чтобы критиковать Гегеля, надо было найти в его теориях какие-то спорные положения или слабые звенья.

Из предыдущей главы становится ясно, что одним из таких звеньев могло оказаться учение о соотношении человеческого и божественного духа. Гегель считал, что ядром бытия является божественная идея, а роль человека сводится к опосредованию ее самосознания, абсолютного духа. Но можно было предположить, что на деле именно человек обладает подлинной реальностью, а абсолютный дух и вообще идея божественного есть не более чем продукт его мышления. Так поступил Людвиг Фейербах.

Но это была не единственная возможная реакция на гегелевский идеализм. Ведь, перевернув Гегеля «с головы на ноги», Фейербах сохранил универсализм его установок. Человек, о котором говорил Фейербах, это скорее не индивид, а всеобщий или «абсолютный» человек, человечество или по меньшей мере единство Я и Ты. Маркс позже еще более усилил этот аспект, рассуждая о том, что сущность человека есть совокупность общественных отношений. Между тем, тезис о онтологическом доминировании всеобщего над единичным, который просматривается в системе Гегеля, не является очевидно истинным. Неудивительно, что среди оппонентов гегелевской философии оказались мыслители, подчеркивавшие именно это обстоятельство. Самым известным представителем антигегельянской метафизики индивидуального стал датчанин Серен Кьеркегор. Впрочем, нападки Кьеркегора на Гегеля были лишены систематичности. Более фундаментальную критику гегелевской философии осуществил Артур Шопенгауэр. В отличие от ряда других оппонентов Гегеля, он противопоставил его системе другую систему, не уступающую ей по стройности и превосходящую ее по ясности принципов. При этом по духу философия Шопенгауэра была полностью противоположна гегелевской. Гегель был большим оптимистом в вопросах познания, бытия и истории, а Шопенгауэр считал себя пессимистом и не верил в прогресс человечества.

Артур Шопенгауэр (1788-1860) — первый из философов XIX в., провозгласивший иррационализм, порвавший с прогрессивно-оптимистической традицией в европейской философии. Шопенгауэр был младшим современником Гегеля; одно время, будучи приват-доцентом Берлинского университета, пытался конкурировать с ним (назначая свои лекции в то же время, что и Гегель), но скоро остался без слушателей и покинул университет. Сын зажиточного купца, Шопенгауэр не нуждался в средствах. Он начал заниматься литературной деятельностью; в 1819 г. вышло в свет его



главное произведение «Мир как воля и представление». В первые десяти-летия XIX в. философия Шопенгауэра не привлекала внимания. Перелом в отношении к нему произошел после революционных событий 1848 г.

Формируя свою философскую концепцию, Шопенгауэр считал, что «истинная точка опоры философии» была найдена Декартом. «Ею существенно и необходимо служит **субъективное, собственное сознание**. Ибо оно одно есть и остается непосредственным; все остальное, чем бы оно ни было, опосредованно и обусловлено им, следовательно, зависимо от него».

Апеллируя к Канту, Шопенгауэр далее утверждает, что сознание посредством форм пространства, времени и причинности создает для нас внешний мир. Мир объявляется **представлением**. Мир, в котором мы живем, «зависит от того, как мы его представляем, — он принимает различный вид, смотря по индивидуальным особенностям психики: для одних он оказывается бедным, пустым и пошлым, для других — богатым, полным интереса и смысла».

Мир как объект представления и представляющий субъект неразрывно связаны. Но Шопенгауэр ставит вопрос: а что находится за субъектом и объектом? Для решения этого вопроса нужно обратиться к субъекту, человеку.

Человека характеризует не только представление, но и действие, движение его тела. А движение его тела — это объективированный акт воли. Более того, «все тело не что иное, как объективированная... воля». Воля оказывается наиболее глубоким проявлением человека. Воля — сущность «проявлений и действий» тела, тело — «объектность воли». Воля первична по отношению к интеллекту. «Организм — это сама воля, это воплощенная, т. е. объективно созерцаемая в мозгу воля... Интеллект же просто функция мозга, лишь паразитарно питаемая и поддерживаемая организмом».

Человек — часть мира. *«Философия, которая желает проникнуть в сущность мира, должна признать, что, подобно человеку, в его основе лежит воля»*. Но что она представляет собой? Воля объявляется Шопенгауэром «вещью в себе». Поскольку «вещь в себе» принципиальным образом отличается от явления, воля не может быть выражена в рациональных формах и законах, она дается только через априорную иррациональную интуицию.

Чем же является нам мир в интуиции? Наряду со всеми законами природы и общественной жизни, за ними, мы воспринимаем мир, прежде всего, как некое *единство*, обладающее особенностью: как мир в целом, так и любой его фрагмент, процесс, частица, каким бы законам они ни подчинялись, — всем им присуще вечное и постоянное движение и изменение, то есть вечная вибрация (постоянное движение), которую Шопенгауэр называет **«Мировой Волей»**. «Именно в интуиции нам является сущность бытия как Мировая Воля, как единое метафизическое начало мира, которое раскрывает себя в многообразии случайных проявлений».

Интуиция Шопенгауэра приводит к истолкованию Мировой Воли как некоего «слепого влечения», «темного, глухого порыва». Воля — бессознательная жизненная сила; воля сверхприродна, неразрушима. Она — таинственная первооснова бытия. Здесь уместно сопоставить взгляды Гегеля и Шопенгауэра. У первого сущность мира разумна, рациональна, у второго — бессознательна, неразумна.

Мировая Воля есть некая сила, некое движение, творящее все вещи и процессы. У Шопенгауэра Воля — это «вещь в себе». Только Воля способна определить все сущее и влиять на него. Воля — это высший космический принцип, который лежит в основе мироздания. Воля — воля к жизни, стремление. «Основное свойство Мировой Воли состоит в том, что она ни к чему не направлена... нет никакой конечной цели, то есть, нет никакого смысла». Воля не знает временности. Мировая Воля как таковая не имеет истории; для нее существует одно настоящее.

Воля объективируется сначала в идеях, а затем в явлениях природы. «Идея - непосредственная объектность этой Воли на определенной ступени», затем «все идеи со всей силой стремятся войти в явления, жадно захватывая материю».

Шопенгауэр выделяет четыре ступени объективации «Мировой Воли»: силы природы, растительный мир, животное царство и, собственно, человек, единственный из всех одаренный способностью к абстрактному представлению в понятиях:

Воля есть то, что каким-либо образом должно проявиться в каждой вещи в мире, ибо она — сущность мира и ядро всех явлений.

А. Шопенгауэр

- **силы природы** (тяготение, магнетизм) — слепое, бесцельное и совершенно бессознательное, лишённое всякого познания стремление. В неорганической природе Воля проявляется слепо, глухо, односторонне. «Мы видим в природе повсюду столкновение, борьбу и изменчивость победы и впоследствии именно в этом сумеем яснее распознать сущностное для Воли раздвоение с самой собой. Каждая ступень объективации Воли оспаривает у другой материю, пространство, время». «Воля вынуждена пожирать самое себя, так как кроме нее нет ничего, а она — голодная Воля». В двойственности Воли, в ее разладе с самой собой коренится зло.

- **растительный мир**, представляющий уже более ясное обнаружение Воли, в котором хотя и отсутствует способность к наглядному представлению, отсутствует, собственно говоря, познание, — уже отличается от предыдущей ступени наличием чувствительности, например, к холоду или свету, — неким подобием мира представления. Растительный мир всё ещё слепой, но уже более сознательный для познающих существ (человека), более понятное обнаружение Воли.

- **животное царство**, представители которого имеют способность к интуитивному, ограниченному животной натурой, представлению реальности: это далеко от сознательности человека, но уже даёт право заключить о том, что животное обладает рассудком, то есть способностью к познанию причинно-следственной связи явлений, есть величайший прогресс на пути эволюции. В отличие от растений животное уже способно видеть, ощущать и активно действовать в окружающем его мире. На этой ступени уже более ясен характер Воли и её противоречивость: каждое животное существует за счёт пожирания другого животного и, оставляя потомство, спешит, переродившись в своём потомстве, к бесконечному повторению того же.

- **человек** как высшая ступень объективации Воли единственный, благодаря отвлечённому мышлению, получает возможность действительно осмыслить себя и свои стремления, осознать свою смертность, трагичность своего бытия: он видит и уже вполне ясно сознаёт, насколько он вообще отстоит от предыдущей ступени объективации Воли к жизни и может сознавать, — войны, революции, бессмысленные кровопролития, ложь, обман, разврат и пр. **Человек есть осознанная Воля к жизни**, пожирающая природу в целом.

Человек и его жизнь. Человек с его познанием — высшая ступень объективации Воли. Воля не связана с каким-то органом, она присутствует в организме повсюду. Воля создала интеллект. Если сама Воля неразрушима, то интеллект, связанный с физической субстанцией мозга, возникает и распадается вместе с ним. Интеллект — орудие Воли. «Первоначально и по своей сущности познание полностью находится на службе Воли».

Действия человека основываются на Воле. «Всякое воление возникает из потребности. Следовательно, из недостатка чего-либо, следовательно, из страдания. Оно прекращается вслед за удовлетворением этой потребности; и все-таки на одно удовлетворенное желание приходится, по крайней мере, десять оставшихся неудовлетворенными».

Проявление Воли в человеке Шопенгауэр видит в **эгоизме**. Пытаясь дать определение глубины человеческого эгоизма, он придумал следующую гиперболу: «Иные люди были бы в состоянии убить своего ближнего просто для того, чтобы смазать себе его салом сапоги».

Шопенгауэр утверждает что **жизнь — это страдание**. Как для всего человеческого рода, так и для отдельного человека характерны всеобщие лишения, усилия, постоянная суета, бесконечная борьба. «Что заставляет людей жить, действовать, терпеть и т. д.?» Это — «воля к жизни, проявляющая себя как неутомимый механизм, неразумное влечение». По мере того как проявления воли становятся все более совершенными, усиливается страдание. «Чем умнее и глубже человек, тем труднее и трагичней его жизнь, ... тот, в ком живет гений, страдает больше всех».

Шопенгауэр занимает позицию, противоположную позиции Лейбница: «Наш мир — худший из возможных миров». Шопенгауэр призывает отказаться от иллюзий относительно мира и человеческого бытия. «Жизнь рисуется нам как непрерывный обман, и в малом, и в великом. Если она дает обещания, она их не сдерживает или сдерживает только для того, чтобы показать, как мало желательно было желанное. Так обманывает нас то надежда, то

«Если ближайшая цель нашей жизни не есть страдание, то наше существование представляет собой самое бестолковое и нецелесообразное явление. Ибо нелепо допустить, чтобы страдание, которым переполнен мир, было чисто случайным. Хотя каждое отдельное несчастье и представляется исключением, то несчастье вообще — есть правило».

ее исполнение. Если жизнь что-нибудь дает, то лишь для того, чтобы отнять... Настоящее... никогда не удовлетворяет нас, а будущее ненадежно, прошедшее невозвратно». «Люди подобны механизмам часов, которые, будучи заведены, идут, сами не зная зачем».

Шопенгауэр говорит, что оптимизм — заблуждение, преграждающее путь к истине. «Существует лишь одно врожденное заблуждение, и оно состоит в том, что мы рождены, чтобы быть счастливыми... Мир и жизнь отнюдь не обладают теми свойствами, которые могут дать нам счастливое существование». Шопенгауэр говорит, что жизнь большинства людей уныла и коротка, она качается подобно маятнику между страданием и скукой, что все блага — ничтожны. «Все заняты, одни размышляют, другие действуют, суэта неопишная. — Но какова же последняя цель всего этого? В сохранении в течение короткого времени эфемерного существования замученных индивидов, в лучшем случае в условиях не слишком тяжелой нужды и сравнительно без страданий, которые, впрочем, сразу же вытесняются скукой, затем продолжение этого рода и его деятельности».

Шопенгауэр считает это не парадоксом, а закономерным следствием укорененности мира в иррациональной Воле. Такая Воля не может не порождать страдание, и ее сущность должна ярче всего проявляться в ее высшем творении, человеке. Конечно, Шопенгауэр понимает, что, будучи разумным существом, способным предвидеть будущее, человек может попытаться облегчить свою жизнь и минимизировать страдания. Одним из средств достижения этой цели является государство, а также материальная и правовая культура. Шопенгауэр не отрицает, что развитие промышленности и другие культурные факторы приводят к смягчению нравов и уменьшению насилия. Но сама природа человека препятствует его всеобщему счастью. Ведь счастье или удовольствие, по Шопенгауэру, — чисто негативные понятия. Удовольствие всегда связано с прекращением страдания. Мы чувствуем боль, а не ее отсутствие, страх, а не безопасность. «Три высшие блага жизни — здоровье, молодость и свобода, не признаются нами как такие, покуда мы их имеем: мы начинаем сознавать их лишь тогда, когда потеряли их». Таким образом, человек может быть счастлив лишь в момент освобождения от каких-то тягот. А если в его жизни вообще не остается тягот, то на их месте воцаряется омертвляющая скука, сильнейшее из всех мучений. Иными словами, любые усилия сделать людей счастливыми обречены на провал, и они лишь затемняют их истинное призвание.

Но в чем же состоит это истинное призвание? В отрицании Воли, считает Шопенгауэр. Человек — единственное существо, которое может пойти наперекор естественному ходу событий, перестать быть игрушкой мировой Воли и направить эту Волю против нее самой.

Возможность человека взбунтоваться против Воли не есть какая-то случайность. Хотя проявления Воли законосообразны, сама Воля безосновна, а значит, свободна и в принципе может отрицать себя. Но прежде чем отшатнуться от себя, она должна увидеть свою темную сущность. Человек выступает своего рода зеркалом мировой Воли, и именно через человека происходит (частичное) самоотрицание последней. Как высшая объективация свободной Воли, он оказывается в состоянии разрывать цепи необходимости и являть свободу в мире, где ее существование кажется почти невозможным. Отказ от воли может принимать различные формы. Первой и наиболее эфемерной из них оказывается *эстетическое созерцание*.

Человек, находящийся в состоянии подобного созерцания, временно освобождает интеллект от служения интересам своей воли. Переход на эстетическую, незаинтересованную, но сопровождающуюся особыми чистыми удовольствиями позицию может произойти в любой момент, так как все вещи причастны идеям и могут быть предметом эстетической оценки. Но более всего пригодны для этого произведения искусства, продуцируемые именно для облегчения эстетического созерцания.

Еще более радикальное, чем в случае эстетического созерцания, преодоление власти Воли демонстрирует, по Шопенгауэру, *моральное сознание*. Главным и, по существу,

«Эстетическое наслаждение красотой в значительной мере состоит в том, что мы, приобщившись к чистому созерцанию, на миг отрешаемся от всякого хотения, - и вот мы не познающий ради своих непрерывных стремлений индивидум, а безвольный субъект познания. Но даже те, кто однажды достиг **отрицания воли**, должны сделать следующий шаг, чтобы удержаться на этом пути, чтобы укрощать постоянно воскрешающую волю»

А. Шопенгауэр

единственным источником морали он считает *сострадание*. Сострадание есть такое состояние, при котором человек принимает страдания другого как свои. Метафизически объяснить сострадание можно лишь при предположении глубинного единства всех людей в мировой Воле. В самом деле, принимая страдания другого как свои, я словно предполагаю, что на сущностном уровне не отличаюсь от другого, а совпадаю с ним. Осознание этого обстоятельства разрушает эгоизм, характерный для установки на реальность индивидуальных различий.

Шопенгауэр пытается показать, что сострадание является фундаментом двух основных добродетелей — справедливости и человеколюбия. Человеколюбие подталкивает субъекта к деятельному облегчению страданий других людей, а справедливость оказывается эквивалентной требованию не причинять им страданий, т. е. не наносить им вреда. Все остальные добродетели вытекают из этих двух.

На первый взгляд трактовка Шопенгауэром морального поведения и его высокая оценка добродетельной жизни плохо гармонируют с его рассуждениями о необходимости отрицания Воли к жизни. Ведь нравственный человек облегчает страдания других людей, т. е. стремится к тому, чтобы сделать их счастливыми, тем самым способствуя Воле к жизни, а вовсе не пресекая ее устремления. Шопенгауэр, однако, считает, что именно нравственный человек в полной мере может осознать глубину и неизбежность страданий разумных существ. Эгоист может как-то выстроить собственное благополучие и, забыв об ужасах жизни других, твердить об оптимизме. Для нравственного человека эта возможность полностью закрыта. Рано или поздно он должен встать на позицию философского пессимизма и осознать необходимость более решительных действий по освобождению себя и других из круговорота жизненных бедствий.

Суть этого радикального пути выражает аскетическая практика человека, т. е. его борьба с собственной индивидуальной волей через ограничение функционирования ее объективации, а именно тела и его органов. Чистейшим раскрытием воли к жизни Шопенгауэр называет «сладострастие в акте совокупления». Поэтому первым шагом на пути самоотрицания воли является целомудрие. Но хотя воля к жизни фокусируется в гениталиях, ее объективацией является все тело. Поэтому борьба с этой волей должна состоять в систематическом подавлении телесных побуждений. Следующий шаг аскетизма после усмирения полового инстинкта — «добровольная и преднамеренная нищета». В идеале же аскет должен уморить себя голодом. Уморение голодом — единственный вид самоубийства, который готов признать Шопенгауэр. Вопрос о правомерности самоубийства естественно возникает при рассмотрении его взглядов. На первый взгляд Шопенгауэр должен приветствовать и другие его разновидности. Ведь если тело коррелятивно индивидуальной воле, то простейший способ отрицания воли — немедленное прекращение существования тела. Но Шопенгауэр не разделяет такой позиции. «Классическое» самоубийство он называет «шедевром Майи», хитростью мировой Воли. Дело в том, что самоубийца отказывается не от воли к жизни, а только от самой жизни. Он любит жизнь, но что-то в ней не удается, и он решает свести с ней счеты. Подлинный же нигилист ненавидит жизнь и поэтому не спешит с ней расстаться. Это кажется парадоксом, но ситуацию может прояснить учение Шопенгауэра о посмертном существовании.

Тема посмертного существования всерьез занимала Шопенгауэра. Он решительно отрицал возможность сохранения после разрушения тела так называемого «тождества личности», т. е. индивидуального Я со всеми его воспоминаниями. Категоричность объяснялась тем, что Шопенгауэр привязывал интеллектуальные качества личности к физиологическим процессам в мозге. Разрушение мозга при таком подходе означает полное уничтожение личности. С другой стороны, «умопостигаемый характер» каждого человека (его уникальная воля как вещь в себе) не подвержен тлению. Значит, он сохраняется после распада тела, и с внешней точки зрения все выглядит так, будто он какое-то время существует без интеллекта: воля к познанию, конечно, остается, но нереализованной. Однако со временем этот характер оказывается в новой интеллектуальной оболочке.

С эмпирической точки зрения новая личность предстает совершенно отличной от старой. Отчасти так оно и есть — это пример того, как время может быть принципом индивидуации. И все же связь этих личностей несомненна. Шопенгауэр, правда, отказывается говорить о метемпсихозе, т. е. «переходе целой так называемой души в другое тело», предпочитая именовать свою теорию

«палингенезией», под которой он понимал «разложение и новообразование индивида, причем остается пребывающей лишь его воля, которая, принимая образ нового существа, получает новый интеллект».

Теперь вопрос о самоубийстве действительно проясняется. Обычный самоубийца отрицает жизнь, но не волю к жизни. Поэтому его умопостигаемый характер вскоре вновь проявляет себя. Аскет же методично давит волю к жизни и выпадает из колеса перерождений.

Но что ждет человека после отрицания воли к жизни? Это, конечно, труднейший вопрос. Ясно лишь, что хотя на первый взгляд аскет ведет жизнь, полную страданий, и даже сознательно стремится к ним, она не исчерпывается страданиями, ибо «тот, в ком зародилось отрицание воли к жизни ... проникнут внутренней радостью и истинно небесным покоем». Можно поэтому предположить, что полное угасание воли к жизни зажжет новый, непостижимый свет в умопостигаемом характере человека. Состояние, возникающее после отрицания воли к жизни, можно было бы описать как «экстаз, восхищение, озарение, единение с Богом». Впрочем, это уже не философские характеристики: «Оставаясь на точке зрения философии, мы должны здесь удовлетвориться отрицательным знанием». Собственно же философский ответ на вопрос о состоянии воли после ее угасания состоит в том, что его надо мыслить как *Ничто*.

Шопенгауэр выступает против привязанности к жизни и страха смерти. Если бы причиной того, что смерть представляется нам столь страшной, была мысль о небытии, то мы должны были бы с таким же ужасом думать о том времени, когда нас еще не было. Ибо не вызывает никакого сомнения тот факт, что небытие после смерти не может отличаться от небытия до нашего рождения, и, следовательно, оно не должно вызывать большего страха. Ведь до нашего появления прошла вечность, но это нас совсем не печалит. А то, что за мгновенным интермеццо эфемерного существования последует вторая вечность, в которой нас больше не будет, мы находим жестоким и невыносимым. Возникла ли эта жажда существования как следствие того, что мы испытали его и нашли столь прекрасным? Бесспорно, нет... Ведь надежда на бессмертие души всегда связана с надеждой на «лучший мир», а это — признак того, что этот мир не слишком хорош. Человек понимает, что до него была бесконечность его небытия, и принимает это; однако то, что после него также будет бесконечность его небытия, принимать отказывается. Где же логика?

Обратимся к природе. В ней идет постоянная борьба жизни и смерти, гибель одних и зарождение других существ. Природа говорит: «Смерть или жизнь индивида не имеет никакого значения... погибая, они возвращаются в ее лоно, где они в безопасности, и, таким образом, их гибель не более чем шутка. К человеку она относится так же, как к животным». «Смерть, бесспорно, является настоящей целью жизни, и в то мгновение, когда смерть приходит, свершается все то, к чему в течение всей своей жизни мы только готовились и приступали. Смерть — это конечный вывод, резюме жизни, ее итог». «В конце концов, смерть должна победить, ибо мы отданы ей уже самим рождением, и она только некоторое время играет со своей добычей, пока не проглотит ее. Между тем мы с великим усердием и заботой продолжаем нашу жизнь, пока это возможно, так же, как раздувают по возможности большой мыльный пузырь, хотя и не сомневаются в том, что он лопнет».

В качестве резюме можно процитировать следующие слова Шопенгауэра: «Кто же вполне усвоил учение моей философии и потому знает, что все наше бытие нечто такое, чего лучше бы совсем не было, и что величайшая мудрость заключается в самоотрицании и самоотказе, тот не соединит больших надежд ни с какой вещью и ни с каким состоянием, ничего на свете не будет страстно добиваться и не станет много жаловаться на свои неудачи в чем бы то ни было». Чем меньше мы будем упражнять волю, тем меньше будем страдать. С отказом от воли мы приближаемся к небытию. И Шопенгауэр призывает человека как можно ближе подойти к «несуществованию». Он проповедует квиетизм, отказ от всех желаний. Жизненным идеалом Шопенгауэра является аскетический квиетизм буддийского отшельника или христианского пустынножителя. Этому типу недеятельного человека противопоставляется как крайняя противоположность человек-деятель. Настоящим героем, по Шопенгауэру, является не завоеватель мира, а отшельник.

В годы, когда Европа была охвачена революционным движением, против материализма и рационализма выступил датский философствующий писатель **Серен Кьеркегор (1813-1855)**. Кьеркегор родился в религиозной семье зажиточного коммерсанта в Копенгагене и провел в этом городе почти всю жизнь. Он был неуравновешенной личностью, быстро переходил от религиозного сомнения к фанатичной вере, от мрачных раздумий к иронии. В юности вел свободный образ жизни, затем обратился к этическому ригоризму, потом — к религии. Планировал стать священником, но понял, что это поприще не для него.

Кьеркегор много писал. В его работах много повторений, слабых мест, но в целом он считается видным представителем датской литературы. Сам он не претендовал на звание философа. У него не было единой философской системы. Главные произведения Кьеркегора «Или-или» (1843), «Понятие страха» (1844), «Стадии на жизненном пути» (1845), «Завершающий научный постскриптум» (1846). Основные темы произведений Кьеркегора — религиозно-этического плана.

Основной интерес Кьеркегора направлен на изучение человеческой личности и ее судьбы. Один из героев Кьеркегора ставит мучительные вопросы: «Где я? Что значит сказать — мир? Каково значение этого слова? Кто заманил меня сюда и покинул здесь? Кто я? Как я оказался в мире? Почему меня не спросили, почему не познакомили с его правилами и обычаями, а просто всунули в него, как будто я был куплен у продавца душ? Как я оказался вовлеченным в это громадное предприятие, называемое действительностью? Разве это не дело выбора?.. Кому я могу пожаловаться?»

Человек для Кьеркегора — сложнейшая проблема, его существование (экзистенция) — тайна. Раскрыть эту тайну можно, только обращаясь внутрь себя, стараясь в своей собственной душе найти разгадку своего бытия. При этом научные рациональные методы непригодны для познания человека. Познание возможно только путем рефлексии и чувств. Человек и его экзистенция — вне науки.

Кьеркегор выступал против Гегеля и рационализма вообще, утверждая, что эта философия — учение об отвлеченных сущностях, постигаемых в общих понятиях. Эта философия парила в сфере общего, не снисходя до индивидуального. Настоящая же реальность — это так называемое существование, под которым Кьеркегор понимает бытие индивидуальности в цепочке ее внутренних неповторимых переживаний.

Существование не может быть выражено с помощью понятий. Мое собственное существование дано мне в жизни, в чувстве, переживании. Смысл существования становится понятным, когда человек переживает критические моменты жизни, когда возникает необходимость в выборе — «или-или».

Кьеркегор говорит, что есть три уровня существования, три стадии жизни: эстетическая, этическая и религиозная.

Эстетическая — чувственный способ жизнедеятельности, характеризующийся эротизмом и цинизмом, хаотичностью и случайностью. «Эстетический человек» живет в мгновении, жадно схватывая его и наслаждаясь им на лету. Наслаждение не дает ему возможности остановиться, и это позволяет свободно отдаваться каждому последующему мгновению. Человек на этой стадии лишен целенаправленности, он игрушка в руках стихии собственных эмоций, чувств, страстей.

На эстетическом уровне человек обращен к внешнему миру, погружен в мир чувств. Символ этой стадии — **Дон Жуан**. На этой стадии человек стремится испытать все виды наслаждения — от чувственного до высокоинтеллектуального. Музыка, театр, искусство, женщины — все к его услугам. Но чем больше эстетический человек предается игре чувств, тем сильнее становится его неудовлетворенность и разочарование. Скука, вызываемая эстетическим образом жизни, приводит человека на грань отчаяния. И он переходит на этическую стадию.

На **этической** стадии господствует не стремление к наслаждению, а чувство долга. Человек отказывается от свободной игры чувств, добровольно подчиняется нравственному закону. Он знает различие между добром и злом, сознает себя греховным, сознательно вступает на истинный



путь. Символ этой стадии — **Сократ**, иллюстрация — законный брак, противопоставляемый распутству эстетика.

Если на эстетическом уровне личность связана с внешним миром, зависит от него, то на этическом уровне человек живет внутренней жизнью, выполняет долг по отношению к самому себе. Для этического человека главное — быть самим собою.

Будь самим собой, делай свой выбор — вот заповедь Кьеркегора. Он подчеркивает, что нравственный поступок требует не только знания нравственного принципа, но и решимости следовать ему, выбирать из различных возможностей ту, которая ему соответствует. Сущность человеческого существования — в этом акте свободного выбора; только благодаря ему человек может стать самим собой.

Выбор сам по себе является решающим для внутреннего содержания личности; с выбором она погружается в выбранное, а если она не выбирает, то увядает в истощении.

С. Кьеркегор

Если эстетический человек живет в мгновении, то этический — во временном потоке. Он устанавливает внутренние связи между отдельными моментами бытия. Это требует от него напряжения, труда, воли, борьбы. Индивид становится на сторону добра. Но здесь возникает трагическое противоречие: единичное, индивидуальное толкает человека к одним поступкам, а всеобщие абстрактные этические требования — к другим. Подчиняясь всеобщему, человек невольно становится сухим формалистом.

Высшая стадия жизни — религиозная. На ней преодолеваются недостатки этической. На этой стадии человек, решая дилемму «или-или», выбирает вечность, а не конечность, полностью реализует свои возможности и выполняет свое назначение.

На религиозной стадии человек вступает в прямое общение с божеством; при этом он может переступить через всеобщий моральный закон, подняться выше его. Символ этой стадии — Авраам. Кьеркегор имеет в виду библейскую историю о том, как Авраам услышал голос Бога, который повелевал ему принести в жертву любимого сына Исаака. Трепет и ужас овладели Авраамом: нравственный закон говорил, что отец должен оберегать своих детей; но он обязан повиноваться Богу. Столкнулись два требования, исключаящих друг друга. И Авраам переступил через нравственное правило. Таким образом, общее правило нравственности не всегда может быть обязательным для человека. Человек — конкретная неповторимая индивидуальность, которая полностью не охватывается никаким законом. Человек должен сам решать, что он будет делать в каждом конкретном случае.

Кьеркегор говорит, что обычно человек ведет неистинное существование. Он занят своими делами, погружен в свои интересы, в отношения с другими людьми. Кьеркегор критикует все «земные» дела. «Земные» люди — такие люди, которые, используя свои таланты, копят деньги, ведут дела и т. п. «Век этот, как говорят, наполнен как раз людьми такого рода, в целом преданными миру, умеющими применять свои таланты, накапливающими деньги, уже достигшими успеха или же собирающимися преуспеть и т. д... Их имя, возможно, и останется в истории, но были ли они поистине собою? Нет, ибо в духовном они были лишены Я».

Кьеркегор выступает не только против алчных искателей наживы, но и против тех, чьи таланты направлены на науку, искусство, на расширение границ познания, на освобождение людей от угнетения, нищеты и голода. «Земное» подразумевает заботу о здешнем мире. В обычной жизни человек не отдает себе отчета в том, что представляет собой его истинное существование.

Кьеркегор считает, что жить социальными устремлениями — значит, подменять некое вечное блаженство суррогатом «преходящих удовольствий» «Если вечное блаженство есть наивысшее добро для индивида, то все имеющие предел земные удовольствия должны усилием воли переноситься в разряд таких вещей, от которых нужно отказаться в пользу этого вечного блаженства». Существует лишь одно решение — надо любить Бога, униженно склониться перед ним.

Переход на религиозную стадию осуществляется через кризисное состояние, когда происходит столкновение разума и чувства. В некоторые моменты жизни человеком овладевает страх. «Поскольку, как говорят врачи, нет ни одного вполне здорового человека, то, хорошо зная людей, можно также сказать, что никто не свободен от отчаяния; нет никого, в ком глубоко внутри

не пребывало бы беспокойство, тревога, дисгармония, страх перед чем-то неизвестным или перед чем-то, о чем он даже не осмеливается узнать, — страх перед чем-то внешним или же страх перед самим собой». Страх этот — трепетное состояние жгучего опасения перед неизвестным, таинственным, мистическим. В момент страха человек начинает понимать, что такое существование и несуществование, ничто. Страх ставит человека перед выбором между верой и безверием, верой и разумом.

Человек может выбрать веру. Сделав такой выбор, он найдет себя, выберет свое истинное Я, которое является и конечным, и бесконечным. Тогда благодать снизойдет на человека, он ощутит и свою свободу, и свое общение с божеством. Отказавшись от разума, человек находит свое спасение в вере. «Вера начинается там, где прекращается мышление».

Кьеркегор говорит о значении веры: «Я никоим образом не думаю, что вера — это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; ...со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижить веру». «Вера — это чудо, и все же ни один человек не исключен из нее; ибо то, в чем соединяется всякая жизнь, — это страсть, вера же поистине есть страсть». «Вера — это высшая страсть в человеке. В каждом поколении, возможно, существуют многие, кто вообще не приходит к ней, но ни один не идет дальше».

Кьеркегор выступает против объективности знания, объективной истины и в моральном, и в гносеологическом смысле. «Истина есть субъективность»; «убедительность только в субъективности, искать объективность — значит заблуждаться». Критерий истины — искренность и страстность, с которой человек принимает какую-то идею, верит в нее всем своим существом. Так же как и Тертуллиан, Кьеркегор считал, что чем абсурднее догмы веры, тем лучше, так как тем сильнее вера, которая нужна для их принятия. Он писал, что абсурд — объект веры и единственная вещь, в которую можно верить.

Кьеркегор негативно оценивает современную социальную действительность. Все существующее представляется ему парадоксальным: несчастнейший человек считается счастливейшим, а счастливейший — несчастнейшим, истина — ложью, ложь — истиной, реальность — иллюзорностью, иллюзорность — реальностью и т. д. Кьеркегор призывает своих читателей «спастись», признав мир «абсурдным». «Существование в целом пугает меня, а мое собственное существование — наименее объяснимая вещь из всего». Мир для Кьеркегора — нечто неумолимо враждебное человеку. Он осуждает все попытки сделать мир более понятным и более приспособленным для жизни с помощью наук и социальных реформ.

Иррационализм, антигуманистическая и антисоциальная направленность взглядов Кьеркегора привлекли к себе внимание в XX в. Экзистенциалисты объявили его своим первоучителем.

Одним из наиболее влиятельных представителей иррационализма был **Фридрих Ницше (1844-1900)**. Он родился в Рёккене под Лейпцигом в семье пастора. В десятилетнем возрасте начал учиться в гимназии. В 14 лет как одаренный ученик Ницше был принят в интернат «Шульпорт» («Врата учения»). В 1864 г. он стал студентом Боннского университета, где проучился два семестра, а затем переехал учиться в Лейпциг, где изучал классическую филологию. Большое влияние на него оказала работа Шопенгауэра «Мир как воля и представление». После учебы, хотя у Ницше не было докторской степени, его приглашают на кафедру классической филологии в университете в Базеле (Швейцария). В 1870 г. он в качестве санитар-добровольца участвует во франко-германском конфликте. В Базеле Ницше знакомится с Я. Буркхардтом, Р. Вагнером. Вместе с Вагнером основал театр в Байрейте. В 1872 г. опубликована его работа «Рождение трагедии из духа музыки», вызвавшая оживленную дискуссию. Вскоре разрывает отношения с Вагнером, дистанцируется от идей Шопенгауэра. В 1879 г. по состоянию здоровья прекращает преподавательскую деятельность, странствует по Швейцарии, Италии, Франции. Создает известные работы «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Антихристианин». Под

Превосходство человека над животным состоит в том, что мы подвержены отчаянию; превосходство христианина над естественным человеком - в том, что он это сознает, а блаженство христианина - в возможности исцеления от отчаяния».

С. Кьеркегор

влиянием Достоевского пишет свою последнюю работу «Воля к власти», которая осталась незаконченной.

3 января 1889 г. в Турине с ним случается первый из трех апоплексических ударов, резкое ухудшение состояния здоровья приводит Ницше к сумасшествию, и 10 января его помещают в психиатрическую клинику Базеля, затем в психиатрическую клинику Йенского университета. Этиология заболевания так и не была установлена. В 1890 г. мать забирает Ницше домой в Наумбург, надеясь на выздоровление сына, затем сестра, вернувшаяся из Парагвая после самоубийства мужа, перевозит больного Ницше в Веймар, где он умирает в 1900 г.



Работы Ницше не отличаются логической строгостью, доказательностью. Его труды представляют собой собрания отдельных афоризмов, высказываний, проповедей и т. п. Все это создает возможность различных интерпретаций и оценок взглядов Ницше.

Ницше полагает, что в течение длительного времени люди привыкли считать, что есть вещи, тела, существующие сами по себе, что существуют объективные причины и т. п. Но на самом деле это не так. «Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель; и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто "само по себе", то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно мифологически». «Мир, взятый независимо от нашего условия, а именно возможности в нем жить, который не сведен нами на наше бытие, нашу логику и наши предрассудки, такой мир, как мир в себе, не существует».

Человеку представляется, что существует свобода. Но это тоже заблуждение. «Когда мы смотрим на водопад, нам кажется, что в бесчисленных изгибах, извилах и преломлениях волн видно присутствие свободы воли и произвола; на самом деле все необходимо, каждое движение может быть математически вычислено. Так обстоит дело и с человеческими поступками: будь мы всеведущими, мы могли бы наперед вычислить каждый поступок, каждый успех познания, каждое заблуждение, каждое злое дело. Сам действующий, правда, погружен в иллюзию произвола».

Однако Ницше отступает от лапласова детерминизма. Он исходит из того, что в основе мира лежит воля. При этом, в отличие от Шопенгауэра, Ницше говорит о множестве волей, конкурирующих и сталкивающихся в смертельной борьбе. Мир — хаос, не укладывающийся в рамки каких-либо законов, в нем не господствует какая-либо закономерность. Если этот мир хаоса сил и кажется нам логичным, то только потому, что мы сами вносим в него логику.

Этому хаотичному миру присуще «вечное возвращение». В силу конечности пространства в течение бесконечного времени повторяются одни и те же комбинации сил, одни и те же явления. «Все возвращается — Сириус и паук, и твои мысли в этот час, и эта твоя мысль — все возвращается».

Изменения в мире приводят к появлению человека. Но это вовсе не прогресс. «Напротив, можно доказать, что все, ведущее к нам, было упадком».

Ницше пренебрежительно говорит о человеке. «Сомнительно, чтобы во вселенной можно было бы найти что-нибудь отвратительнее человеческого лица. «У Земли есть кожа; и у кожи этой есть болезни. Одна из этих болезней называется человеком». Человек недалеко ушел от животных. «Там бегают утонченные хищники, и вы среди них... Воздвигнутые вами города, ваши войны, ваши взаимные хитрости и суета, ваши вопли, страдания, ваше упоение победой — все есть продолжение животного начала». Человек есть «насквозь лживое, искусственное и близорукое животное». Он возник из обезьяны и может снова стать ею. «Причем нет никого, кто был бы заинтересован в странном исходе этой комедии».

Ницше старается принизить роль сознания. «Телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все состояния и вершины сознания...». «То, что мы называем "телом" и "плотью", имеет неизмеримо большее значение, остальное есть незначительный придаток». Происхождение сознания непонятно, тем более что «осознаваемое мышление есть лишь самомалейшая часть всего процесса, скажем так: самая поверхностная, самая скверная часть».

Ницше выступает против логичности, разума, стремления к истине. «К вещам, которые могут привести в отчаяние мыслителя, принадлежит познание, что нелогичное тоже необходимо

для человека и что из него проистекает много хорошего». Нет никакой связи между истиной и благом человечества. Между истиной и ложью нет сущностного противопоставления. Ницше прогнозирует: «Можно почти с достоверностью предсказать дальнейший ход человеческого развития: чем меньше удовольствия будет доставлять интерес к истине, тем более он будет падать; иллюзия, заблуждение, фантастика шаг за шагом завоюют свою прежнюю почву, ибо они связаны с удовольствием; ближайшим последствием этого явится крушение наук, обратное погружение в варварство; опять человечество должно будет сызнова начать ткать свою ткань, после того как оно, подобно Пенелопе, ночью распустило ее. Но кто поручится нам, что оно всегда будет находить силы для этого?»

Ницше эпатирует читателя: он призывает произвести переоценку ценностей — поклоняться не истине, а лжи. «Кто не может лгать, не знает, что есть истина». «Не истина, а ложь божественна». «Жить — это условие познания. Заблуждаться — это условие жизни... Нам следует любить и пестовать заблуждение».

Обычно люди полагают, говорит Ницше, что высшей целью является истина. Но это роковое заблуждение. В основе жизни, всего общественного и культурного процесса лежит «воля к власти». Способствует ли рациональное познание повышению «воли к власти»? Нет. Доминирование интеллекта парализует волю к власти, подменяя деятельность резонированием.

Социализм проповедует равенство между людьми. Но это противоречит воле к власти как сущности жизни, и поэтому социализм невозможен. Вообще, «рабство принадлежит к сущности культуры». Ницше прославляет войну и насилие как источник государственности.

Ницше осуждает господствующую в Европе мораль. Господствующая мораль — это «инстинкт стада против сильных, инстинкт страдающих и ошибающихся против счастливых, инстинкт посредственных против «исключительных». Если «сильные» примут эти правила «слабых», то они сами превратятся в стадных животных. Ницше пренебрежительно относится к народу, «толпе».

Ницше утверждает релятивизм морали. «Что справедливо для одного, вовсе не может быть справедливым для другого..., существуют градации между людьми и, следовательно, между видами нравственности». Ницше призывает к переоценке ценностей. Он выступает против традиционной морали.

«Аристократическое уравнение ценности (хороший — знатный — могучий — прекрасный — счастливый — любимый Богом) евреи сумели с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку и держались за это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия)». «Только одни несчастные — хорошие; бедные, бессильные, низкие — одни хорошие; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые благочестивы, блаженны, только для них блаженство. Зато вы, знатные и могущественные, вы — на вечные времена злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожны, и вы навеки будете несчастными, проклятыми и отверженными».

Ницше выступает против принципа: «Возлюби ближнего своего». «Вы жметесь к ближнему, и для этого есть у вас прекрасные слова. Но я говорю вам: ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе... Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего». Христианская любовь — результат страха: я боюсь, что мой сосед обидит меня, поэтому я уверяю его, что люблю его. Если бы я был сильнее и храбрее, я бы открыто показывал свое презрение к нему, которое я, конечно, чувствую. Ницше призывает к замене морального закона произволом. «"Послушание" и "закон" — это звучит из всех моральных чувств. Но "произвол" и "свобода" могли бы стать еще, пожалуй, последним звучанием морали».

Существует природное неравенство людей, обусловленное различием их «жизненных сил» и «воли к власти». Существуют высшие и низшие люди. Под высшими людьми Ницше понимает человека такого типа, который обладает хорошим и постоянно прогрессирующим здоровьем, человека, в котором энергично пульсирует воля к власти. Это аристократы, наподобие японских

«Что хорошо? — Все от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество. Что дурно? — Все, что идет от слабости. Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь нашего человеколюбия. Что вреднее любого порока? — Сострадать слабым и калекам — христианство...»
Ф. Ницше

самураев, викингов и средневековых рыцарей. К высшим людям Ницше причисляет также лиц свободных профессий, которые отвергают традиционную мораль и духовно подготавливают господство высших людей.

«Высшие люди», «господа земли» отличаются жестокостью, воинственностью по отношению к другим людям, но они нежны, горды и снисходительны по отношению друг к другу. Ницше подводит под понятие высшего человека расово-биологическую базу: «Господин земли» — «белокурая бестия» и требует биологической чистоты этой расы белокурых арийцев.

Люди высшей расы станут носителями нового мирового порядка, они покончат с *«декадансом»* XIX в., под которым Ницше понимает науку, либеральный и социалистический гуманистический образ мышления, демократию, эмансипацию женщин. Высшим людям необходимо воевать с массами. Ницше говорит, что господство этих людей принесет с собой бедствия. «Следует обрести громадную энергию величия, чтобы путем отбора, а также путем уничтожения миллионов уродов сформировать человека будущего и не погибнуть от страдания, которое творит новое и равного которому никогда еще не было».

Ницше выдвигает идею **сверхчеловека**. «Человек есть нечто, что должно преодолеть». «Чем свободнее и сильнее индивидуум, тем **взыскательнее** становится его любовь; наконец, он жаждет стать сверхчеловеком, ибо все прочее не **утоляет** его любви». Нужно создать существо более высокое, чем мы сами.

Сверхчеловек вырастет из представителей высшего типа людей. Он будет представлять собой наиболее совершенное воплощение воли к власти. Историческими предшественниками сверхчеловека были Цезарь, Чезаре Борджиа, Наполеон. Ницше предвещает приход нового «вождя», «фюрера», полубожест-венного существа.

История, по Ницше, — проявление «воли к власти». Исторические события начинаются с творческих усилий великих личностей, способных разорвать путы событий. Массы — это «сила сопротивления великим». Ницше говорит, что «вся наша европейская культура... как будто движется к краху». Нужны люди, которые взяли бы на себя смелость «переоценки всех ценностей», у которых была бы воля к сотворению нового. Европейцы должны взять на себя руководство всей мировой культурой. На этом пути предстоит «несколько столетий войн, следующих друг за другом, подобных которым еще не знала история». Ницше рисует образ будущего милитаризованного общества.

Завершая рассмотрение философии Ницше, обратим внимание на его оценку двух отношений к жизни — дионисийского и аполлоновского. Он говорит о том, что дионисийское начало неизмеримо выше аполлоновского. Близость к природе, инстинкт, страстность отличает дионисийский элемент в человеке. Дионисийское отношение к жизни принимает ее во всех, даже самых ужасных проявлениях. Экстаз, опьянение, признание бренности всего — путь «преодоления» действительности.

Во второй половине XIX в. в рамках иррационалистического направления развивается так называемая **философия жизни**.

«Философия жизни» — направление, сложившееся в последней трети XIX века. Её представителями были Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер и др. Это направление возникло как оппозиция классическому рационализму и как реакция на кризис механистического естествознания. Оно обратилось к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу.

Само понятие жизни многозначно и неопределенно, дает простор для различных трактовок. Оно понимается и в биологическом, и в космологическом, и в культурно-историческом планах. Так, у Ницше первичная жизненная реальность выступает в форме «воли к власти». Для Бергсона жизнь — это «космический жизненный порыв», сутью которого является сознание или сверхсознание. У Дильтея и Зиммеля жизнь выступает как поток переживаний, но культурно-исторически обусловленных.

«Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение нашей любви к человеку. И им должно еще помочь в этом». «Жить — это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас, и не только в нас». «Я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть».

Ф. Ницше

Однако, во всех трактовках жизнь представляет собой целостный процесс непрерывного творческого становления, развития, противостоящий механическим неорганическим образованиям, всему определенному, застывшему и «ставшему». Вот почему важное значение в философии жизни имела также проблема времени как сути творчества, развития, становления. С обостренным чувством времени связана тема истории, исторического творчества.

Возможно ли постижение жизни? Если возможно, то с помощью каких средств, методов, приемов и т.п.? Одни представители философии жизни считают, что феномены жизни невыразимы в философских категориях. Другие полагают, что процесс жизни неподвластен омертвляющей, разлагающей деятельности рассудка с его анализом и расчленениями. Разум по своей природе безнадежно оторван от жизни.

В целом же в философии жизни господствует антисциентизм, а рациональное познание объявляется здесь ориентированным на удовлетворение чисто практических интересов, действующим из соображений утилитарной целесообразности. Научному познанию и его приемам противопоставляются внеинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические способы постижения (иррациональные в своей основе) жизненной реальности — интуиция, понимание и др. Наиболее адекватным способом выражения жизни объявляются произведения искусства, поэзия, музыка, вчувствование, вживание и другие вне-рациональные способы освоения мира.

Родоначальник «академической» философии жизни — **Вильгельм Дильтей (1833-1911)**, немецкий историк культуры и философ. Его основные сочинения: «Описательная психология», «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах», «Наброски к критике исторического разума».

Для Дильтея жизнь есть способ бытия человека, культурно-исторической реальности. Человек и история — это не нечто разное, а сам человек и есть история, в которой и рассматривается сущность человека. Дильтей резко отделял мир природы от мира истории, «жизни как способа бытия человека». Немецкий мыслитель выделял два аспекта понятия «жизнь»: взаимодействие живых существ — это применительно к природе; взаимодействие, существующее между личностями в определенных внешних условиях, постигаемое независимо от изменений места и времени — это применительно к человеческому миру. Понимание жизни (в единстве двух указанных аспектов) лежит в основе деления наук на два основных класса. Одни из них изучают жизнь природы («**науки о природе**»), другие («**науки о духе**») — жизнь людей. Дильтей доказывал самостоятельность предмета и метода гуманитарных наук по отношению к естественным.



Согласно Дильтею, постижение жизни, исходя из нее самой, — основная цель философии и других «наук о духе», предметом исследования которых является социальная действительность во всей полноте своих форм и проявлений. Поэтому главная задача гуманитарного познания — постижение целостности и развития индивидуальных проявлений жизни, их ценностной обусловленности. При этом Дильтей подчеркивает: невозможно абстрагироваться от того, что человек суть сознательное существо, а это значит, что при анализе человеческой деятельности нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, наблюдая звезды.

А из каких же принципов и методов должны исходить «науки о духе», чтобы постигнуть жизнь? Дильтей считает, что это прежде всего **метод понимания**, т.е. непосредственное постижение некоторой духовной целостности. Оно достоверно, но иррационально, интуитивно. «Во всяком понимании имеется иррациональное, как иррациональна и сама жизнь; она не может быть представлена никакими формулами логических операций».

Это проникновение в духовный мир автора текста, неразрывно связанное с реконструкцией культурного контекста создания последнего. В науках о природе применяется **метод объяснения** — раскрытие сущности изучаемого объекта, его законов на пути восхождения от частного к общему. Дильтей противопоставляет понимание общества познанию природы. «Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных состояний... С любовью и ненавистью, со всей игрой наших аффектов

созерцаем мы исторический мир. Природа же для нас безмолвна, она нам чужда, она для нас внешнее. Общество — наш мир».

По отношению к культуре прошлого понимание выступает как метод интерпретации, названный им *герменевтикой* — искусство понимания письменно фиксированных проявлений жизни. Герменевтику он рассматривает как методологическую основу всякого гуманитарного знания. Философ выделяет два вида понимания: понимание собственного внутреннего мира, достигаемое с помощью интроспекции (самонаблюдения); понимание чужого мира — путем вживания, сопереживания, вчувствования (эмпатии). Дильтей рассматривал способность к эмпатии как условие возможности понимания культурно-исторической реальности. Наиболее «сильная форма» постижения жизни, по его мнению, — это поэзия, ибо она «каким-то образом связана с переживаемым или понимаемым событием». Один из способов постижения жизни — интуиция. Важными методами исторической науки Дильтей считает биографию и автобиографию.

Из размышлений о жизни, по его мнению, возникает «жизненный опыт». Отдельные события, порожденные столкновением наших инстинктов и чувств в нас с окружающим и судьбой вне нас, обобщаются в этом опыте в знания. Как человеческая природа остается всегда одной и той же, так и основные черты жизненного опыта представляют собой нечто, общее всем. При этом Дильтей отмечает, что научное мышление может проверить свои рассуждения, может точно формулировать и обосновывать свои положения. Другое дело — наше знание жизни: оно не может быть проверено, и точные формулы здесь невозможны.

Общественную жизнь Дильтей понимает исключительно как духовную жизнь, разворачивающуюся в переживаниях людей. Дильтей утверждает: «Так как общество состоит из структурированных индивидуумов, то в нем проявляются те же закономерности структуры, что и в индивидууме... Закономерности отдельной души принимают форму закономерностей социальной жизни». Следовательно, структура общества определяется психической структурой личности.

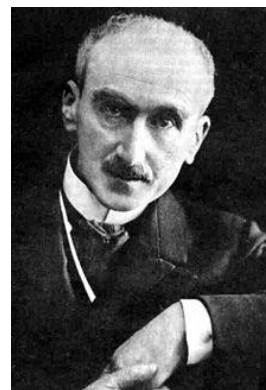
Дильтей считает, что поток психических событий непредсказуем. «Мы не в состоянии предсказать, что в душевном развитии последует за достигнутым уже состоянием». «Мы не знаем, что мы внесем в грядущий день. Историческое развитие обнаруживает совершенно такой же характер».

Немецкий философ убежден, что не в мире, а в человеке философия должна искать «внутреннюю связь своих познаний». Жизнь, проживаемую людьми, — вот что, по его мнению, желает понять современный человек. При этом, во-первых, нужно стремиться к тому, чтобы объединить жизненные отношения и основанный на них опыт «в одно стройное целое». Во-вторых, необходимо направить свое внимание на то, чтобы представить «полный противоречий образ самой жизни» (жизненность и закономерность, разум и произвол, ясность и загадочность и др.). В-третьих, исходить из того, что образ жизни «выступает из сменяющихся данных опыта жизни».

В связи с этими обстоятельствами Дильтей подчеркивает важную роль идеи (принципа) развития для постижения жизни, ее проявлений и исторических форм. Философ отмечает, что учение о развитии по необходимости связано с познанием относительности всякой исторической формы жизни. Перед взором, охватывающим весь земной шар и все прошедшее, исчезает абсолютное значение какой бы то не было отдельной формы жизни.

Анри Бергсон (1859-1941) — представитель французского варианта философии жизни. Бергсон получил профессиональное математическое образование. В 1881—1883 гг. он работал преподавателем математики и механики в г. Анжере. Затем был лектором в Эколь Нормаль, а с 1900 по 1914 г. — профессором престижного учебного заведения «Коллеж де Франс». В 1914 г. Бергсона избрали членом Французской академии. В 1927 г. ему была присуждена Нобелевская премия по литературе. Наиболее известные работы Бергсона — «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1898), «Творческая эволюция» (1907), «Длительность и одновременность» (1922), «Два источника морали и религии» (1932).

В книге «Творческая эволюция» Бергсон раскрывает главную задачу своей философии — «дополнить теорию познания теорией жизни».



Бергсон признает существование «внешней реальности», но ее нужно понимать как «жизнь», движение, «длительность», связность. «Что в известном смысле имеются множественные предметы, что человек отличается от человека, дерево от дерева, камень от камня — это неоспоримо, ибо каждое из этих существ, каждая из этих вещей обладает своими характерными свойствами и подчиняется определенному закону развития. Но обособление вещи от окружающей ее среды не может быть абсолютным; путем нечувствительных переходов одно соединяется с другим... предметы эти не имеют тех точных границ, которые мы им приписываем».

Материя и сознание «растворяются» в общем «потоке» жизни. Такая позиция, считает Бергсон, позволяет ему стать выше материализма и идеализма. «Дело происходит так, как будто в материю проник широкий поток сознания, снабженный, как и всякое сознание, огромным количеством перемешанных друг с другом возможностей. Он увлек материю на путь организации, но его собственное движение было тем самым сильно замедлено и в очень значительной степени раздроблено». «Материя обременена геометрией, и она, идущая книзу, распадающаяся действительность, имеет длительность только благодаря своей связанности с тем, что подымается вверх. Жизнь же и сознание и есть этот подъем. Кто однажды постиг их, усвоив их движение, тот поймет, как остальная действительность происходит от них».

Бергсон разрабатывает концепцию развития, получившую название *«творческая эволюция»*. Выступая против механицизма, Бергсон понимает эволюцию как «жизнь». Но жизнь в понимании Бергсона — это не биологическая жизнь, а «длительность», «жизненный порыв». Время или длительность есть существенная характеристика жизни. «Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний, когда наше Я активно работает». «Длительность предполагает, следовательно, сознание; и уже в силу того, что мы приписываем вещам длящееся время, мы вкладываем в глубину их некоторую долю сознания». Таким образом, Бергсон считает, что время немислимо вне сознания и представляет собой отношение между его состояниями.

Эволюцию Бергсон трактует как непрерывный процесс качественного изменения. Источник этого изменения — некий жизненный порыв, жизнь. Этот порыв возник в начале мира. Мир как целое — своеобразный центр, «из которого, как из огромного букета, выбрасываются миры, лишь бы только центр этот не выдавался... не за вещь, но за непрерывное выбрасывание струй». В духе идеализма Бергсон пишет, что «жизненным началом должно быть сознание... Сознание или сверхсознание — это ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы». Материя — это момент остановки «жизненного порыва».

Жизнь... есть сознание, пущенное в материю. А. Бергсон
--

Приведем еще одну цитату: «Все организованные существа, начиная с самого скромного и до самого возвышенного, от первых зачатков жизни до нашей эпохи, везде и во все времена только и делают, что выявляют единый порыв, обратный движению материи и неделимый в себе самом. Все живые существа держатся вместе и все поддаются одному и тому же страшному напору. Животное опирается на растение, человек обуздывает животных, и все человечество в пространстве и во времени — это одна огромная армия, скачущая галопом рядом с каждым из нас и позади нас в сокрушительной атаке, способная преодолеть всякое сопротивление и победить многие препятствия, может быть, даже смерть».

Эволюцию Бергсон представляет в виде пучка стеблей. Первая развилка в живой природе — разделение растений и животных. Животные, в свою очередь, подразделяются на членистоногих и позвоночных. У первых сверхсознание принимает форму инстинкта, у вторых развивается в интеллект. Инстинкт — форма приспособления сознания к материальным условиям своего «пребывания». Инстинкт наиболее четко выражен у насекомых. Это некая стандартная, «машинообразная» согласованность действия животного и его предмета, не требующая обучения, памяти, самосознания. Так, осу никто не учил укалывать жалом гусеницу, в которую она откладывает свои яйца.

У человека развит интеллект. «Существенной функцией интеллекта, как сформировала его эволюция жизни, является освещение нашего поведения, подготовка нашего действия на вещи, предвидение явлений благоприятных или неблагоприятных для данного положения». В отличие от

инстинкта, интеллект обладает творческой потенцией. Сверхсознание использует мозг субъекта как свое вместилище, орудие, подобно тому как художник использует холст и краски для воплощения своего замысла или рак-отшельник использует пустую раковину улитки, чтобы прикрыть свое мягкое брюшко.

Но интеллект ограничен. Ему недоступно понимание жизни, он способен понять только то, что называет материей, т. е. неживую действительность. Интеллект разлагает изменение на «неизменные моменты». Интеллект может ясно представлять себе только прерывное и неподвижное. Он разделяет явления в пространстве и фиксирует во времени. Типичные продукты интеллекта — геометрия и логика; они применимы, согласно Бергсону, только к твердым телам.

Таким образом, ни инстинкт, ни интеллект не в состоянии постигнуть жизнь, хотя оба они — ее формы. «Жизнь» ускользает от нас, когда мы пытаемся познать ее интеллектуальными средствами. Но есть путь непосредственного постижения жизни — интуиция. Интеллект и интуиция — два свойства нашего сознания. В ходе эволюции интеллектуальные возможности нашего сознания развились в ущерб интуитивным.

Что же такое интуитивное познание и в чем его преимущества по сравнению с интеллектом? Бергсон говорит, что «интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимого». Сопоставляя интеллект и интуицию, он пишет, что это «два глубоко различных способа познания вещи. Первый состоит в том, что мы движемся вокруг объекта; второй — что мы входим в него. Первый зависит от позиции, с которой мы смотрим, и от символов, с помощью которых себя выражаем. Второй не зависит ни от точки зрения, ни от каких-либо символов. Можно сказать, что познание первого рода останавливается на относительном; познание второго рода, в тех случаях, где оно возможно, стремится достигнуть абсолютного». «В то время как интеллект трактует все вещи механически, интуиция действует, если можно так выразиться, органически». Интуиция — постижение реальности в ее сущности.

Интуиция — это такое созерцание, которое не зависит от интересов людей, от практики. С другой стороны, интеллект и наука связаны с практикой и поэтому не могут достигнуть «бескорыстного», «чистого» созерцания. Так как научное познание служит практике, оно всегда односторонне. Интеллект выбирает то, что нужно, и опускает все остальное. «Прежде чем философствовать, нужно жить; а жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти... В бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы выбрали все, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание: остальным мы пренебрегли».

При многочисленных заявлениях о важности интуиции у Бергсона, однако, нет ясного описания того, что она собой представляет. В первую очередь интуиция характеризуется по принципу «от противного». Чтобы познать интуитивно, не требуется ничего знать, ничего предпринимать: требуется только усилие воли, направляющее сознание наперекор всем склонностям, привычкам, точкам зрения. Следует разрушить все связи с практикой, смотреть на вещи чисто созерцательно — это и значит обладать интуицией.

Носителями интуиции являются, по Бергсону, люди, у которых природа забыла соединить способность воспринимать со способностью действовать, т.е. создала основную предпосылку неутилитарности созерцания. У этих людей в действие вступает механизм, более древний, чем интеллект. Это — инстинкт. Соотношение интеллекта и инстинкта, согласно учению Бергсона, довольно сложно. Интеллект — знание формы, инстинкт — знание материи. Нет интеллекта, в котором не было бы следов инстинкта, но нет и инстинкта без проблеска интеллекта. Однако интеллект больше нуждается в инстинкте, чем инстинкт в интеллекте. Обработка материи для фабрикации орудий предполагает высокую степень организации живого существа. Подняться на эту высоту можно было только на крыльях инстинкта. В своей развитой форме интеллект определяет жизнедеятельность людей. Инстинкт — жизнедеятельность животных и, особенно, насекомых. Но в любом интеллекте существуют следы инстинкта. Этот *след инстинкта в интеллекте и есть интуиция*, т.е. инстинкт, преобразованный интеллектом в симпатию к предмету познания, позволяющую слиться в акте бескорыстного созерцания с качественной определенностью последнего.

Бергсон говорит, что интуиция сильнее всего проявляется в искусстве. Художник познает действительность не извне, а изнутри, с помощью интуиции. Философия должна уподобиться искусству. «Философия, такая, как я ее понимаю, приближается скорее к искусству, чем к науке. Ее слишком долго рассматривали как науку, иерархически наиболее возвышенную. Но наука дает лишь неполную, или, скорее, отрывочную картину действительности, она улавливает ее лишь опосредованно крайне искусственными символами. Искусство же и философия, напротив, соединяются в интуиции, являющейся их общей основой. Я скажу даже, что философия — это жанр, видами которого являются различные искусства».

В человеческом, социальном поведении где-то «позади» разума, по мнению Бергсона, скрыта мощная сила, «виртуальный инстинкт», который надзирает за разумом. На основе этой силы возникают мораль и религия, которая «вездесуща». Жизнь, как она воплотилась в человеке, есть борьба против природного и в определенной мере его преодоление.

Как животный мир раздваивается на мир насекомых, в жизни сообществ которых господствует инстинкт, и мир позвоночных, в жизни высших представителей которых господствует интеллект, так и сообщества людей раздваиваются на «закрытые» и «открытые». «Закрытое» сообщество стремится к самосохранению и опирается на насилие и на подчинение авторитету. Для такого типа общества характерны статические мораль и религии, резко противопоставляющие «своих» и «чужих». На такие сообщества, враждующие друг с другом, раскалывалось и раскалывается современное человечество. Этот раскол представляется естественным состоянием человечества, неким императивом природы. Но во все времена существуют люди, провозглашающие идеалы «открытого» общества, объемлющего все человечество, забывшего о разделении на «своих» и «чужих». Эти люди — святые, мистики. Они закладывают основы динамической морали и религии, главные принципы которых — любовь к человечеству, отказ от искусственных потребностей, от развития «тела» в ущерб «духу». В основе их религиозно-моральных прозрений лежит интуиция, которую можно назвать мистической. Прогресс человечества, по Бергсону, связан с деятельностью этих людей, с подготавливаемым ими переходом от закрытых сообществ к открытому обществу. Таким образом, реальным содержанием мировой истории является борьба с императивами природы.

Философия Бергсона оказала влияние не только на многие направления философии XX в. (французский экзистенциализм, персонализм, феноменология и др.), но и на искусство XX в. Она в той или иной мере отразилась в творчестве М. Пруста, Ф. Мориака, Э. Верхарна, П. Клоделя, М. Метерлинка, Д. Джойса, В. Вульф, У. Фолкнера, в музыке К. Дебюсси, в живописи кубизма и т. д.

Иррационалистические мотивы прослеживаются и в творчестве **Освальда Шпенглера (1880-1936)**. Немецкий учитель истории и математики одной из мюнхенских гимназий прославился как автор культурологического бестселлера «Закат Европы» (Т.1-2, 1918-1922), выдержавшего в короткий срок более тридцати изданий. Секрет успеха-книги, насыщенной огромным количеством идей и символических образов, относящихся к самым различным областям знания — от математики до религии, от физики до мифологии, — объясняется прежде всего живым художественным воображением автора, способным объединить тысячи разрозненных фактов в цельную пластическую картину.

Исходное понятие Шпенглера — «жизнь» как полнота, многообразие переживаний. Нечто первичное, но никак не сводимое к монотонному биологическому существованию. Жизнь — творческий порыв в будущее. Она не удовлетворяется никакими рамками, пределами и постоянно хочет превзойти сама себя. Жизнь лишь отчасти и символически выражает себя в культуре — в человеческих верованиях, образах, архитектурных сооружениях, социальных учреждениях. Жизнь — глубже и богаче культуры. Подобно Ницше, Шпенглер называл «жизнью» освобожденную от моральных оболочек «истину», реальность, свободу духа, стремящегося к безграничному расширению, способность рисковать, играть.

Стиль Шпенглера — это скорее стиль художника, чем ученого. Он нигде не дает точного определения смысла, который он вкладывает в понятие культуры. Вместо этого он использует ряд метафор, характеризуя культуру то как *организм*, чтобы подчеркнуть ее целостность, то как *личность*, чтобы указать на ее индивидуальное своеобразие, то как *художественное произведение*, чтобы выразить мысль о наличии в ней общей идеи и единого стиля.

Сущность культуры вообще и каждой отдельной, локальной культуры изображается им как принципиально неразрешимая загадка. Культура для него есть нечто лежащее между жизнью и смертью, противостоящее им и вместе с тем соединяющее их. «Жизнь» как источник энергии, непрерывно возобновляющийся инстинктивный порыв к действию, вечное «прадушевное» начало с его смутной, неосознанной жадой реализовать себя в мире, в «одухотворенном теле» — это таинственная мистическая сила, побуждающая человека к созданию культуры. Но в культурной деятельности человека жизнь омертвляется. Инстинктивный импульс к действию превращается в разумно рассчитанное удовлетворение потребностей. Творческое горение духа угасает и застывает в законченных, неподвижных продуктах творчества. Вместо «одухотворенного тела» образуется безжизненная, окоченевшая мумия — мертвое нагромождение обработанных человеческим трудом вещей.

Шпенглер выделяет восемь «великих культур»:) 1) египетскую, 2) античную, 3) индийскую, 4) вавилонскую, 5) китайскую, 6) арабскую, 7) западную и 8) мексиканскую. Россия для него — таинственный мир, в котором, возможно, зарождается душа еще одной великой культуры. В своей книге он сосредоточивает внимание, главным образом, на античной, западной и арабской культуре.

Душа культуры. С точки зрения Шпенглера, история культур — это величественная и трагическая история человеческих попыток одолеть враждебный жизни хаос, преодолеть сопротивление материи духу. Подобно цветку, который приносит в мир свою особую красоту, всякая культура несет в себе свою особую идею, свой особый вариант борьбы жизни со смертью, духа с материей. Эта идея, этот вариант составляет *Душу* культуры. Как у каждой отдельной человеческой личности, так и у каждой человеческой культуры есть своя душа. Она стремится выразиться в культурной деятельности народа, и все ее плоды одухотворяются ею. **Культура — это тело, в которое облекается душа.**

Культура рождается в тот миг, когда от «прадушевного состояния» отслаивается и пробуждается к жизни «великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего». Она расцветает на почве определенного ландшафта и ищет своего самоосуществления в его пространстве. «Культура умирает, когда ее душа осуществила всю сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук». Как только это произошло, пишет Шпенглер, она внезапно коченеет, ее кровь свертывается, силы надламываются — она становится *цивилизацией* и в виде цивилизации может, как иссохшее дерево, еще столетиями и тысячелетиями топорщить свои гнилые сучья, пока, наконец, не вернется снова в прадушевную стихию.

Прасимволы культуры. Каждая новая душа культуры пробуждается вместе с новым мировоззрением — символическим выражением *идеала*, который она стремится воплотить в действительность. Символика, в которой выражается этот идеал, носит чувственно-пространственный характер. Она определяет, как воспринимают мир люди в данной культуре, каким они хотят его видеть, что значит он для них. Мир культуры — это всегда мир, соотнесенный с определенной душой. В основе его лежит *прасимвол* — способ представления «ландшафта» культуры в его пространственной протяженности.

Шпенглер утверждает, что из прасимвола культуры можно вывести весь язык ее форм, все ее проявления. «Подобно цветку, который приносит в мир свою красоту, всякая культура несет в себе свою особую идею. Вот почему существует глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами». Но сам прасимвол *неосуществим и непостижим*. Он не исчерпывается никаким множеством его проявлений в культуре. Его нельзя познать и изложить в словах, ибо формы познания и язык сами суть производные от него символы. Тем не менее, Шпенглер считает возможным указать образы, в которых он является исследователю культуры.

Шпенглер считает, что можно говорить, с одной стороны, о **морфологическом сродстве** всех феноменов одной и той же культуры, существующих в ее различных сферах и на разных стадиях ее развития, а с другой — о **гомологическом сходстве** между феноменами разных культур, занимающими в них одинаковое историческое место.

Морфологическое сродство существует, например, в западной культуре между дифференциальным исчислением и династическим принципом французского государства эпохи Людовика XIV, пространственной перспективой масляной живописи и преодолением пространства посредством железных дорог и телефонов, контрапунктической музыкой и хозяйственной системой кредита. А гомологически сходными являются, например, античная скульптура и западная инструментальная музыка, египетские пирамиды IV династии и готические соборы. Гомологические элементы разных культур Шпенглер называет «одновременными», чтобы подчеркнуть, что время их возникновения и существования падает на один и тот же период истории — только переживаемый каждой культурой по-своему. В этом смысле, по его мнению, одновременно рождаются ионический ордер в Греции и барокко в западном мире, ислам в арабской и протестантизм в западной культуре, греческая арифметика конечных чисел и арабская алгебра неопределенных чисел, античная монета и итальянская двойная бухгалтерия. И в этом смысле «современниками» являются Пифагор и Декарт, Эвклид и Гаусс, Александр Македонский и Наполеон.

Античная (аполлоновская) душа, родившись на фоне пересеченного замкнутого пространства гор, островов, полуостровов, выбирает своим прасимволом *ограниченное материальное тело*. Телесность, образность, зрительная оформленность характерны для сознания греков. Для них реальны только тела — обозримые, осязаемые, существующие здесь и теперь. Пустое, чистое пространство, не содержащее в себе тел, — это для него все равно что ничто, небытие. Греки не стремились строить гигантские сооружения вроде египетских пирамид или легендарной Вавилонской башни. Их постройки невелики, обозримы, сравнимы по масштабам с человеческим телом. Греческая душа не выносит вида открытой дали, простора, не расчлененного на отдельные обозримые тела и лишено определенных, видимых границ. Это заставляет греков плавать, не теряя из виду берегов. В отличие от египтян или финикийцев, их не влекут далекие путешествия. Они не строят дорог, боятся перспектив убегающих вдаль аллей. Их государства-полисы крохотны по сравнению с владениями египетских фараонов или китайских императоров. Родина в их понимании — то, что можно обозреть с крепостных стен своего города. За этими пределами — чужое, вражеское.

Даль времен столь же мало привлекает греков, как и пространственная даль. Их существование замыкается в обозримом историческом времени так же, как и в обозримом объеме пространства. В противоположность египтянам и китайцам, греки не испытывают интереса к прошлому и не проявляют заботы о будущем. Если египтяне тратили массу сил для сбережения памяти об умерших, то греки тела мертвых просто сжигали, и память о них быстро развеивалась. Греки не вели точного отсчета времени, плохо ориентировались в хронологии исторических событий, не заботились о сохранении документов, не писали ни летописей, ни мемуаров. Персы после разрушения Афин выбросили произведения искусства на свалку — и никому не было дела до них.

Прасимвол западной культуры — бесконечность, «чистое» безграничное пространство. Родившаяся на широких просторах северной Европы, душа этой культуры устремлена вдаль. Ей нужна воля, свобода, выход за пределы видимого горизонта. Всякие границы стесняют ее, она не может остановиться на достигнутом. Отсюда — обуревающая европейцев жажда путешествий, поиска новых земель, новых впечатлений, новых сфер приложения сил. Территориальные завоевания, крестовые походы, создание всемирной Британской империи, Магелланово кругосветное плавание — все это свидетельствует о безудержной тяге к все большему расширению окружающего пространства. Эта тяга побуждает европейцев изобретать телескоп и микроскоп, придумывать паропход и автомобиль, строить нацеленные ввысь готические соборы.

Стремление к бесконечному появляется в христианской религии, появившейся на арабском Ближнем Востоке, но органически вошедшей в западную культуру. Христианский Бог бесконечен и вечен, ему присущи бесконечная мудрость и бесконечное могущество. Европейская наука строится на идее бесконечности. Такова декартова физика с ее безграничным эфиром и ньютонова классическая механика с ее картиной безграничного пустого мирового пространства, в котором движется бесконечное количество атомов. Такова и европейская математика бесконечно малых величин, бесконечных рядов, бесконечных множеств. Идеей бесконечности пронизаны и

грандиозные, всеохватывающие философские системы Спинозы, Гоббса, Канта, Гегеля и других классиков европейской философии.

Душа европейской культуры, неудовлетворенная пребыванием в границах достигнутого, нацеленная на бесконечное движение к неизведанному, символически представлена, согласно Шпенглеру, в гетевском Фаусте. Поэтому он называет ее *фаустовой душой*.

Шпенглер мельком затрагивает и вопрос о русской культуре. По его мнению, *прасимвол русской культуры — бесконечная равнина*. Но он пока не находит «твердого выражения» в творениях русской души.

Цивилизация как умирающая культура. Души культур не бессмертны. Истошив свои творческие силы, они умирают. История развивается циклами, кругами; эти циклы — рождение, расцвет и умирание — проходит всякая культура. Каждая культура замкнута в себе и не может передать свои достижения другой культуре. «Всякая культура переживает возрасты отдельного человека. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость». Этому роковому концу внутренней жизни духа соответствует столь же роковой конец культуры — мира его внешних проявлений. Нет бессмертных творений культуры. Последний орган и последняя скрипка будут когда-нибудь разбиты. Высочайшие достижения бетховенской мелодики покажутся нашим далеким потомкам из грядущего мира иной культуры каким-то идиотским карканьем. Скорее, чем успеют истлеть полотна Тициана и Рембрандта, переведутся те души, для которых они будут чем-то большим, чем цветными лоскутами. Кто сейчас может понять греческую лирику так, как ее понимали древние греки? Кто может почувствовать, что она значила для них? Никто не понимает, никто не чувствует, — заявляет Шпенглер. Нет единого человечества, нет единой истории, нет развития, нет прогресса. Есть лишь совершенно непохожие, чуждые друг другу души и создаваемые ими различные культуры, каждая из которых, пережив свой расцвет, увядает и, в конце концов, вступает в последний этап своего бытия — *цивилизацию*. Таким образом, цивилизация по Шпенглеру есть не что иное как *умирающая культура*. Это ее завершение, «конец без права обжалования».

У каждой культуры есть своя собственная цивилизация, то есть свойственная именно ей *форма* ее смерти. Но есть и общие черты, характеризующие все цивилизации. Поскольку эти черты выступают как признаки вырождения и смерти культуры, Шпенглер противопоставляет цивилизацию и культуру и говорит о противоположности между ними.

«Культура и цивилизация — это живое тело душевности и ее мумия». Культура есть *становление*, а цивилизация — *ставшее*. Культура творит многообразие, она предполагает

неравенство, индивидуальную неповторимость и разнообразие личностей. Цивилизация стремится к равенству, к унификации и стандарту. Культура элитарна и аристократична, цивилизация демократична. Культура возвышается над практическими нуждами людей, она нацелена на духовные идеалы, не имеющие утилитарного характера. Цивилизация, наоборот, утилитарна, она стимулирует людей к деятельности, направленной на достижение практически полезных результатов. У культурного человека энергия обращена вовнутрь, в развитие его духа, у цивилизованного — вовне, на покорение окружающей среды. Культура привязана к земле, к ландшафту, царство цивилизации — город, скопление инженерных сооружений. Культура — выражение души «сросшегося с землей народа», цивилизация — образ жизни городского населения, оторванного от земли, изнеженного комфортом («благами цивилизации»), ставшего скопищем рабов созданной им бездушной техники. Культура национальна, цивилизация интернациональна. Культура связана с культом, мифом, религией, цивилизация атеистична.

«Гибель Запада... представляет не более и не менее как проблему цивилизации... Цивилизация есть совокупность крайне внешних и крайне искусственных состояний, к которым способны люди, достигшие последних стадий развития. Цивилизация есть завершение. Она следует за культурой, как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как окончание за развитием, как духовная старость и каменный и окаменяющийся мировой город за господством земли и детством души... Она неотвратимый конец; к ней приходят с глубокой внутренней необходимостью все культуры».

О. Шпенглер

Шпенглер утверждает, что в самой сущности цивилизации заложено стремление распространиться на все человечество, превратить мир в один громадный город. Поэтому она неизбежно порождает империализм. Цивилизацию вообще отличает экспансия и гигантизм: для нее характерны гигантские империи, гигантские города, гигантские промышленные предприятия, гигантские машины и системы машин. Умиравшее искусство вырождается в массовые зрелища, в арену сенсаций и скандалов. Философия становится никому не нужной. Наука превращается в служанку техники, экономики, политики. Интересы людей сосредотачиваются на проблемах власти, насилия, денег, удовлетворения материальных потребностей.

Указывая на то, что все отмеченные черты цивилизации характеризуют современное состояние западного мира, Шпенглер предрекает его близкую и неизбежную гибель. Он сопоставляет происходящий на наших глазах закат Европы с крушением Римской империи и находит много похожего (гомологически сходного) в этих «одновременных» процессах: и там и тут мы видим огромные города, колоссальные здания, великие державы, конституции, переходы от конституционных форм правления к бесформенной власти отдельных людей, разрушительные мировые войны, империализм и т. д. Он замечает сходство и между различными «способами душевного угасания» культур в эпоху цивилизации: если для индийской души этим способом является буддизм (с V в. до н.э.), для античной — философия римского стоицизма (с III в.), для арабской — ислам (с XI в.), то западная душа находит свое предсмертное убежище в социализме (с XIX в.).

Все эти учения — лишь различные формы нигилизма, крушения духовных идеалов, замены религиозного мироощущения души на иррелигиозное. В социалистическом учении стоическим выглядит призыв к дисциплине и самоограничению, в буддистском — пренебрежение к сиюминутным благам. Социалист — это умирающий Фауст, одержимый исторической заботой о будущей «социалистической нирване», ради которой он готов жертвовать сегодняшним счастьем. Социализм, как буддизм и стоицизм, не есть система сострадания, гуманности, мира; он есть система воли к власти и имеет цель чисто империалистическую: предоставить его сторонникам право добиваться всеобщего блага, беспрепятственно преодолевая сопротивление инакомыслящих. Однако и социалистическая идея — лишь бессильная иллюзия, которая не в состоянии остановить неумолимо надвигающуюся смерть фаустовской культуры. Ничто не может спасти западный мир, и его обитателям остается лишь принимать его таким, каков он есть. Шпенглер иронически замечает: «Если под влиянием этой книги люди нового поколения обратятся к технике вместо лирики, к военно-морской службе вместо живописи, к политике вместо критики познания, то... лучшего нельзя им пожелать».

Вопросы для повторения

1. Какие концепции социально-философской и научной мысли стали теоретическими источниками марксизма?
2. В чем отличие материалистической диалектики от диалектики Гегеля?
3. Что такое, по Марксу, объективная и субъективная диалектика?
4. Что понимал Маркс под движением от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному?
5. Как в марксистской философии оценивается роль практики в познании?
6. Чем отличается материалистическое понимание общества от идеалистического?
7. В чем видели Маркс и Энгельс социальную задачу философии?
8. Какие этапы выделяются в эволюции позитивизма?
9. Как позитивисты относились к основному вопросу философии?
10. О каких стадиях развития познания говорил О. Конт?
11. Какие индуктивные методы предложил Д. С. Милль?
12. Можете ли вы воспроизвести формулировку «закона эволюции» Г. Спенсера?
13. Что Э. Мах понимает под «элементами мира»?
14. Как понимается в махизме «принципиальная координация»?
15. В чем с точки зрения прагматизма заключается задача философии?
16. Как в прагматизме рассматривается соотношение сомнения и веры?

17. Что понимается под истиной в прагматизме?
18. В чем отличие в трактовках воли А. Шопенгауэра и Ф. Ницше?
19. Как Шопенгауэр и Ницше оценивают мир, человека, место человека в мире?
20. В чем заключается специфика эстетической, этической и религиозной стадий по С.

Кьеркегору?

21. Какова позиция С. Кьеркегора в понимании истины?
22. Как относится Ф. Ницше к традиционной морали и каковы его этические установки?
23. Что такое человек у Ф. Ницше?
24. Что понималось под жизнью у В. Дильтея?

Глава 10. ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Неотомизм. Вера и разум. Онтология как «высшее» знание. Гносеология. Человек и культура. Фрейдизм. Структура психики. Я. Оно и Сверх-Я. Неофрейдизм. Неопозитивизм. Логический позитивизм. Лингвистическая философия. Постпозитивизм. Экзистенциализм о задачах философии. Понятие экзистенции. Существование и сущность. Личность и ее свобода. Тема абсурда. Франкфуртская школа. «Критическая» теория общества. «Негативная диалектика». Эволюция герменевтики. Философская герменевтика. Каноны интерпретации. Предпонимание, горизонты понимания. Структурализм. Методологические принципы. Структурность в феноменах культуры и жизни. Постмодернизм. Движение к постмодернизму: от постструктурализма, постпозитивизма, экзистенциализма и др. Комплекс установок постмодернизма.

В XX в. продолжают философия концепции XIX в. — философия марксизма, позитивизма, иррационализм. В то же время многие философы критиковали «натуралистическую» (признающую объективность материального мира) и «сциентистскую» (опирающуюся на научное познание) философские концепции. Усиливаются пессимистические настроения по поводу значимости философии как теории бытия и познания. Возрождается интерес к проблеме соотношения разума и веры, к религиозной философии. Говорится о необходимости создания гуманистически ориентированной теории; становятся популярными антропологические построения.

В 20-30-е гг. на первый план вышли три направления: неотомизм, неопозитивизм и экзистенциализм. Они господствовали в философии в течение примерно трех десятилетий. С 60-х гг. наиболее влиятельными направлениями становятся социальная философия франкфуртской школы, структурализм, герменевтика. Практически все столетие во многих философских концепциях были ссылки на философско-психологические построения фрейдизма. С 70-80-х гг. развивается так называемый постмодернизм.

Неотомизм

Под неотомизмом понимается христианская философия, интерпретированная в духе философии **Фомы (Томаса) Аквинского (1225-1274)**. В свое время Фома создал богословско-философскую систему, использующую аристотелизм для обоснования и защиты католического вероучения.

Философия XVII-XVIII вв. отвергала средневековую схоластику. В борьбе с феодальной идеологией буржуазия опиралась на материализм и атеизм. На рубеже XX вв. ситуация изменилась. Усиливаются иррационалистические умонастроения, оппозиция сциентизму и материализму.

Первый Ватиканский собор (1869-1870) объявил философию Фомы Аквинского единственно истинной. В 1879 г. папа Лев XIII выступил с энцикликой «*Aeterni Patris*» («О восстановлении в

католических школах христианской философии в духе ангельского доктора святого Фомы Аквинского»). В энциклике ставилась задача противодействия «социальным беспорядкам, в свою очередь порожденным интеллектуальным беспорядком», направления народов «на путь веры и спасения».

В 1914 г. по распоряжению папы Пия X были опубликованы «24 томистских тезиса», извлеченных из философии Фомы в качестве норм и отправных принципов католицизма. В них были сформулированы основоположения католической философии по всем ее главным разделам: онтологии, космологии, антропологии, теодицеи. Руководствуясь этими тезисами, католические философы ведут преподавание философии и осуществляют ее разработку.

В одном из католических учебников по философии утверждалось, что философские учения последних трех столетий были в большинстве своем вздорными пустяками, что после Средневековья в философии наступил длительный период умственных заблуждений. И. Клейтген, И. Гайзер, М. Грабман, К. Беймекер призывали к реабилитации схоластики. Ж. Маритен писал: «Фома Аквинский не ограничен Средними веками, его провидение жизненно и способно разрешить наши современные проблемы, оно универсально и всеобъемлюще». «Я считаю томистскую философию живой и актуальной, обладающей к тому же тем большей силой для покорения новых областей, чем более тверды и органически едины ее принципы. Глядя на последовательность научных гипотез, некоторые умы удивляются тому, как можно сегодня вдохновляться метафизическими принципами, признанными Аристотелем и Фомой Аквинским и коренящимися в наиболее далеком интеллектуальном наследии рода человеческого. На это я отвечаю, что телефон и радио не мешают человеку всегда иметь две руки, две ноги и два легких, влюбляться и искать счастья, подобно его далеким предкам; кроме того, истина не признает хронологического критерия, и искусство философа не совпадает с искусством великих модельеров».

Неотомисты рассматривают свою философию как синтез наиболее важного в учениях Аристотеля и Фомы, все они ставят задачу пропагандировать и утверждать «христианское философское убеждение». В настоящее время главными проводниками философских идей неотомизма являются католические учебные заведения и философские общества, которые существуют во многих странах. Издаются обширная литература, выпускаются журналы, тексты проповедей.

Наиболее известные представители неотомизма — **Жак Маритен (1882-1973)** (профессор Католического института в Париже (1914), Принстонского (1941) и Колумбийского (1941) университетов; основные работы — «Наука и мудрость» (1935), «Интегральный гуманизм» (1936), «Искусство и схоластика» (1947), «Философ во граде» (1960); в 1919 г. Маритен организовал «Кружок по изучению томизма», просуществовавший до 1934 г., среди членов которого, в частности, был Н. А. Бердяев) и **Этьен Жильсон (1884-1978)** (профессор Сорбонны (1924), историк средневековой философии; главные работы — «Томизм» (1921), «Философия Средневековья» (2 тома, 1922), «Бытие и сущность» (1948)). Известны также неотомисты А. Ж. Сертийанж, Р. Гарригу-Лагранж во Франции, М. Грабман, А. Демиф, Ю. Бохеньски, К. Раннер, В. Бруггер, И. Лотц, М. Мюллер — в Германии, Д. Мерсье, А. Дондейн, Л. де Реймекер, Ф. ван Стенберг, Ж. Лардьер — в Бельгии, Ф. Ольджати, У. Падовани, К. Фебро — в Италии, Э. Корет, Г. Веттер — в Австрии, К. Войтыла, М. Кромлец — в Польше и т. д.

Вера и разум. Исходная идея неотомизма — принцип гармонического единства разума и веры. Жильсон образно говорил, что достижение гармонии между философией и верой — тайна томизма.

Неотомисты утверждают, что вера и разум не должны противоречить друг другу; религиозная вера и рациональное познание при правильном использовании дополняют друг друга. Вера не должна препятствовать развитию разума, а разум не должен мешать вере и существованию религии. Мартен писал, что «сегодня разум должен бороться против иррационалистического обожествления диких и инстинктивных сил, которые угрожают разрушить цивилизацию. В этой борьбе лежащая на нем обязанность — обязанность интеграции». Это интеграция «с надрациональным миром благодати и божественной жизни». Разум и вера должны вместе выступить против иррационализма.

Вера как особое состояние духа имеет своим источником Божественное откровение. В Откровении даны истины о сверхъестественном, в Откровении человек проникает глубоко в сущ-

ность бытия. Через веру человек участвует в божественном знании. Источник рационального знания — человеческий разум. При всем его несовершенстве нет оснований пренебрегать им. Ведь не зря же Бог внедрил свет разума в человеческое мышление. Но разум по своей природе конечен, ограничен, ему не все доступно, не всегда можно на него положиться. Как говорил Маритен, разум «останавливается» и «сохраняет молчание» перед такими вопросами, как вопросы о смысле жизни личности, о бессмертии души и т. п. Именно здесь возникает потребность в вере.

Неотомизм утверждает, что вера выше разума. Постоянно подчеркивается, что «верховные точки» познания ведут к Богу и здесь вера устраняет недостатки разума, завершает его познавательную деятельность. Вера благотворно влияет на деятельность разума, только вера в состоянии спасти разум от заблуждений, от скептицизма и релятивизма.

В неотомизме четко сформулировано соотношение теологии, с одной стороны, и философии и науки, с другой. Официальная догматическая формула, выражающая концепцию взаимоотношения теологии и философии, гласит: «Философия — служанка богословия». Комментируя эту формулу, Бохеньский пишет: «Фидеизм ослабляет богословие, увольняя эту служанку; рационализм освобождает ее от крепостной зависимости. Одно непрактично, другое нетерпимо. Философия, какой ее признает неотомизм, есть и должна быть служанкой веры». Аналогичным образом Жильсон говорит: «Для того чтобы служанка служила, необходимо, чтобы она не была уничтожена». И добавляет в утешение: «Правда, конечно, что служанка — не госпожа, но и она принадлежит к дому».

Неотомизм, по замыслу его представителей, должен соединить философию с теологией. Они обосновывали эту идею следующим образом. Если теология сходит с неба на землю (начинается со Священного писания), то философия за отправной пункт принимает земное, чтобы от него подняться к божественному и прийти в конечном счете к тем же выводам, что и теология. Путь философии прокладывается естественным разумом, восходящим к Богу через постижение сотворенных вещей; путь теологии освещает сверхъестественное Откровение, нисходящее к сотворенным существам. И философия, и теология разными средствами делают общее дело.

Хотя философия — служанка богословия, однако по отношению к другим отраслям знания она играет иную роль. Ж. Маритен писал: «Философия есть наивысшее человеческое знание. Она есть мудрость. Другие отрасли знания подчинены ей в том смысле, что она их оценивает, руководит ими и что она защищает их принципы. Сама она свободна... и зависит от них лишь как от инструмента, которым она пользуется».

Отношение теологии к науке в прошлом достаточно известно. В XX в. произошли заметные изменения. Так, например, церковью был отменен запрет на учение Галилея. Многие неотомисты проявляют интерес к современным научным проблемам, характеризуют неотомизм как «открытую философию», говорят о том, что нужно сочетать старые истины с данными науки. Неотомисты стремятся к философскому истолкованию научных данных, хорошо понимая, что старое враждебное отношение к науке наносит вред религии. Э. Жильсон подчеркивал, что судьбы христианской философии зависят от того, будут ли в состоянии ее представители участвовать в научных дискуссиях в математике, физике, биологии и т. д. Но при этом проводится мысль о том, что научное познание не должно вступать в противоречия с религиозными догматами.

Напомним официальную формулу: «Философия — служанка богословия». Служебная обязанность философии — доказать, что Бог есть. Каков Он — это дело не философии, а теологии. Но может ли философское размышление, опирающееся на опыт познания природы и человеческого существования, дать знание о существовании Бога?

Человек не может «непосредственно-духовно» созерцать Бога. Богопознание начинается с миропонимания и подвигается к подлинному богопознанию. Бек говорит, что это возможно, поскольку Бог пребывает в мире как его сокровенная основа, что есть «отдаленное подобие» Бога в «зеркале» мира. «Бытийная конструкция» мира такова, что мир не может сам себя обосновывать. Мир основывается на чем-то другом, отличном от него. (Небезынтересно сравнить эту позицию с концепцией «*causa sui*» Спинозы.)

К признанию Бога ведет и сам факт человеческого существования. Человек существует, и неизбежно возникает вопрос о происхождении этого удивительного существования. Мы можем ска-

Бог остается таинством. Мы постигаем его всегда только исходя из конечно-суше-го и в конечных понятиях; никогда в адекватном, а всегда в аналогическом познании.

Э. Копет

зять, что вопрос о Боге сокрыт в самом человеке. Использование слова «Бог» — это один из возможных способов ответить на вопрос о человеке. В частности, наличие нравственного сознания у человека приводит нас к вопросу о происхождении этого сознания и соответственно к Богу как его источнику.

Итак, бытие Бога с точки зрения философии, разума, рационального познания доказывается на основании и посредством познания сотворенных Им вещей. При этом обо всем, что относится к бытию Бога, мы в состоянии судить лишь по аналогии со знакомым нам в естественном мире. Понятно, что у нас нет адекватного познания Бога. Богопознание — познание по аналогии со знакомым нам бытием.

Вслед за Фомой неотомизм предлагает апостериорные доказательства бытия Бога: от фактов мира и человека мы идем к их основанию, причине, причем это основание (Бог) в определенном смысле противоположно миру и человеку. Доказательства эти идут от относительного к абсолютному, от конечного — к бесконечному, ограниченного — к неограниченному, конкретного — к абстрактному.

Кроме пяти доказательств Фомы Маритен предложил еще одно. Маритен говорит, что экзистенциальный опыт человеческого мышления приводит к выводу о бессмертии нашей мысли и ее «предсуществовании» до времени в разуме Бога.

Онтология — «высшее знание», сущность философии. Неотомизм представляет собой такую философскую систему, в которой представлены все области философского знания: онтология, гносеология, учение о человеке и обществе. На первое место ставится онтология. Нередко сама философия определяется как «философия бытия», учение о первых причинах и абсолютных началах.

Основной вопрос онтологии — **что есть бытие** (не тот или иной вид бытия, а бытие как таковое). Неотомисты различают «чистое бытие», бытие само по себе как таковое (*esse*) и существующее (*ens*), т. е. то, что обладает бытием, чему присуще бытие, что «есть».

«*Esse*», «чистое бытие» — это реально-нематериальное бытие, абсолютное бытие, тождественное с Богом. Это бытие — неизменная духовная субстанция, тождественная с Богом, отличная от материального мира. Бесконечное и абсолютно совершенное «чистое бытие» — это глубочайшая сущность всего существующего, оно заключает в себе единство мира. Чистое бытие противопоставляется неотомистами многообразию сотворенных, конечных вещей, наделенных бытием, приобретших бытие.

При анализе «ens» (сотворенных вещей) неотомисты различают сущность (*essentia*) и существование (*existentia*). Сущность — это некая возможность, основание чего-то. Если в Боге едины его сущность и существование, то в сфере конкретных вещей сущность предшествует существованию. Сущность здесь — возможность, еще не обладающая существованием. Существование — это конкретное проявление сущности. Все сущности изначально содержатся в божественном разуме.

Формы создает Бог и связывает их с сотворенной Им же материей. Материя и форма образуют материальные существа. Материя осуществляет «принцип индивидуации», определяет каждый отдельный предмет как находящийся «здесь» и «теперь». «Материя, характеризующая количеством, является принципом индивидуации, т. е. численного различия... вследствие которого одно единичное отличается от другого при той же специфической природе» (Томистские тезисы, тезис XI). Форма обуславливает определенность особенного, родового.

Неотомисты утверждают принцип творения мира Богом из ничего (креационизм). Они выступают принципиально против концепции совечности Бога и материи. Папа Лев XIII писал: «Все вещи возникли из ничего в силу Божественного всемогущества, они существуют благодаря его разуму и движимы и направляемы Им каждая к предназначенной ей цели». Бог, создающий мир «из ничего», строит его сообразно с определенными сущностными образцами.

Что значит «быть»? Это значит быть сотворенным Богом, приобрести от Него бытие. Зависимость бытия мира от Бога — это и «сотворение», и «сохранение». Бог рассматривается не только как основа бытия мира, но и как основа его единства. Таким образом, неотомизм представляет собой вариант объективного идеализма.

Принцип божественного творения понимается неотомистами не как однократный акт божественной воли, а как всеобщий, постоянно действующий принцип всякого возникновения, изменения, развития и уничтожения.

Неотомисты утверждают иерархическую упорядоченность сотворенного бытия: первоматерия, неорганическая природа, мир растений и животных, человек, царство «чистых духов» (ангелов). Человеческая душа непосредственно сотворена Богом. Человек — единственный носитель божественного духа в материальном мире. В момент рождения порожденное родителями тело и сотворенная Богом душа образуют субстанциальное единство человека. Душа бессмертна.

Неотомисты принимают аристотелевскую концепцию четырех видов причин (материальная, формальная, действующая и целевая). Но в целом смысл детерминации они сводят к финализму. Последняя цель мира и человека — Бог: все вещи устремляются к Нему через свои действия. Финализм в понимании человека заключается в том, что деятельность человека должна быть «ориентирована на Бога».

Как правило, неотомисты утверждают не только творение, но и гибель мира. Но даже если допускается вечность мира, то утверждается вечная творческая деятельность Бога.

Способности души — познание и воля. Двум родам бытия соответствуют два рода познания. Область естественного, рационального познания — мир сотворенных вещей. Религиозные догматы сверхразумны. Они лежат вне сферы рационального познания; разум не имеет права касаться догм о богочеловеке, непорочном зачатии, воскресении, троичности и т. д. Ограниченность рационального познания обусловлена конечностью и несовершенством разума, а также тем, что в человеке материальное, телесное затемняет и отягощает познание.

Над рациональным познанием возвышается откровение, интуиция. Здесь божественная сущность уже непредставима в рациональных образах. «Томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но вообще каким бы то ни было образом» (Жильсон).

При характеристике «естественного» познания неотомисты исходят из формулы: «Истина есть соответствие между разумом и вещью». Познание — одна из способностей нематериальной души. Если истина — соответствие познанного познаваемому, то это предполагает подобие, однородность объекта и субъекта познания. Поэтому условием познания является наличие нематериального начала в объекте, неких духовных образов, форм («*species*»). В ходе познания происходит «перенесение» этих форм из объекта в субъект.

Начальный этап познания — ощущения, чувственное познание, постижение единичного. За чувственным познанием следует абстрактно-логическая деятельность. Логическое познание осуществляется в понятиях, которые фиксируют «абстрактную сущность» материальных вещей, извлекаемую из чувственных данных. В логическом познании создается возможность достижения «онтологической» истины. В этой связи Маритен отмечает, что в гносеологическом плане человек идет от конкретных вещей к чистому бытию как их основе, тогда как в онтологическом плане конкретные вещи следуют за этим бытием. Если в онтологии Бог есть начало, то в гносеологии Он является «результатом».

Вторая способность человеческой души — воля. Человеку дана свобода воли. Свобода воли является необходимым условием нравственной свободы, выбора поведения. При этом свобода должна быть ограничена долгом — стремлением к трансцендентному. Согласно «Догматической конституции» I Ватиканского собора, Бог предназначил человека к сверхъестественной цели, даровав ему свободу воли для выбора между посюсторонним и потусторонним благом. Надо жить «с глазами, устремленными в небеса» (Дондейн). Существование, оторванное от Бога, абсурдно.

Человек одновременно выступает как индивид и личность. Как индивид он принадлежит к определенному классу материальных объектов; как личность — отличается от всего другого, наделен бессмертной душой и свободной волей, сопричастен трансцендентному. Личность независима по отношению к миру, никто не может без позволения войти в ее внутренний мир. Даже Бог считается с автономией человеческого волеизъявления, уважая свободный выбор.

В неотомизме личность не пассивна; Бог, создавая людей, не придает им окончательного вида, Он создает лишь «проект». В этом проекте заложен импульс активной, свободной деятель-

ности, самоусовершенствования, Реализуя свои возможности, человек завершает дело божественного творения, создает и развивает себя сам, становится личностью.

Сама по себе свобода воли — величайшее благо, источник нравственности. Но это благо содержит в себе возможность злоупотребления им. Зло исходит из человеческой природы. Бог даровал человеку свободу воли, за это надо Его благодарить. Но свобода может открыть разуму ложный путь. Мы сами виноваты, если не умеем должным образом пользоваться дарованным нам благом. В неотомизме делается упор на свободу воли каждого отдельного человека как источник существующего зла.

А какими должны быть отношения между людьми? Неотомисты призывают к установлению единства с другими на основе единства чувств, разума и любви. Согласно неотомизму, существуют три типа отношений личности и общества: индивидуализм, коллективизм и солидаризм. Отвергая индивидуализм и коллективизм как крайности, неотомизм пропагандирует так называемый солидаризм, объединяющий людей христианским принципом любви к ближнему. Отсюда вытекает призыв к социальному миру.

Работа христианина должна воспитывать массы в духе стремления к истине, справедливости, добра, любви. «Задача христианина в мире состоит в оспаривании у дьявола его владения, в отвоевывании его у него» (Маритен). Нужно наполнить политические и экономические явления этическим содержанием.

В учении Фомы Аквинского не было раздела, посвященного философии культуры. К началу XX в. томисты пришли к выводу, что «вечная философия» должна быть модернизирована в «культуроцентрическом» духе. При этом нужно показать непреходящее значение христианских ценностей в развитии культуры. Патриархи неотомизма Э. Жильсон и Ж. Маритен говорили, что возрождение «вечных» религиозно-нравственных ценностей должно дать надежное основание для стабилизации современной культуры, гармонизации ее сфер.

Технические средства и достижения материальной культуры, базирующиеся на науке, имеют двойственный характер: они и объединяют, и разъединяют мир. Подлинная цивилизация не может опираться на «материальный принцип», который является дезориентирующим началом. Только на основе «духовных факторов» можно осуществить единство мировой цивилизации, решить проблему человека.

Главная тема работ А. Барса, Ж. Лардьера, Ж.-Э. Никола, П. Туане и др. — судьба культуры и человека. Главной причиной кризиса цивилизации, считают они, является пренебрежение религией. Отсутствие веры приводит индивида к «этике отчаяния», к иррационализму. Утрачивая Бога, индивид вводит в заблуждение свою душу, не находит действительных путей к счастью и спасению. Маритен говорит, что в современном мире господствует «псевдоинтеллигентность», поскольку на первом месте стоит материальный фактор.

Неотомисты убеждены в вине человека перед Всевышним. Отсюда следуют определенные социальные выводы. Неотомисты квалифицируют как вину перед Богом революционные действия, радикальные искания и в противоположность им культивируют сдержанность и смирение, послушание и покорность. Маритен решительно выступает против принципа равенства; оно возможно только «по ту сторону земного бытия». Перенесение равенства в земной мир было бы кощунственным нарушением той иерархии, которая установлена самим Богом.

Неотомисты говорят о «граде земном» и «граде небесном». Ж.-Э. Никола пишет, что «с завершением времени всеобщая история исчезает перед историей спасения, которая... продолжит свою жизнь за пределами времени и вечности». Маритен пишет: «Не понимать, что история находится в движении к царству Божию, и не желать, чтобы это царство пришло, для нас означает одновременно предавать человека и Бога. Но предположение о том, что царство Божие наступит в истории, которая непреодолимо смешивает добро и зло, лишено всякого смысла. Подготовленное историческим развитием и последовательным брожением и истощением человеческого существа, завершающего себя в истории, оно придет в конце истории, я хочу сказать, во время воскресения, которым оно завершится». В свете глобальной эсхатологической перспективы «земная» культура; процесс материальной жизни и т. п. представляются как нечто «суетное».

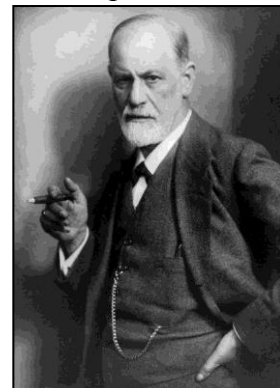
Неотомисты критически оценивают современные философские школы. Они видят их общую ошибку в прямом или косвенном отрицании «вековых истин» религии.

Важное значение для католической церкви и неотолизма имели решения II Ватиканского собора, который в 1962 г. созвал папа Иоанн XXIII, завершившего свою работу после 168 заседаний в 1965 г. Цель Собора заключалась в перестройке деятельности католической церкви применительно к новым историческим условиям. В решениях Собора говорилось: «Верующие не могут не быть в тесном союзе со временем и современниками, их образ мысли и чувствования пронизан временем, слепок которого — культура». Христиане должны уметь гармонизировать данные новых наук, теорий и открытий с христианской моралью и мыслью.

Однако, хотя церковь и религиозная философия стараются учесть реалии современного мира, в целом неотолизм представляет собой консервативное направление в философии.

Фрейдизм

Зигмунд Фрейд (1856-1939) как ученый начинал с работ в области физиологии и анатомии головного мозга. Приобрел известность благодаря работам о детском церебральном параличе и афазии. Затем он вместе с И. Брейером разрабатывает метод терапии неврозов («катарсический метод»). Далее Фрейд выдвигает гипотезу об исключительной роли сексуальности в этиологии неврозов, использует гипноз, заменяет его методом свободных ассоциаций толкований сновидений, разрабатывает учение о бессознательном. В 1902 г. в доме Фрейда собирался небольшой кружок единомышленников, затем образовалось Венское психоаналитическое общество. Психоаналитическое движение распространяется в ряде стран. Первая половина XX в. характеризовалась всеобщим увлечением психоанализом. В 60-70-е гг. престиж его несколько падает. Но до настоящего времени идеи Фрейда продолжают быть популярными во всем мире.



Фрейд развил не только оригинальную психологическую, но и философскую концепцию (хотя сам он неоднократно говорил, что его учение не философское, а научное). Взгляды Фрейда относятся не только к психологии, их ареал значительно шире — это представления о структуре человеческой психики, движущих мотивах деятельности людей, нравственных основаниях личности, культурных и социальных факторах бытия человека. Все это дает основание считать Фрейда автором своеобразного философского учения, которое иногда называют метапсихологической философией.

Фрейд в принципе исходит из реальности внешнего мира. «Загадки мира только медленно раскрываются перед нашим исследованием, наука в настоящее время еще не может ответить на множество вопросов. Но для нас научная работа является единственным путем, который может привести к пониманию реальности внешнего мира» («Будущность одной иллюзии»). Фрейд скептически относится к метафизике, к любым философским построениям, не опирающимся на науку.

В отличие от тех философов, которые ставят своей задачей изучение внешнего мира, Фрейд смещает акцент исследования на «малый» мир, на человека.

Принимая положение, что жизненное поведение личности объясняется взаимодействием организации и «судьбы», «внутренних и внешних сил», Фрейд считает необходимым осмыслить прежде всего внутренний мир человека, выявить те движущие силы, которые изнутри задают человеческое развитие. Этими движущими силами являются влечения человека.

Структура психики. Фрейд считает, что «влечения, а не внешние раздражения являются настоящим двигателем прогресса», что «раздражение влечения исходит не из внешнего мира, а изнутри организма». Существует бессознательная область человеческой психики, в которой происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и осмысленная, но реально значимая и отличающаяся от сферы сознания. И Фрейд стремится раскрыть характеристики бессознательного, выявить его процессы. Восприятие бессознательного требует особых процедур и навыков, особого умения истолковывать воспринимаемые явления.

При разработке психоанализа Фрейд основывался на двух идеях.

1. Все наиболее существенные психические процессы являются бессознательными. Нужно отметить, что идеи о бессознательном высказывались до Фрейда рядом философов, психологов, физиологов. Поэтому было бы неверно считать его первооткрывателем бессознательного. Но его заслуга — в оценке роли бессознательного в психике человека.

2. Первостепенную роль в жизнедеятельности человека играют сексуальные влечения. С психоаналитической трактовкой роли сексуальных влечений в жизни человека тесно связан постулат об извечно присутствующем ему «эдиповом комплексе», согласно которому мальчик постоянно испытывает влечение к матери и видит в отце своего соперника. (Для девочек характерен «комплекс Электры», согласно которому девочка испытывает влечение к отцу и в матери видит соперницу.)

Фрейд выдвинул оригинальную идею о структуре человеческой психики. «По нашему мнению, в душевном аппарате человека имеется две мыслеобразующие инстанции, из которых вторая обладает тем преимуществом, что ее продукты находят доступ в сферу сознания открытым; деятельность же первой инстанции бессознательна и достигает сознания только через посредство второй. На границе обеих инстанций, на месте перехода от первой ко второй, находится цензура, которая пропускает лишь угодное ей, а остальное задерживает».

Фрейд считает, что всякий душевный процесс существует сначала в бессознательном и только потом может оказаться в сфере сознания. Переход в сознание вовсе не обязателен. Он сравнивает сферу бессознательного с большой передней, в которой находятся все душевные движения, а сознание — с примыкающим к ней салоном. На пороге между передней и салоном стоит «страж» («цензура»), «который тщательно разглядывает каждое душевное движение в отдельности» и решает вопрос о том, пропускать ли его из одной комнаты в другую или нет. Но даже это еще не означает, что оно тем самым становится сознательным. Душевное движение становится сознательным только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона. Таким образом, передняя комната — обитель бессознательного, салон — вместилище предсознательного и лишь в конце салона находится сознание. Таково одно из пространственных («топических») представлений Фрейда о бессознательном и сознании.

Сексуальные влечения принимают участие в творчестве высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, внося в нашу жизнь такие вклады, которые следует достойным образом оценить.

3. Фрейд

Позднее, в 20-е гг., Фрейд дает следующее описание структуры человеческой психики. Эта структура трехчленна, в нее входят:

- ◆ бессознательное Оно, унаследованный человеком глубинный слой, в котором находятся скрытые душевные движения, безотчетные влечения человека;
- ◆ сознательное Я, посредник между Оно и внешним миром;
- ◆ Сверх-Я, некая инстанция, включающая императивы долженствования, запреты морального, социокультурного и семейного происхождения.

Оно руководствуется принципом удовлетворения, Я — принципом реальности, Сверх-Я — принципом долженствования.

Для понимания отношений этих компонентов Фрейд прибегает к образным сравнениям. Оно и Я — это лошадь и всадник. Я пытается подчинить себе Оно, подобно тому как всадник предпринимает усилия по обузданию лошади. Если всадник идет на поводу у неукротенной лошади, то Я фактически подчиняется воле Оно, лишь по видимости будучи его руководителем. В общем, говорит Фрейд, «Я олицетворяет то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность Оно, содержащему страсти».

Сверх-Я — двойственно по своей сути; одно его лицо — долженствование, другое — запреты. Сверх-Я может властвовать над Я, выступая в роли совести или бессознательного чувства вины. В итоге «Я является несчастным существом, которое служит трем господам и вследствие этого подвержено тройкой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны вожделий Оно и со стороны строгости Сверх-Я» («Я и Оно»). Я зависит и от бессознательных влечений человека, и от требований культуры с ее нравственными предписаниями и социальными запретами.

Фрейд стремится развенчать представления о человеке как внутренне непротиворечивом существе. Он говорит, что в ходе развития научной мысли были нанесены два удара по человеческой самовлюбленности: «космологический», нанесенный Коперником, сокрушивший превратные представления о Земле как центре мира, и «биологический», нанесенный Дарвином, доказавшим, что человек является лишь ступенькой в эволюции животного мира.

Но наиболее ощутимым должен стать удар «психологический». «Третье, и самое чувствительное огорчение, — пишет Фрейд, — причинит человеческому бреду величия психологическое исследование, желающее доказать Я, что оно не является господином даже в собственном доме и вынуждено довольствоваться лишь недостаточными сведениями о том, что бессознательно происходит в его душевной жизни».

Фрейдовские размышления о «несчастном Я» многими были восприняты и истолкованы в плане подрыва веры в сознание, в разум человека, в открытии простора для иррациональных, в том числе сексуальных, влечений, в этике вседозволенности. Но это не соответствует взглядам Фрейда, который ставит перед собой задачу исследования внутренних коллизий в глубинах человеческой психики, выявления в ней защитных механизмов по отношению к внешнему миру. Конфликты должны быть разрешены. «Там, где было Оно, должно стать Я».

Фрейд считал, что в нашей психике сформировались следующие механизмы для снятия конфликта между сознательным и бессознательным:

◆ **вытеснение** — неосознанное подавление, исключение из сознания импульсов, возбуждающих напряжение и тревогу;

◆ **образование противоположной реакции** — изменение неприемлемой для сознания реакции на противоположную. Внешнее проявление такой реакции — чрезмерная подчеркнутость (например, если человек слишком сильно против чего-то протестует, это означает, что в подсознании человек с этим согласен);

◆ **проекция** — бессознательная попытка избавиться от навязчивой тенденции, приписав ее другому лицу;

◆ **вымещение** — бессознательная переориентация импульса или чувства на другой, более доступный объект;

◆ **рационализация** — самообман, бессознательная попытка рационально обосновать абсурдный импульс или идею;

◆ **сублимация** — превращение социально неприемлемого сексуального импульса в социально приемлемый, переадресовка энергии из одного канала в другой.

«Принцип удовольствия» и «принцип реальности». В основе деятельности человека, по Фрейду, лежат «принцип удовольствия» и «принцип реальности». «В психоаналитической теории мы без колебания принимаем положение, что течение психических процессов автоматически регулируется принципом удовольствия... возбуждаясь каждый раз связанным с неудовольствием напряжением и принимая затем направление, совпадающее в конечном счете с уменьшением этого напряжения, другими словами, с устранением неудовольствия... или получением удовольствия». Фрейд высказывает предположение, что «психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения на возможно более низком или по меньшей мере на постоянном уровне». «Принцип удовольствия» — это бессознательные влечения, которые автоматически направляются на получение максимального удовольствия.

«Принцип реальности» — это защитные механизмы по отношению к внешней реальности; он задает такие пути достижения целей, которые страховали бы человека от различных потрясений и перегрузок, связанных с невозможностью сиюминутного удовлетворения влечений. «Принцип реальности» заставляет человека считаться с внешней необходимостью. Но бессознательные влечения оказывают сопротивление реальному миру, противятся налагаемым извне ограничениям. Тем самым создается почва для возникновения внутриспсихических конфликтов. Правда, «страж», «цензура», пропускает в сознание лишь некоторые представления о желаниях и вытесняет в бессознательное все социально неприемлемые порывы. Но вытесненные в бессознательное желания могут в любой момент вырваться наружу, став причиной человеческой драмы, невротических заболеваний. А уход от неудовлетворяющей действительности может принять форму «бегства в болезнь».

Фрейд считает, что лучший выход из положения — мобилизация человеком всех своих сил с целью сознательного, а не бессознательного разрушения возникающих в жизни конфликтов. Для этого нужно осознать свои бессознательные влечения. Психоанализ как раз должен оказать помощь в переводе бессознательного в сознание.

Для бессознательных процессов «критерий реальности не имеет никакого значения». Фантазии, грезы, иллюзии — все это значимая для человека реальность. Если в сфере сознания действует «принцип реальности», то в мире грез, сновидений, фантазии — «принцип удовольствия». Но если человек в своих фантазиях, грезах, сновидениях обретает свободу действий, значит ли это, что в бессознательном царит произвол и случайность? Нет, — говорит Фрейд, — все психические явления детерминированы. «Непреднамеренные на вид отправления оказываются, будучи подвергнуты психоаналитическому исследованию, вполне мотивированными и детерминированными, скрытыми от сознания мотивами». «То, что в психической жизни мы считаем произволом, подчиняется законам, о которых, правда, в настоящее время мы имеем лишь смутное представление». «Кажущаяся неправильность функционирования разрешается в виде своеобразной интерференции двух или более чисел правильных актов». Внутренняя детерминация бессознательных процессов — важный аспект исследовательской деятельности Фрейда.

Каковы пути и возможности познания бессознательного? Фрейд считает, что бессознательное может быть познано посредством превращения его в сознательное. Для этого предлагается следующая последовательность: перевод «вытесненного» бессознательного в предсознательное (для чего есть специальные психоаналитические приемы), а затем анализ выражений предсознательного в языковой форме.

Пояснение смысла бессознательных мотивов, влечений и побуждений осуществляется разными способами. В этом отношении очень важен анализ слов. Любое слово, по Фрейду, в конечном счете есть «остаток воспоминаний услышанного». Познание бессознательного может идти на основе припоминания, восстановления в памяти ранее существовавшего знания. Это знание может проявиться в случайных оговорках, забывании каких-то слов, ошибочных действиях. Бессознательное также проявляется в снах, в невротических явлениях (навязчивых идеях, мании и т. п.), которые сказываются на поведении, но при этом (в отличие от психозов) не разрушается личность в целом. В психоанализе полагается, что за внешней абсурдностью скрывается глубинное знание. В общем получается, что есть противоречия между тем, что человек на уровне сознания знает о себе, и действительным, бессознательным значением его мыслей и позывов. Фрейд предпринимает попытку составить своего рода словарь для перевода с языка бессознательного на язык обыденного сознания (например, образы сновидений переводятся на обычный язык, причем у Фрейда образы сновидений, как правило, связываются с сексуальным подтекстом).

Фрейд считает, что корни бессознательного, истоки бессознательных желаний уходят в прошлое, в детство отдельного человека и человечества в целом.

Эрос и Танатос. В 20-е гг., учитывая опыт лечения участников Первой мировой войны, Фрейд вводит в свою систему понятие «инстинкта смерти», разрушения (Танатос). Фрейд приходит к выводу, что у человека есть скрытое, «дурное» начало. В бессознательном «содержится все зло человеческой души»; «склонность к агрессии является самой существенной инстинктивной диспозицией в человеке»; существует «природный агрессивный инстинкт человека, враждебность каждого против всех и всех против каждого».

С другой стороны, моральные требования общества направлены на сдерживание агрессивных склонностей людей, человек согласовывает свое поведение с требованиями морали. Однако «бесконечное множество культурных людей, которые отшатнулись бы от факта убийства или инцеста, не отказываются от удовлетворения своей жадности, агрессивности, своих сексуальных желаний, не упуская случая, чтобы повредить другим путем лжи, обмана, клеветы, если только это пройдет для них безнаказанно, и так, вероятно, было всегда, в течение бесчисленных веков» («Будущее одной иллюзии»). «Свободное от всяких этических уз Я легко идет навстречу любому капризу полового влечения, — даже такому, которое давно отвергнуто нашим эстетическим воспитанием или противоречит нравственным требованиям» («Лекции по введению в психоанализ»).

Фрейд признает и «добрые» начала в человеке, но особое внимание обращает именно на «дурные». «Мы подчеркиваем все злое в человеке только потому, что другие это отрицают, благодаря чему душевная жизнь человека, хотя и не становится лучше, но зато делается понятной. Если же мы откажемся от односторонней этической оценки, то, несомненно, сможем определить форму взаимоотношений доброго и злого начала в человеческой природе».

То низменное и животное, что обнаруживается в сновидениях, является компенсацией неудовлетворенных желаний индивида в реальной жизни, где ему приходится считаться с моральными требованиями общества. Человек в своих сновидениях, грезах и мечтаниях мысленно отдается власти бессознательных влечений, своему «дурному» началу, в то время как в реальности он стремится вести себя пристойно, так как неприкрытое проявление природной агрессивности или сексуальности вызывает социальное порицание.

Фрейд идет дальше: врожденные инстинкты (либидозный и агрессивный) являются основой не только индивидуального, но и исторического развития общества. Само общество, по Фрейду, возникло лишь в силу необходимости ограничения и подавления разрушительных по своей природе инстинктов человека, поскольку человек не может справиться с ними в одиночку. Но это, в свою очередь, привело к противоречию между человеком и обществом, ибо человек стремится к полной свободе и удовлетворению своих желаний, а общество его ограничивает.

Развитие культуры рассматривается Фрейдом с точки зрения непрекращающейся борьбы между Эросом и Танатосом, обуздания агрессивных наклонностей человека. Фрейд подчеркивает, что для здорового развития культуры недостаточно материальных благ; важное значение имеют психические факторы.

По Фрейду, каждый человек является противником культуры, так как культура основана на отказе людей от бессознательных влечений и на принуждении к труду.

Фрейд не ограничивается констатацией конфликта человека с культурой. Нужно найти путь к «счастливому будущему». Для этого необходимо видоизменить влечения — ослабить негативные и усилить позитивные (например, уничтожить определенные формы детской эротики и развить чистоплотность, стремление к порядку и т. п.). Наивысшее достижение, до которого может возвыситься человек в видоизменении влечений, — выработка способности «всеобъемлющей любви к человечеству и миру».

Наконец Фрейд в качестве пути к «счастливому будущему» предлагает интеллектуализацию психики: возрастание роли Я, самосознания в регуляции влечений; определенную перестройку конструкции человека. В итоге перестройка общества должна идти через психические способы преодоления конфликта между человеком и обществом, а не через социальные преобразования.

Продолжатели Фрейда, так называемые неофрейдисты, видоизменяют некоторые концепции Фрейда, смягчают биологизаторские мотивы.

Карл Густав Юнг (1875-1961) считает, что психика человека включает три уровня: сознание, личное бессознательное и **коллективное бессознательное**. Последнее образуется из следов памяти, оставленных всем прошлым опытом человечества; оно состоит из разных уровней и определяется национальным, расовым и общечеловеческим наследием. Коллективное бессознательное оказывает влияние на человека и предопределяет его поведение с момента рождения. Коллективное бессознательное проявляется у отдельных людей в виде архетипов.

Индивидуальное бессознательное, говорит Юнг, состоит из переживаний, которые когда-то были сознательными, но утратили свой сознательный характер из-за забывания или подавления. Коллективное бессознательное — это общечеловеческий опыт (скрытые следы памяти человеческого прошлого, а также дочеловеческого животного состояния). Коллективное бессознательное проявляется в мифологии, религии, у современных людей выходит на поверхность в сновидениях.

Архетипы. Коллективное бессознательное состоит из архетипов. «Под архетипами я понимаю коллективные по своей природе формы и образцы, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и в то же время являющиеся автономными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения. Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиций и миграций, но также с помощью **наследственности**. Эта гипотеза необходима, так как даже самые сложные архетипические образцы могут спонтанно возродиться без какой-либо традиции. Прообраз или архетип является сформулированным итогом огромного технического опыта бесчисленного ряда предков — это, так сказать, психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа». К архетипам относятся, например, некие образы матери и отца, которые наполняются чувствами и наглядным содержанием собственных матери или отца.

Юнг говорит, что в мифологии, преданиях, традициях, касающихся рождения, смерти, сексуальных отношений и т. п., обнаруживаются архетипы. В общем архетипы — это образы добра или зла (в виде «мессии-спасителя» или «дьявола-искусителя»), воспроизводимые в общественном сознании.

Ученик Фрейда **Альфред Адлер (1870-1937)** утверждал, что основное в человеке — не его природные инстинкты, а общественное чувство — «чувство общности». Оно врожденно, но должно быть сознательно развито. Вместо принципа удовольствия, по мнению Адлера, в роли направляющего и направляющего начала выступает «воля к власти».

Динамика развития личности — между «комплексом неполноценности», идущим из опыта неудачных жизненных проблем, и желанием во что бы то ни стало добиться личных успехов, свидетельствующих о силе. В детстве любой человек переживает чувство неполноценности по отношению к родителям, братьям и сестрам, окружающим. Это порождает у ребенка тревогу, жажду деятельности, стремление к физическому и психическому совершенствованию. Стремление к превосходству становится компенсацией чувства неполноценности. Это стремление является творческой силой, способной привести личность к высшим достижениям.

Чувство неполноценности может быть очень сильным, часто оно является результатом невнимания родителей к ребенку, слишком большой опеки со стороны старших, болезни какого-то органа и др. Тогда компенсация может выражаться в негативных формах — резко возрастает стремление к власти, личность становится склонной к конфликтам, непомерно тщеславной; возможен уход в болезнь.

Развивая так называемую теорию «компенсации», Адлер говорил, что люди, страдающие какими-то недостатками, стремятся компенсировать их гипертрофированной активностью, настойчивостью, целеустремленностью; они нередко беспринципны, неразборчивы в выборе средств для достижения власти, успехов в карьере.

Адлер говорил, что для объяснения поведения людей необходимо знать конечную цель устремлений человека, «бессознательный жизненный план». Когда индивид из-за несовершенства человеческой природы, телесных органов испытывает чувство неполноценности или малоценности, то у него усиливается творческий потенциал («сверхкомпенсация»). На этой основе вырастают крупные личности. Например, Наполеон компенсировал свой низкий рост успехами в политической карьере.

Карен Хорни (1885-1952) основным побудительным мотивом человеческой деятельности считала **стремление к безопасности**, постоянно рождающееся из состояния боязни и страха. Чувство тревоги и беспокойства вызывается враждебной атмосферой, подавлением со стороны власти и т. д.

Крупной фигурой в неопрейдизме был **Эрих Фромм (1904-1980)**. (Его обычно относят к франкфуртской школе.). Фромм ведет конструктивную критику некоторых моментов концепции Фрейда, особенно ее биологизаторских мотивов. Фромм также выступает против метафизических спекуляций при характеристике человеческого существования. Нужно исходить из реальных условий существования «реального живого человека», раскрывать сущность человека через существование человеческого рода.

Сопоставляя человеческий род с животными, Фромм указывает на наличие у обоих общего вида агрессии: это «филогенетически заложенный импульс к атаке (или к бегству) в ситуации, когда возникает угроза жизни». Это «оборонительная», «доброкачественная» агрессия. Но человеку свойственна и «злокачественная» агрессия.

Фромм говорит, что человек рождается тогда, когда он разрывает первобытные связи с природой. Но он становится одиноким. Чувство изоляции заставляет его выбрать один из двух путей: 1) подчиниться власти (человека, государства, института, божества) — это мазохизм, или 2) попытаться подчинить других — это садизм. И то и другое — патологические формы человеческого поведения. Фромм говорит, что человек — единственный представитель приматов, который



«мучит и убивает своих соплеменников и еще находит в этом удовлетворение». Что же лежит в основе «злокачественной» агрессии?

Есть две позиции в объяснении поведения человека: одни апеллируют к врожденным инстинктам, другие — к воздействию среды. «Согласно представлениям инстинктивистов, человек живет прошлым своего рода, бихевиористы же полагают, что человек живет сегодняшним днем своего общества. Первый — это машина, в которую заложены только унаследованные модели прошлого, последний — машина, способная воспроизводить только социальные модели современности». Фромм считает, что оба эти подхода не учитывают личность самого действующего человека с ее особой структурой и специфическими законами. Для объективного подхода к деятельности человека Фромм предлагает «эволюционный социобиологический принцип историзма».

Возвращаясь к вопросу об агрессивности, Фромм говорит, что у животных она часто возникает в условиях ограничения площади обитания и увеличения числа животных на определенной площади. В определенной степени это утверждение можно отнести и к человеку. Но «не высокая плотность населения сама по себе является причиной человеческой агрессивности, а ущербность социальной структуры, утрата настоящих человеческих связей и жизненных интересов».

Специфические условия социальной среды мобилизуют у человека механизмы оборонительной агрессии. Так, человеку присущ врожденный импульс борьбы за свободу. Ограничение свободы вызывает оборонительную агрессию (она наиболее ярко выражена у детей).

В отличие от Фрейда, который считал, что в сфере бессознательного всегда существует дихотомия Эроса и Танатоса, Фромм полагает, что биологически нормальное явление — биофилия: любовь к жизни и живому, ориентация на добро и т. д. В отличие от биофилии, некрофилия — феномен психической патологии. Некрофилия — это влечение к мертвому, больному, разлагающемуся, «страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения, а также интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к этому страсть к насильственному разрыву естественных биологических связей».

Фромм полагает, что злокачественная агрессия может исчезнуть только с изменением социальных условий, устранением возможности господства одного класса над другим, одной группы над другой, когда исчезнет атмосфера черствости и духовной глухоты, наступит правовой порядок, изменится социальный статус семьи и сам человек достигнет удобного состояния равновесия: без чувства страха, с гуманистическими ценностными ориентациями.

Неопозитивизм

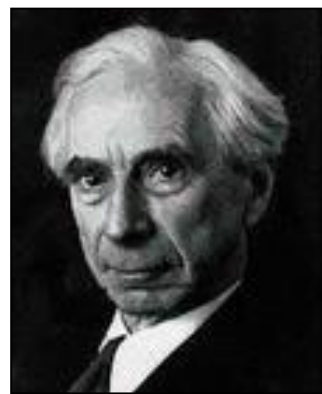
Неопозитивизм — одно из самых распространенных и влиятельных направлений в философии XX в. начиная с 20-х гг. По своей общей направленности он является продолжением идей позитивизма XIX в.

В рамки неопозитивизма входят несколько десятков разнообразных концепций. Среди них так называемый логический позитивизм, логический эмпиризм, аналитическая философия, лингвистическая философия, философия науки и др.

Но при множестве вариантов есть нечто общее, позволяющее объединить их в одно направление. В отличие от классического позитивизма О. Конта и Г. Спенсера, неопозитивизм видит задачу философии не в систематизации специально-научного знания, а в деятельности, направленной на анализ языковых форм сознания. Предметом философии должен быть язык, прежде всего — язык науки как способ выражения знания. На первый план выдвигается проблема значения и смысла. Неопозитивизм развивался как течение, направленное на анализ методологических проблем: роли знаково-символических средств научного познания, отношения эмпирического и теоретического уровней научного исследования и т. д.

Первым, главным вариантом неопозитивизма является так называемый **логистический позитивизм**. У его истоков стояли Мур, Рассел и Витгенштейн.

Джордж Эдуард Мур (1873-1958) — британский философ. Преподавал философию в Кембридже (1911-1939) и в университетах США (1940-1944), был главным редактором журнала «*Mind*» (1921-1947). Мур способствовал возникновению идеи о том, что дело философии — не какие-либо открытия, а прояснение знаний. «Обращение к фактам бесполезно». Фило-



софия должна заниматься значением, ее проблема — мысли или язык.

Бертран Рассел (1872-1970) — английский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Он в значительной мере способствовал становлению и развитию неопозитивизма. Объявив, что «подлинно философские» проблемы «все сводятся к проблемам логики», в 10-е гг. он сосредоточил свои усилия на анализе логической структуры научного знания. На первый план выдвигалось не содержание сознания, а правила языка. Задача философии, по Расселу, заключается не в том, чтобы открывать факты или строить обобщения о фактах, а в том, чтобы подвергнуть логическому анализу высказывания науки; тем самым обеспечивая прояснение знания. Повседневный язык не годится для науки и философии, так как в нем много неясностей и двусмысленностей. Поэтому нужно обратиться к искусственному языку, который следует организовать на основе логики.

Рассел видит задачу философии в логическом анализе научного знания. Как следует построить и «прояснить» научное знание? Содержанием нашего знания, согласно Расселу, являются факты текущего опыта, свидетельства других лиц и принципы науки. Эта «масса» обычного знания должна быть подвергнута философскому, логическому анализу, чтобы выявить структуру науки, компонентами которой являются простые (атомарные) факты, зафиксированные в элементарных (атомарных) предложениях (например, некоторое «элементарное предложение» утверждает, что определенный предмет имеет определенное свойство или что определенный предмет находится в определенном отношении к другому предмету). К таким элементарным предложениям сводятся все другие предложения. Элементарные предложения фиксируют чувственные данные; именно чувственные данные становятся логическими «атомами» для построения картины мира. Элементарные предложения взаимонезависимы. Математика и логика, используемые в организации научного знания, трактуются как априорные науки, не зависящие от структуры мира. 20-е гг. Рассел предложил концепцию «нейтрального монизма». Предлагая изъять из научного обращения категории сознания, субъекта, материи, субстанции как «метафизический хлам», Рассел говорит, что первоосновой всего существующего является некий «нейтральный материал», «нейтральные элементы» мира, в которых уничтожается грань между материальным и духовным, физическим и психическим. Части «нейтрального материала» могут быть организованы различными способами, различными отношениями, тогда в одном случае мы получим материальное, изучаемое физикой, в другом — идеальное, изучаемое психологией. Этот подход иллюстрируется с помощью следующего примера: почтовый справочник классифицирует абонентов и по алфавитному, и по территориальному признаку. Аналогичным образом нейтральное, чувственно данное может становиться то частью ума, то частью физического мира. Нет принципиальной разницы между материальным и духовным: физическое и психическое есть лишь разные аспекты поведения индивидуума.

Людвиг Витгенштейн (1884-1951) начинал как инженер в области авиационной техники, затем занимался математикой и философией математики, был учителем, в 1939 г. сменил Мура в Кембридже на посту профессора философии, в 1947 г. вышел в отставку.

Как и Рассел, Витгенштейн считал, что философия — не наука, не совокупность теоретических положений, а деятельность, состоящая в логическом анализе языка науки. «Целокупность истинных представлений — наука в ее полноте (или целокупность наук). Философия не является одной из наук... Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия — не учение, а деятельность». Результат этой деятельности «не некоторое количество "философских предложений", но прояснение предложений».

Философия должна прояснять мысли, «которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми».

У Витгенштейна логическая структура языка отождествляется с логической структурой мира. Но что собой представляет мир? «Мир есть все то, что имеет место». «Мир есть совокупность фактов, а не вещей». Однако понятие факта не определяется.

Логический позитивизм. Идеи Рассела и Витгенштейна были продолжены Венским Кружком, который стал идейным и организационным центром логического позитивизма. Этот кружок был организован в 1922 г. руководителем кафедры индуктивных наук Венского университета Морицем Шликом (1882-1936). В кружок входили О. Нейрат (1882-1945), Г. Ган, Ф. Вайсман, В. Крафт, К. Гедель (1906-1978), Ф. Кауфман, Г. Фейгл и др. С ними сотрудничали Х. Рейхенбах

(1881-1953), Ф. Франк (1884-1966), А. Айер (1910-1989), Э. Нагель (1901-1985), П. Бриджмен (1882-1961) и др. В 1926 г. в Венский кружок был приглашен австрийский логик и философ Рудольф Карнап (1891-1970), который стал лидером направления; в его работах идеи кружка получили наиболее полное выражение.

В 1929 г. члены кружка создали совместный труд «Научное мировоззрение. Венский кружок». Кружок организовывал конгрессы: в 1929 г. (Прага), в 1930 г. (Кенигсберг), в 1934 г. (Прага), в 1935 г. (Париж), в 1936 г. (Копенгаген), в 1937 г. (Париж), в 1938 г. (Кембридж). С 1938 г. издавался журнал «*Erkenntnis*». После аншлюса (присоединения Австрии к Германии, 1938 г.) кружок распался и Карнап уехал в США.

Концепцию Венского кружка разделяла Львовско-Варшавская школа, представленная такими именами, как К. Твардовский, Я. Лукасевич (1878-1956), С. Лесьневский (1886-1939), Т. Котарбинский (1886-1981), К. Айдукевич (1890-1963), А. Тарский (1902-1984) и др. Акцентируя внимание на логическом анализе науки в философии, эта школа резко отрицательно относилась к становящемуся модным иррационализму.

Для философской позиции логического позитивизма характерно отрицание научной осмысленности понятия объективной реальности и вопроса об отношении сознания к ней. Вопрос о внешнем источнике чувственных данных лишен смысла. А что касается микро- и мегаобъектов, которые чувственно не даны, то это — продукты формальных преобразований протокольных предложений, фиксирующих «атомарные факты». Логика и математика понимаются как совокупности дедуктивных построений, опирающихся на конвенции (соглашения). Эта позиция лежит в основе различных концепций в общем русле логического позитивизма.

Р. Карнап заострил вопрос о «невозможности» философии в ее «традиционном» значении. В известной работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка науки» (1932) он утверждает, что предложения (суждения), из которых состоят философские учения, не являются подлинными суждениями. Дело в том, что настоящие суждения являются либо истинными, либо ложными, а философские суждения — «псевдопредложения», они лишены научного смысла. Именно научного смысла, поскольку они все же имеют определенный смысл, так как они противоположны полному абсурду. Так, высказывание: «Первоначально есть абсолютный дух» осмысленно по отношению к набору звуков «блям-блям, бур-бур», но в то же время лишено научного смысла.

Почему же философские предложения — псевдопредложения? Карнап указывает на три причины: 1) либо дело в том, что они составлены из «псевдопонятий»; 2) либо входящие в них понятия соединены в предложения по правилам, не совместимым с грамматикой и логикой; 3) либо эти предложения получены из других предложений с нарушением принципов логического вывода.

Примеры псевдопонятий: «дух», «вещь в себе», «мировой принцип» и т. п. Это «метафизические слова без значения», которым не соответствует в действительности ничто реальное. Предложение, в состав которого входит псевдопонятие, не будет ни истинным, ни ложным, подобно тому как утверждение: «Сапоги в современных условиях шьют на машинах» не истинно и не ложно, а лишено научного смысла.

Псевдопредложения возникают также вследствие того, что термины, сами по себе не вызывающие каких-либо возражений, соединяются посредством связей, противоестественных с логическо-грамматической точки зрения. Например, тезис Гегеля: «Ничто переходит в нечто» лишен научного смысла, так как образован с нарушением правила, запрещающего приписывать «ничто» какие-либо предикаты.

Но одна грамматика сама по себе не дает гарантии осмысленности предложений. Да, грамматика не допускает некоторых сочетаний слов. Например: «Цезарь есть и». Предикатом не может быть союз («и»), а обязательно существительное или прилагательное. Но, с другой стороны, грамматика допускает такие сочетания слов, как, скажем, «Цезарь есть простое число», хотя это бессмыслица. В конечном счете, утверждает Карнап, философские предложения потому являются псевдопредложениями, что они не поддаются проверке путем сопоставления их с чувственной реальностью. Как, например, можно проверить содержание предложений об Абсолюте?

Однако философские предложения могут иметь рациональный смысл, если их понимать как высказывания об отношениях между словами. Так, вместо предложения: «Время одномерно, а

пространство трехмерно» нужно говорить: «Обозначение времени состоит из одной координаты, а пространства — из трех».

Завершая свою критику традиционной философии, Карнап пишет: «Метафизика более не может претендовать на научный характер. Та часть деятельности философа, которая может считаться научной, состоит в логическом анализе... Философия должна быть заменена логикой науки — иначе говоря, логическим анализом понятий и предложений науки, ибо логика науки есть не что иное, как логический синтаксис языка науки».

Карнап отмечает, что философия, несмотря на свою «бессмысленность», существует и развивается в течение длительного времени. Возникает вопрос: что же заставляет людей снова и снова возвращаться к философским исканиям? Карнап считает, что «традиционная» философия возникла из потребности дать выход «чувству жизни», гнездящемуся в сердце каждого человека и не поддающемуся выражению рациональным путем. Главная ошибка метафизика состоит в том, что он свое внутреннее чувство жизни выражает в форме утверждений о внешнем мире. А вот поэт и музыкант этого не делают — они выражают свои чувства в стихах или мелодиях. Метафизик же выражает свои чувства в псевдонаучных предложениях и требует, чтобы с ними соглашались. Наиболее адекватно «чувство жизни» выражается в искусстве. «Вероятно, музыка является наиболее чистым средством выражения чувства жизни, так как она в сильнейшей степени свободна от предметности». Философия — это своего рода суррогат искусства, она все же отвечает иррациональному «голосу» сердца.

Верификация, физикализм и конвенционализм. В ходе эволюции логического позитивизма на первый план выдвигались концепции верификации, физикализма и конвенционализма.

Верификация — это проверка предложений науки с точки зрения их осмысленности, значимости. В 1929 г. Венский кружок принял тезис о том, что значение предложения является методом его верификации. В результате верификации устанавливается осмысленность, истинность или ложность предложений. Дж. Айер выдвинул тезис о том, что непроверяемое предложение познавательно бессмысленно.

М. Шлик сформулировал программу выведения всего научного знания из «чувственно данного» и предложил принцип верификации (от лат. *verus* — истинный, *facio* — делаю). **Верификация — это процесс установления истинности научных утверждений.** Приведем описание этого принципа Шликом. «Допустим, что мы должны осуществить верификацию какого-либо реального утверждения U . Из U можно вывести новое суждение U_1 , обращаясь к помощи иного суждения LP , которое выбрано так, что U и LP вместе служат Ссылками силлогизма, выводом из которого и является именно U_1 . Суждение LP может быть, во-первых, снова реальным утверждением, либо, во-вторых, дефиницией, либо, в-третьих, чисто понятийным предложением; в отношении его примем, что его истинность абсолютно определена. Из U_1 можно, обращаясь, в свою очередь, к помощи суждения U'' вывести следующее суждение U_2 , причем, если речь идет о характере U'' , существуют те же самые возможности, что и в случае с LP . Из U_2 , а также нового U''' мы получим U_3 и т. д., пока не приходим к суждению U_n , которое формой более или менее такого вида: «В том-то и том-то месте, в то-то и то-то время, в тех-то и тех-то условиях можно наблюдать и пережить то-то и то-то». Идем на указанное место, реализуем указанные условия и описываем, т. е. обозначаем полученные при этом наблюдения или переживания некоторым суждением W (суждение наблюдения),

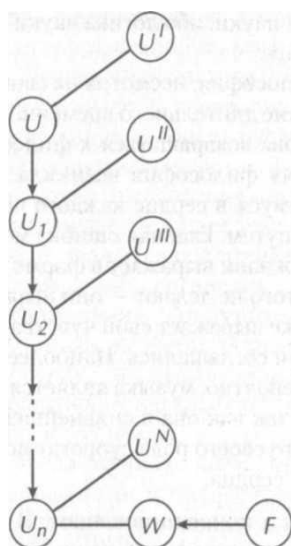


Схема верификации. Здесь F — экспериментальное наблюдаемое явление

причем наблюдаемое или переживаемое на основе актов повторного познания подводят под соответствующие понятия и обозначают употребляемыми для этого словами. Если U_n тождественно с U_n , то это означает верификацию U_n , а тем самым и первоначального U . Схематически процесс верификации можно представить так:

Согласно принципу верификации, если предложение науки не поддается сравнению с чувственным опытом субъекта, то его нужно элиминировать из научного знания, так как оно лишено научного смысла.

W — это некоторое «атомарное» (элементарное) предложение. Неопозитивисты в качестве «атомарных» рассматривали такие предложения, которые непосредственно выражают данные чувственного восприятия (например, «осадок исчез», «цвет зеленый», «амперметр показывает 2 Л»). Все остальные предложения, кроме определений, они представляли как функции этих предложений. Если же суждение не удается свести к «атомарным» («протокольным») предложениям, то оно зачисляется в «метафизические», не относящиеся к науке, уместные лишь для выражения эмоций.

Но существуют утверждения логики и математики, не сводимые к «чувственным данным». Шлик говорит, что они не выражают знания о мире, а представляют собой лишь схемы рассуждений.

Принцип верификации привлек к себе внимание тем, что он работал против спекулятивных построений в науке. В 1920-1930-е гг. распространилось убеждение, что все теоретические суждения полностью редуцированы (сводимы) к протокольным предложениям, т. е. к эмпирическому базису.

Однако принцип верификации в понимании Шлика породил ряд проблем. Прежде всего выясняется, что верификация неприменима к проверке суждений о фактах прошлого (и тем более будущего). Кроме того, если строго следовать принципу верификации, приходится считать непроверяемыми многие принимаемые современной наукой факты, ибо они не имеют непосредственного чувственного эквивалента. В плачевном состоянии оказалась бы прежде всего физика элементарных частиц. Также отмечалось, что трудно верифицировать общие положения (законы науки), поскольку невозможно проверить все единичные их следствия (факты).

Особый интерес вызвало толкование протокольных предложений. Вначале они трактовались как протоколы чувственных переживаний субъекта: «Это — теплое», «Вижу зеленое» и т. п. Такие предложения считались гносеологически первичными, абсолютно достоверными (в их истинности нельзя сомневаться). Но при таком понимании протокольных предложений возникает опасность субъективизма, опасность того, что у каждого человека может быть свой собственный протокольный язык и соответственно своя собственная наука, сводящаяся к его личному языку. Но это противоречит факту общезначимости науки. Выход ученые видели в том, чтобы найти «интерсубъективный» язык, общий для всех индивидов. В связи с этим была предложена концепция физикализма.

В 30-е гг. Р. Карнап, О. Нейрат, Г. Фейгл, Ф. Франк и другие высказали идею объединения всех наук на основе универсального языка (языка математической физики). Карнап утверждал, что язык физики — это универсальный язык науки. В соответствии с этой установкой в качестве протокольных предложений должны быть приняты предложения о наблюдаемых физических объектах. Выраженные исключительно в терминах физики, эти предложения независимы от личностных особенностей восприятия.

Карнап высоко оценивал возможности физикализма; он высказывал предположение, что даже психология может быть «низведена до статуса части физики».

В концепции так называемого операционализма утверждалось, что в теории могут быть использованы только те понятия, которые допускают «операциональное определение» (Бриджмен). Операциональное определение понимается как определение путем описания ряда физических операций. Так, например, чтобы дать операциональное определение понятию прямой линии, нужно изготовить куб, одно из ребер которого является «физической интерпретацией» геометрического понятия прямой линии. Таким образом, теоретический уровень научного познания сводится к эмпирическому (соответственно «теоретический язык» к «языку наблюдения»). В итоге получается,

что предметом исследования в физике являются «положения стрелок», «вспышки на экранах» и т. п. Когда же физик говорит об «атомах», «электронах» и т. п., то он просто использует удобные выражения для формулировок связей данных опыта.

Но зададимся вопросом: откуда берутся эти данные? Можно ответить, что мы получаем их из показаний приборов. Однако для того чтобы получить показания приборов, нужно создать эти приборы, нужно знать методы получения этих данных и т. п. Это означает, что опытные данные сами опосредованы теоретическим уровнем. Таким образом, концепция редукции теоретического знания к эмпирическому не соответствует фактическому положению дела.

В логическом позитивизме были сильно развиты мотивы конвенционализма. Причиной этого послужило утверждение, что принцип верификации не является очевидным, он сам подлежит верификации. А верификация верификации, в свою очередь, сама должна быть верифицирована и т. д. Логические позитивисты пытались спасти положение, заявив, что принцип верификации может быть принят «независимо» от решения вопроса о его обоснованности и что его можно считать условным соглашением (конвенцией). Таким образом, в структуру научного знания входят элементы конвенции. Но этим конвенциалистические мотивы не ограничились.

Как известно, для развитой и логически законченной теории идеалом считается ее построение на основе аксиоматического метода. С гносеологической точки зрения вопрос о природе такой теории в целом основывается на вопросе о природе ее базисных положений, аксиом (в частности, на вопросе об их происхождении). В истории философии на последний вопрос были даны два ответа: а) аксиомы взяты из опыта (Локк), б) они априорны (Кант). Логические позитивисты выдвинули новый тезис: аксиомы — условные соглашения (конвенции). При этом Шлик рекомендовал при выборе аксиом стремиться к тому, чтобы они помогали формулировке законов науки в как можно более простой форме. Но ведь об условных соглашениях (аксиомах) нельзя сказать, истинны они или ложны. Теория оказывается чисто формальной конструкцией, не имеющей отношения к опыту. Отсюда также следует, что истинность теории заключается в логической взаимосогласованности ее предложений.

Необходимо также учитывать, что в аксиоматической системе из аксиом на основании логических правил выводятся другие утверждения. А какова природа этих логических нормативов? Карнап (в 1934 г.) предложил «принцип терпимости», согласно которому для построения научной теории нужно выбрать любую непротиворечивую логическую систему. «В логике нет морали. Каждый свободен построить свою собственную форму языка по своему желанию. Все, что от него требуется, если он желает обсуждать ее, это ясно изложить свой метод и дать синтаксические правила вместо философских аргументов». Эту же идею поддерживал К. Поппер. А. Гемпель саму логику трактует как «игру» символами согласно установленным правилам. В развернутом виде концепция конвенционализма предполагает соглашения (конвенции) относительно набора терминов, совокупности правил приписывания смысла терминам, правил вывода, выбора фрагментов опыта, с которым и соотносятся предложения теории.

В ходе эволюции логического позитивизма выяснилось, что не существует «чистых» протокольных предложений, нет языка наблюдения, нейтрального по отношению к теоретическому знанию. В структуре научного знания нет эмпирического знания, свободного от (явной или скрытой) теоретической интерпретации. Карнап был вынужден признать, что теоретический язык не может быть сведен к языку наблюдения. Выяснилось также, что попытка элиминации «метафизики» из философского и научного познания не оправданна. Куайн, Коллингвуд, Койре и другие на основе анализов оригинальных текстов выдающихся естествоиспытателей пришли к выводу о значительной роли метафизических концепций в создании фундаментальных научных теорий. Было также продемонстрировано, что в структуре научных теорий имеются метафизические положения, которые невозможно проверить с помощью принципа верификации. Не увенчались успехом попытки в полной мере формализовать язык науки. Само понятие полностью формализованной теории оказалось слишком сильной идеализацией.

Хотя основная установка логического позитивизма была скомпрометирована, нужно все же отметить, что сама программа логического анализа языка науки, направленность на методологию науки имеет большое значение. В этой сфере логическими позитивистами были получены важные

результаты, касающиеся теории логического синтаксиса и логической семантики, вероятностной логики, анализа структуры теории, типов объяснения и т. д.

Лингвистический позитивизм. Второй основной формой неопозитивизма (в 50-60-е гг.) был так называемый лингвистический позитивизм. Если логические позитивисты занимались анализом языка науки, обращая особое внимание на формализованные языки, то лингвистические философы обратились к обыденному, естественному языку, делая упор на прагматический аспект языка.

Программа лингвистической философии была предложена **Людвигом Витгенштейном** (новая позиция Витгенштейна была изложена в работе «Философские исследования», а также в работах «Философские заметки», «Заметки об основаниях математики», «О достоверности»). Витгенштейн приходит к выводу о том, что невозможно найти действительно элементарные предложения. Простое всегда относительно. Невозможен и «идеальный» язык, где были бы однозначные слова; различные слова означают различные объекты, а предложения описывают факты или положение дел. Витгенштейн предлагает заняться анализом обычного разговорного языка. При этом Витгенштейн и его последователи — представители Оксфордской школы (Райл, Остин, Стросон и др.) — считали, что функционирование естественного языка нельзя описать с помощью какой-то единой теории.

Центральное понятие философской концепции Витгенштейна — языковая игра и ее правила, принятые данным обществом.

Слова естественного языка рассматриваются как инструменты для целей общения. Каждое словоупотребление имеет свои правила. Витгенштейн сравнивает использование языка с играми, которые проходят по определенным правилам. Существует много игр, и можно изобрести все новые и новые игры. Подобно этому естественные языки допускают возможность бесконечно большого множества языковых игр. Эти языковые игры (употребление языка) возникают естественно, их правила устанавливаются и изменяются в соответствии с требованиями жизни людей. Чем разнообразнее жизнь, тем разнообразнее средства общения и, следовательно, употребления языка.

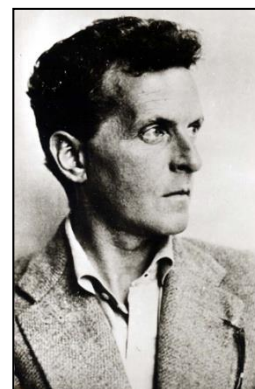
Витгенштейн говорит, что «значение слова есть его употребление в языке». Выяснить способ употребления слова — значит выяснить значение слова. Но существует много способов употребления слова. Возьмем, к примеру, слово «ходить» в разных языковых выражениях: «Я хожу», «Автобусы ходят редко», «Часы ходят точно», «Ходят слухи»... Отсюда возникает задача уберечь человека от языковой путаницы (терапевтическая функция языковой философии).

Витгенштейн считает, что в речи, особенно когда употребляются абстрактные понятия, мы часто ошибаемся, ложно истолковываем сказанное собеседником, полагая, что он играет в ту же языковую игру, что и мы, тогда как его «игра» иная. Такая путаница, например, возникает, если игрокам в крокет задавать вопросы, исходя из предположения, что они играют в футбол. Приведем еще один пример. Допустим, был задан вопрос о результате игры в волейбол — сколько было забито голов; в ответ было сказано — ни одного. Выходит, что игра закончилась со счетом 0 : 0, но это предположение звучит нелепо. Надо разъяснить, что, говоря о волейболе, не следует употреблять слово «гол», а следует спросить, с каким счетом закончилась игра. Таким образом, нельзя смешивать различные употребления слов, различные «лингвистические игры».

Философские затруднения возникают именно на этой основе. Философы не понимают, что язык имеет множество различных употреблений, и смешивают их, что приводит к философским проблемам. «Когда мы философствуем, мы похожи на дикарей, которые, слыша выражения цивилизованных людей, ложно истолковывают их, а затем выводят из них самые странные заключения».

Отсюда вытекает понимание задач философии. Поскольку философские проблемы возникают вследствие неправильного использования языка, нужно прояснить и детально описать способы употребления слов и выражений, изучить «языковые игры».

Кроме того, лингвистические позитивисты отмечают, что причиной заблуждения может быть сама структура языка, которая допускает парадоксальные предложения (например: «Идет дождь, но я в это не верю»). Философия должна выявлять эти ситуации, предостерегать от «выра-



жений, систематически вводящих в заблуждение». Задачей философа является прояснение употреблений слов и выражений, описание тех инструментальных функций, которые они выполняют в данном контексте. При этом, по мнению лингвистических позитивистов, не существует каких-то четко фиксированных методов и процедур анализа.

Традиционная философия с точки зрения лингвистической философии есть нечто, напоминающее патологию языка: философские проблемы возникают из-за непонимания другими людьми того, что они участвуют в различных языковых «играх». Вся традиционная философия — непрерывный ряд словесных ошибок. И в тот счастливый момент, когда лингвистические философы начинают исследовать фактическое употребление языка, решением философских проблем оказывается их исчезновение.

Позиция лингвистической философии разделялась далеко не всеми неопозитивистами. Так, Рассел упрекал лингвистических философов в том, что, занимаясь словами, они уходят от реального смысла вещей. «В детстве мне подарили часы со съемным маятником. Я понимал, что часы без маятника здорово спешили. Но если основная цель часов — ходить, то неважно, какой час они показывают, — без маятника они идут еще быстрее. Лингвистическая философия в своем интересе не к миру, а к языку похожа на ребенка, забавляющегося часами без маятника, которые, даже не показывая часа, функционируют проще, в забавном ритме».

Хотя лингвистическая философия (следуя заповеди Витгенштейна, «мы не можем выдвигать никаких теорий») на словах отказывается от разработки теорий, однако в ее рамках предлагаются различные концепции роли языка, реформы языка и т. п.

Приобрела известность концепция языка как определяющего фактора общественной жизни и образа наших мыслей. В рамках этой концепции утверждается, что можно по-разному воспринимать и структурировать мир, и язык, который мы усваиваем с детства, определяет особый способ видения и структурирования мира. Отсюда следует, что люди, говорящие на разных языках, с разной грамматической структурой, по-разному воспринимают и постигают мир (гипотеза лингвистической относительности), а также положение о том, что различия в результатах познавательных процессов определяются языком (лингвистический детерминизм). Б. Уорф пишет: «Основа языковой системы любого языка (иными словами, грамматика) не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив, грамматика сама формирует мысль, являясь программой и руководством анализа его впечатлений и синтеза... Мы расчлняем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит — в основном — языковой системой, хранящейся в нашем сознании. Мы расчлняем мир, организуем его в понятия и распределяем значения так или иначе, в основном потому, что мы участники соглашения, предписывающего подобную систематизацию. Это соглашение имеет силу для определенного речевого коллектива и закреплено в системе моделей нашего языка».

При анализе так называемой семантической проблемы (проблемы значения слов) лингвистические философы тяготеют к тому, чтобы понимать под значением слов не объекты с их свойствами и отношениями, а ощущения человека. В этой связи развивалась номиналистическая концепция неправомерности использования в языке абстракций; утверждалось, что всякое общее имя следует низвести до обозначения им индивидуальных «объему опыта». Так, А. Кожибский говорит об ошибочности существующей («аристотелевской») структуры языка, поскольку она включает общие понятия и двухвалентную систему оценок. Кожибский предлагает модифицировать язык с целью придания ему «неаристотелевской» структуры. Это означает, во-первых, что к общим словам нужно добавлять индексы, чтобы избежать мистификации относительно существования классов предметов, и подчеркнуть специфику и неповторимость индивидов (например, не употреблять слово «негр», а «негр₁», «негр₂» и т. д.; между прочим, это даст возможность устранить причины такого социального явления, как расизм).

Во-вторых, нужно добавлять индексы хронологического положения, чтобы различать разные фазы явления и устранять таким образом неправильные обобщения (например, следует говорить не «Адам Мицкевич», а «Адам Мицкевич — сентябрь 1820 г.» или «Адам Мицкевич — сен-

тябрь 1821 г.» и т. д.). В-третьих, нужно ввести многозначную систему оценок (например, отказаться от двухвалентной оценки: «Ты — либо коммунист, либо — не коммунист», что снимет, в частности, определенную социальную напряженность).

Поскольку используемые языки допускают различные и противоположные толкования, а на основе языка строится вся жизнь людей, то для того чтобы избежать противоречий в жизни, необходимо реформировать язык. Нужно стремиться к однозначному употреблению терминов, изгнать из языка «бесмысленные» слова (например, «материя», «сознание», «капитализм» и т. д.).

Уайдхед предлагал ограничить употребление существительных и прилагательных, поскольку употребление существительных вводит в заблуждение относительно существования вещей в статическом состоянии, а такового нет; а если не употребляются существительные, то, естественно, нет и прилагательных.

Оценивая значение лингвистической философии, следует отметить, что ее тезис о необходимости тщательного исследования языка заслуживает внимания. Представители этой школы предлагают интересные примеры техники такого исследования. Важно и то, что происходил своеобразный процесс сближения исследований в области формальных и естественных языков. Создание все более содержательных искусственных языков позволяло полнее выражать особенности естественного языка. Но позитивистские установки на отказ от собственно философской проблематики затрудняли решение ряда вопросов методологического плана. К таким вопросам относится, прежде всего, вопрос о том, как доказать допустимость некоторых употреблений языка и отличить их от недопустимых (если не выходить за рамки самого языка).

Занимаясь главным образом анализом языка, неопозитивисты не обошли вниманием и социологию. В ней они придерживались концепции «методологического индивидуализма», согласно которой общество представлялось в виде суммы отдельных лиц, сводилось к индивидам и их деятельности. Именно деятельность (поведение) отдельных лиц может быть выражена в единицах знания, допускающих верификацию. В поведении человека, с точки зрения неопозитивистов, правильна только реакция на единоличное, реакция на «общее» — ложна (так ложна и бессмысленна борьба с капитализмом, а осмысленна и может быть истинной борьба с предпринимателем Смитом). История — это следствие изменений, происходящих в языке под влиянием творческой активности отдельных выдающихся личностей.

В этике неопозитивисты были сторонниками так называемой эмотивистской концепции. Они отрицали научную значимость утверждений и теоретической и нормативной этики. Д. Мур утверждал, что понятие «добра» неопределимо. К этическим нормам неприменимы оценки истинности или ложности. Они могут быть эффективными или неэффективными.

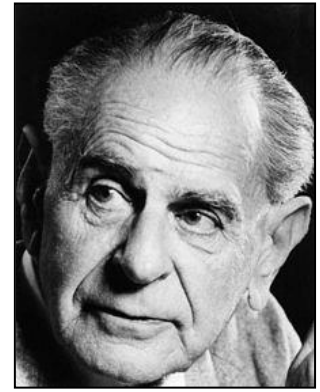
Постпозитивизм.

Кризис «антиметафизической» программы неопозитивизма привел к тому, что в 60-е гг. начался процесс формирования нового комплекса методологических концепций, получившего название постпозитивизма. Начало этого этапа в философии науки связывают с выходом работ К. Поппера «Логика научного открытия» (англ. издание 1959 г.) и Т. Куна «Структура научных революций» (1963).

В постпозитивизме нет общепринятой методологической концепции; более того, его представители часто критикуют друг друга. Однако в нем есть некоторые общие мотивы. Предлагаются разные образы науки и модели ее развития; вместе с тем в этих образах и моделях прослеживаются некоторые общие моменты. Заметен отход от ориентации на логику науки к истории науки. Если в логическом позитивизме основное внимание было ориентировано на анализ структуры наличного научного знания, то в постпозитивизме главной проблемой становится развитие научного знания. В этом плане рассматриваются вопросы, как возникает новая теория; как она добывается признания; каковы критерии сравнения и выбора конкурирующих научных теорий; возможна ли коммуникация между сторонниками альтернативных теорий? Представители постпозитивизма отказываются проводить жесткие границы между эмпирическим и теоретическим знанием, фактом и теорией, контекстом открытия и контекстом обоснования, между наукой и философией. Признается осмысленность философских предложений и, неустранимость их из научного знания.

Дадим краткую характеристику концепций главных представителей постпозитивизма.

Карл Раймунд Поппер (1902-1994) — британский философ и социолог. До 1937 г. жил в Вене, в 1937-1945 гг. — в Новой Зеландии. С 1946 г. до середины 70-х гг. был профессором Лондонской школы экономики и политических наук.



Поппер пересматривает отношение к философии. Хотя философия (метафизика) представляет собой умозрительную систему, она стимулирует научный процесс, указывает направления и тенденции развития науки. Поппер с разных сторон оценивает роль философии для науки:

- ◆ метафизические теории осмысленны;
- ◆ некоторые из них — исторические прототипы программ исследования, и с ростом знания они преобразовались в контролируемые теории (например, теория атомизма);
- ◆ с психологической точки зрения исследования невозможны без веры в метафизические по природе идеи;
- ◆ метафизические идеи, хотя и не относятся к науке (не фальсифицируемы), все же подлежат критике.

Что же Поппер понимает под **фальсификацией** и какова ее роль в науке?

Поппер по-новому ставит проблему разграничения научного и ненаучного знания. Если в неопозитивизме основой такого разграничения была верификация, то Поппер предлагает фальсификацию. Фальсификация — это способ указания на такие эмпирические условия, при которых общие положения (гипотезы) будут ложными. Отсутствие опытного опровержения гипотезы не говорит в пользу ее истинности, а только «оправданности». Поппер считает, что теория является научной только тогда, когда она в принципе допускает фальсификацию (опровержение), т. е. когда в ней есть положения, которые могут быть проверены intersubjectивным наблюдением. Поппер прав, утверждая, что теория утрачивает научную осмысленность, когда в принципе невозможно ее опровержение. Такая «теория» совместима со всем, подтверждается любыми фактами. Поппер говорит об органической связи эмпирического и теоретического, подчеркивая при этом, что любое знание имеет гипотетический характер.

Поппер выступает против понимания динамики научного знания на путях индуктивного обобщения. Научное исследование идет как процесс выдвижения гипотез, их конкуренции, проверки. «Я не думаю, что мы вообще делаем индуктивные обобщения, т. е. начинаем с наблюдений и затем пытаемся вывести из них свои теории. Я убежден, что мнение, согласно которому мы поступаем именно так, является предрассудком, своего рода оптической иллюзией, и что ни на одном этапе развития науки мы не начинаем (с нуля), не имея какого-то подобия теории, будь то гипотеза или предрассудок, или проблема — часто это технологическая проблема, — которая как-то направляет наши наблюдения и помогает нам отобрать из бесчисленных объектов наблюдения те, которые могут представлять для нас интерес... С точки зрения науки не имеет значения, получили ли мы свои теории в результате скачка к незаконным заключениям или просто наткнулись на них (благодаря "интуиции"), или воспользовались каким-то индуктивным методом. Вопрос: "Как вы пришли к своей теории?" касается совершенно частных проблем, в отличие от вопроса: "Как вы проверили свою теорию?", единственно значимого для науки».

Поппер предложил концепцию «трех миров», согласно которой существуют три мира, несводимые друг к другу: физический, ментальный и объективного знания.

Поппер отрицает существование социальных законов, а потому и возможности предсказания будущего. «Вера в историческую необходимость является явным предрассудком и... невозможно предсказывать ход человеческой истории научными или какими-либо другими рациональными методами». Рассуждения о прогрессе, поступательном движении истории, светлом или темном будущем — все это химерические конструкции идеологических манипуляторов, словесные ловушки.

Томас Сэмюэл Кун (1922-1996) — американский историк и философ, был одним из лидеров западной философии. Кун говорил о характеристиках «добротной научной теории»: «Вот эти пять характеристик: точность, непротиворечивость, область приложения, простота и плодотворность». Эти характеристики иногда называют критериями, правилами, нормами или ценностями;

кроме этих критериев предлагаются и иные. Но, говорит Кун, «такие ценности, как точность, простота, продуктивность, составляют постоянные атрибуты науки».

Вместо образа науки как единой системы Кун предлагает образ науки как некоторого социального института, как деятельность научных сообществ. У каждого такого сообщества есть свой способ деятельности, свой стиль мышления, свои критерии научности и рациональности; для обозначения этого Кун предлагает понятие «парадигма».

«Под парадигмой я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые влечение определенного времени дает научному сообществу модель постановки проблем и их решения» («Структура научных революций»). Парадигму принимает определенный коллектив, занимающийся исследованиями в какой-то области.

Парадигма у Куна включает:

- ◆ символические обозначения и формализованные конструкции, принимаемые сообществом ученых;

- ◆ «метафизические», общеметодологические представления;

- ◆ принятые сообществом ценности (например, точность, простота, логичность научных концепций);

- ◆ «образцы» — признанные примеры научных достижений.

Ученые данного сообщества видят мир сквозь призму своей парадигмы. Кун предложил концепцию истории науки, которая включает следующие этапы: «нормальная наука» (период господства определенной парадигмы), «научная революция» (распад данной парадигмы, конкуренция между альтернативными новыми парадигмами, победа одной из них) и снова «нормальная наука». При этом Кун фактически отказывается от кумулятивизма в понимании развития научного знания. В период революционных преобразований происходит отказ от значительной части ранее признанного и обоснованного знания (фактов, методов, теорий). Смена парадигм — скорее интуитивный, чем рационально обоснованный процесс.

Имре Лакатос (1922-1974) — британский философ и историк науки — предложил концепцию науки, основанную на идее научно-исследовательских программ.

Научно-исследовательская программа у Лакатоса включает:

- ◆ «жесткое ядро» — совокупность суждений, которые являются теоретической основой данного стиля мышления;

- ◆ «защитный пояс», состоящий из вспомогательных гипотез; он обеспечивает сохранность «жесткого ядра», связывает исследовательскую программу с эмпирическими данными»;

- ◆ «негативную эвристику» — указание на то, каких путей исследования нужно избегать;

- ◆ «позитивную эвристику» — рекомендации наиболее предположительных путей исследования.

Лакатос говорит, что у науки есть внутренняя и внешняя история. Внутренняя базируется на движении идей, методик и методологии научного исследования; внешняя — на формах организации науки и личностных факторах научного исследования.

Историю науки Лакатос понимает как смену программ. Любая программа, пройдя прогрессивную стадию, достигает так называемого «пункта насыщения», когда в науке появляются несовместимые факты, противоречия, парадоксы. Возникает соперничающая исследовательская программа, которая объясняет эмпирические данные предшествующей программы, способна предсказать неизвестные еще факты. Научная революция — это процесс вытеснения новыми исследовательскими программами предыдущих.

В 70-е гг. в философии науки возобладала идея релятивизма норм научно-познавательной деятельности. Постпозитивизм включается в общую тенденцию так называемого постмодернизма, о которой речь пойдет позже.

Экзистенциализм

Экзистенциализм (от лат. *existentia* — существование) сформировался в первой половине XX в. и был самым популярным философским направлением в Западной Европе в 40-60-х гг.. После Первой мировой войны происходили серьезные изменения в общественном сознании. Люди стали разочаровываться в существующих ценностях. Либерально-оптимистические настроения в

XX в. пришли в противоречие с реальными фактами: две мировые и множество локальных войн, кровавые революции и контрреволюции, тоталитарные режимы и концлагеря. В обществе распространялись настроения неуверенности, тревоги, подавленности. Особенно это ощущалось в Германии, потерпевшей поражение в Первой мировой войне. Поскольку в обществе существовали весьма определенные настроения, нашлись и их теоретические выразители. Ими стали экзистенциалисты.

Экзистенциализм — это своеобразная реакция на разочарования в современном обществе, истолкование его как периода кризиса цивилизации, разума, гуманности. Но было бы преувеличением считать, что экзистенциализм оправдывает этот кризис; напротив, в нем можно увидеть протест против капитуляции личности перед кризисом. Чтобы выстоять в этом мире, личность должна оценить свои возможности и способности. В экзистенциализме на первый план выходит проблема человека.

Идейными предшественниками экзистенциализма считаются Кьеркегор, Ницше и Гуссерль. О первых двух говорилось выше.

Эдмунд Гуссерль (1859-1938) — немецкий философ, получил математическое образование под руководством Вейерштрасса. Вначале он работал в русле философии науки, затем стал основоположником так называемой феноменологической школы.

Гуссерль говорил о необходимости реформы в мышлении, которая открыла бы перед нами «освобожденный горизонт». Гуссерль не отрицал в принципе существования внешнего мира, но был убежден, что «истину следует искать в имманентных свойствах человеческого ума, а не во внешнем мире». Гуссерль считал, что науки о природе и истории нуждаются в определенном обосновании; его может дать только наука о феноменах сознания (феноменология). «Дух и только он есть бытие в себе и для себя. Только он автономен и доступен истинно рациональному, истинно научному изучению... Что же касается природы и естественнонаучных истин, то автономия природы лишь кажущаяся... Ибо "истинная" природа естественных наук есть продукт духа, исследующего природу. Таким образом, наука о природе предполагает науку о духе». Главное понятие феноменологии — понятие феномена. В буквальном смысле феномен означает явление. Но не всякое явление достойно называться феноменом. Явление тогда становится феноменом, когда в нем проявляется природа вещи. Вещи и факты являются нашему сознанию как явления, но нам нужно перейти к их сущности. Явление становится феноменом тогда, когда оно «существенно», являет сущность, неотделимо от сущности какой-либо границей.

Мир феноменов безграничен. Гуссерль выделяет различные слои феноменов: внешняя оболочка, психические переживания, предмет, мыслимый в сознании, смысл (инвариантная структура и содержание языковых выражений). Задача феноменологии — раскрытие смысла предмета.

Одно из важнейших свойств сознания — направленность сознания на предмет (интенциональность), «соотносительность» того и другого. В ходе движения сознания к предмету создаются поля значений предметов.

Бытие предметов приобретает смысл, лишь будучи включенным в сознание. Но этот смысл часто затемняется различными установками, разноречивыми мнениями, словами и оценками. Задача феноменологии — найти подлинный смысл предмета; основной принцип феноменологии — обращение к самим вещам, очищенным от словесных нагромождений. Для нахождения подлинного смысла предмета нужно освободить сознание от эмпирического содержания, в результате чего выражается имманентный мир сознания, трансцендентный смысл предметности. Гуссерль придает большое значение интуиции. Он сформулировал «принцип всех принципов»: «Все, что обнаруживает себя посредством интуиции, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает». Феномен не просто постигается интуицией, но и создается ею. Чтобы быть феноменом, явление не просто должно быть замечено или обнаружено, оно должно быть продуктом интуиции, «жить» в интуиции. Гуссерль утверждает, что абсолютная реальность — это сознание, а мир «конструирован» сознанием. В сознании нужно выявить очевидное. Гуссерль говорил, что если мы желаем создать философию реальности, то в основу нужно положить «стабильные очевидности». «Без очевидности нет науки». Нужно найти нечто такое, что нельзя отрицать. Нужно опираться на «непосредственное» видение как «последний законный источник всех разумных утверждений», нужно найти последние самоочевидные логические принци-

пы, очистить сознание от эмпирического содержания. Этого можно достичь путем так называемой феноменологической редукции.

У Гуссерля феноменологическая редукция понимается как своеобразная операция «приостановки», воздержания от привычных суждений и верований, выход за рамки того, что называется здравым смыслом. В этом случае выделяются априорные условия мыслимости предметов и чистые структуры мышления (сознания) независимо от сфер их приложения. Редукция у Гуссерля иногда отождествляется с интуицией. Когда осуществляется редукция, становится ярко выраженной интенциональность сознания, направленность его на предметы.

Некоторые идеи Гуссерля продолжили Р. Ингарден, Э. Штрекер и видные представители экзистенциализма — М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр.

Главные фигуры в философии экзистенциализма — **Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Сартр и Камю**. При определенных различиях в их взглядах есть общие мотивы. Экзистенциалисты утверждали, что в XX в. все убеждения в достоверности научного знания, все «абсолюты» потерпели крушение. В науке бесполезно искать основы человеческой жизни, руководство к действию. Наука не может помочь в поисках смысла жизни. Философия, которая должна выяснить ценности мировоззрения, смысла жизни, жизненные ориентиры, должна быть ненаучной. Далее утверждалось, что научное мировоззрение абстрактно и безлично, а действительное «экзистенциальное мышление» связано с внутренней жизнью человека, с его интимными переживаниями.

Экзистенциализм представляет собою особый тип философствования, задачей которого является отображение человека, внутреннего мира личности. При этом главная роль отводится отражению и выражению нравственного кризиса людей, привязанных к старому и одновременно презирающих его, относящихся к будущему со смешанным чувством любопытства и неверия. Экзистенциализм рассматривал человека как конечное существо, «заброшенное» в мир, постоянно находящееся в проблематичных и даже абсурдных ситуациях. В этой философии нашли свое отражение всевозможные формы пессимизма и отчаяния, бегства от общественной жизни. «Всеобщее сознание трагичности бытия», «метафизический бунт человечества», «извечная драма человеческого существования» и т. п. — характерные формулы экзистенциализма. Основные категории — существование (экзистенция), «забота», «страх», «пограничная ситуация», свобода, отчуждение и т. п.

Исходное понятие экзистенциализма — понятие существования (экзистенция), основная проблема — определение места (человеческой) экзистенции в общей структуре сущего. Нужно отметить, что экзистенциалисты не дают логически корректного определения экзистенции. Более того, иногда говорится, что попытки выяснить содержание понятия существования погружают нас в бездну неопределенности и таинственности.

Что же касается места экзистенции, то по этому поводу имеются различные мнения. Существование человека предполагает возможность и выходение за пределы себя, риск, решимость, бросок вперед. Однако остается неясным, что же собственно означает это «вперед».

Человеческое существование связано с чем-то иным. Что есть это «иное»? Религиозные экзистенциалисты (Ясперс, Марсель, Бубер, Бердяев, Шестов) характеризуют это иное, подлинное бытие как «трансценденцию», открывающуюся в акте веры. Самоуглубление зовет человека к Богу, позволяет обрести «трансцендентное» измерение бытия. Самоуглубление расширяет границы индивидуального Я, открывает горизонты коммуникации с вечностью. Но даже и на этом пути человека преследует ощущение бессмысленности, недостойности своего бытия.

С точки зрения атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр, Камю, С. де Бовуар) подлинное существование связано с миром, признанием свободы другого наряду с моей собственной свободой. Экзистенция — это осознание отличия личности от всего остального, осознание возможности быть или не быть самим собой. Понять экзистенцию — значит понять свои возможности.

Экзистенциализм утверждает, что человек, его существование не определяется какой-то природной, общественной или собственной сущностью. Такой сущности просто нет. Сартр говорит, что существование предшествует сущности. Человек сначала просто существует, живет в мире, а потом определяется как личность, строит свою сущность. Экзистенция, по Хайдеггеру, про-

является в «пограничных ситуациях», когда нужно выбрать ту или иную форму своего поведения, ориентацию на те или иные идеалы.

Экзистенциалисты говорят о свободе как беспредельной свободе выбора. Детерминизм объявляется философией «трусов», пытающихся сложить с себя ответственность за свои поступки. Один из важнейших принципов экзистенциализма — человек делает самого себя. Никакая внешняя сила, ничто, кроме самого индивида, не несет за него ответственности. Каждый сам строит свою мораль, моральный выбор — акт свободного творчества. Но свобода выбора означает ответственность перед своим Я. Отсюда — пессимизм, страх выбрать неподлинное существование.

Мы отметили некоторые общие позиции экзистенциализма. Но следует иметь в виду, что в экзистенциализме нет единой, общепринятой философской доктрины. По ряду вопросов экзистенциалисты ведут споры между собой. Для более полного понимания этого направления обратимся к концепциям его главных представителей.

Мартин Хайдеггер (1889-1976) родился в Мескирке (земля Баден-Вюртемберг) в семье ремесленника (который одновременно был причетником и звонарем местного католического храма). Учился в гимназии иезуитов в Констанце. В 1911-1913 гг. изучал теологию и философию под руководством Риккерта и Гуссерля во Фрайбурге. В 1916 г. защитил диссертацию. В 1922 г. начал работать профессором в Марбурге. В 1928 г. после Гуссерля получил кафедру во Фрайбурге. В 1933 г. стал ректором университета во Фрайбурге, но уже в следующем году отказался от этой должности и от активной политической деятельности.



После Второй мировой войны высказывался в духе «левых», в частности высоко оценивал Маркса. Умер во Фрайбурге. Хайдеггер был одним из наиболее влиятельных философов Германии в XX в. Хайдеггер говорит, что философия — не наука; она представляет собой особый способ мышления. «Философия никогда не возникает из науки и через посредство науки. Она находится в совершенно другом строе духовного бытия. В том же слое, что и философия, находится лишь поэзия. Мышление начинается только тогда, когда оно осуществляется вопреки так называемому разуму, который в течение веков является самым яростным противником мышления».

Но что же тогда представляет собой философия? «Она сама **есть**, только когда мы философствуем. **Философия есть философствование**». Это довольно неопределенное высказывание. Но вот еще одно: «Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор».

Хайдеггер говорит, что в повседневной жизни человек имеет дело с конкретно существующим. Но повседневное общение с ним приводит человека к скуке, тоске и даже ужасу: «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия».

Личность ощущает себя заброшенной в некоторые, не зависящие от нее обстоятельства, которые предстают для нее как нечто иррациональное. «Я» испытывает «экзистенциальный» страх. Противоположностью страху должно быть понимание, освоение того, что окружает личность. Понимание находит выражение в языке. В языке личность осуществляется, строится, ощущает саму себя и мир.

Хайдеггер различает сущее (существование) и бытие. Бытие — это не какая-то существующая вещь, предметы, явления, это нечто иное. Понятие бытия имеет три смысла: это — «наиболее общее понятие»; оно неопределимо в силу всеобщности; оно присутствует в любом суждении (в виде связки «есть»).

Человек подходит к понятию бытия, к вопросу о бытии, к вопросу о своем собственном бытии, об отношении к своему бытию. При обращении к тому или иному предмету первое априорное условие — это увидеть в нем специфику собственного бытия.

Но что же все-таки такое — бытие? Хайдеггер говорит, что попытки понять, что такое бытие вообще, приводят к противоречивым результатам. «Бытие открывает себя нам в какой-то мно-

гообразной противоположности, которая, со своей стороны, опять же не может быть случайной, ибо уже простое перечисление этих противоположностей указывает на их внутреннюю связь: бытие одновременно простейшее и богатейшее, одновременно общнейшее и уникальнейшее, одновременно понятнейшее и противящееся всякому понятию, одновременно самое стершееся от применения и все равно впервые лишь наступающее, вместе надежнейшее и бездонное, вместе забытейшее и памятейшее, вместе самое высказанное и самое умолченное». Но это означает, что понятие бытия рационально невыразимо. Представление о бытии приближает нас к понятию «Ничто». Вопрос о Ничто — один из главных вопросов метафизики. «Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе... Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы... В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место». Но Ничто, как и бытие, также рационально невыразимо. Их можно лишь как-то прояснить с помощью нового «экзистенциального» мышления. «Экзистенциальное» мышление характеризуется интенцией (направленностью) на что-то трансцендентное. Хайдеггер говорит о сознании: «Оно трансцендирует, т. е. постоянно выходит за свои собственные пределы, постоянно забегает вперед самого себя, более того, оно всегда находится впереди себя самого». Но сама эта интенция также не охватывается в рациональных понятиях. В связи с этим Хайдеггер говорит: «Истину бытия мы осмысливали через свечение мира как зеркальную взаимоотраженность четверицы неба и земли, смертного и божественного». Бытие каким-то образом приоткрывает свою тайну в языке. У Хайдеггера понятие мира заменяется понятием дома, в котором живет человек. Человек озабочен обустройством дома бытия. Человек вопрошает о смысле своего бытия, экзистенции. Бытие в целом открыто человеку, «присутствует» для человека, человек стоит в «просвете бытия». Экзистенция — это «присутствие» человека, «стояние внутри открытости бытия». «Человек есть, и он есть человек, поскольку он экзистирует. Он выступает в открытости бытия, какою является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в "заботу". Брошенный таким образом человек стоит "в" открытости бытия. "Мир" есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом».

Человеческое бытие — это «бытие в мире», «бытие с другим» и «бытие самого себя». Экзистенция «Я» может осуществляться в совместном бытии с другим; «самость» может проявляться только в отличии от других. Человек может «выбирать сам себя в своем бытии». Он способен быть чем-то или не быть чем-то. Он может потерять себя или даже никогда себя не выбирать. Когда человек делает выбор, он обладает «своеобразием», когда он не делает этого, у него отсутствует «своеобразие». «Забота» (или «озабоченность») формирует особое экзистенциальное пространство, в котором живет человек, и время. Если человек ни о чем не заботится, ни к чему не стремится, ничего не опасается, ни о чем не сожалеет — времени для него не существует.

Язык — дом бытия. И в нем обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого обиталища.

М. Хайдеггер

Формы человеческого бытия — «экзистенциалы». Их три — «брошенность» (мы находим себя уже существующими в мире, без нашего предварительного на то согласия), «фактичность» и «экзистенциальность» (благодаря которой наше существование всегда есть «проект», выхождение за пределы данного). Единство этих экзистенциалов образует «временность», поскольку «брошенность» — обнаружение прошлого, «фактичность» — настоящее, а «экзистенциальность» раскрывается в будущем.

В зависимости от того, какой модус времени для человека стоит на переднем плане, человеческое бытие будет подлинным или неподлинным. «Подлинное существование» у Хайдеггера — осознание человеком своей конечности. Время толкает человеческое «существование» в сторону небытия. Всякое целое, в том числе и личность, неизбежно включает границу. Эта граница — смерть.

Смерть принадлежит самому индивиду. «Никто не может умереть за другого». Неподлинное бытие есть бегство от смерти. Обращение к ней лицом есть возвращение к подлинному бытию. «Жизнь к смерти» — страх, он ставит человека лицом к лицу с Ничто, бессмысленностью любых проектов, начинаний и самой экзистенции. Ощутить в себе страх «бытия к смерти», набраться мужества взглянуть в мир собственного Ничто, своего небытия — значит ощутить

подлинную экзистенцию. А малодушное бегство, отрицание реальности смерти — постыдная слабость.

В пограничных ситуациях, в состояниях на грани жизни и смерти, при трагических поворотах судьбы человек осознает свою конечность, отчуждение от мира, трагическое одиночество. Тем самым человек освобождается от власти иллюзий. Тревога ввергает человека в отчаяние, он кажется себе хрупким существом, жизни которого может положить конец любое дуновение стихии. Теперь человек возвращается в мир, вооруженный трагическим знанием своей судьбы и существования. Он осознает свое одиночество и обреченность на смерть, знает, что не может ждать никакой помощи извне.

У человека, говорит Хайдеггер, есть выбор. Возможно или бегство от смерти в мир обычной жизни, или принятие экзистенциальной перспективы. В первом случае человека ожидает неподлинное бытие: «мир вещей» заслоняет от человека его конечность, человек поглощен предметной или социальной средой.

Деятельность человека конструирует, упорядочивает мир. Но в ходе этой работы человек становится рабом своих творений. Созданные им вещи приобретают власть над ним. Более того, сам человек склонен рассматривать себя как вещь. В этом существовании возникает так называемый объектный взгляд на личность, при котором одна личность вполне заменима другой; появляется «усредненность», фикция «среднего», простого человека. Человек ставит под вопрос «свою собственную метафизическую сущность».

Хайдеггер утверждает изначальную антагонистичность людей, враждебность общества личности. Общественное бытие служит препятствием для подлинного человеческого существования. «Всеобщая суета» ухудшает индивида, подавляет его посредством принуждения со стороны «безличного». В массе нет индивидов, она не имеет мысли или воли. Разрешить противоречие между человеком и обществом можно только путем решительного разрыва между ними.

Хайдеггер говорит, что в далеком прошлом было «изначальное единство человека с миром». Но затем с развитием общества бытие предали забвению. Хайдеггер указывает на пять компонентов Нового времени: наука, машинная техника, искусство, культура и «обезбожение». В новое время человек стал субъектом, создающим картину мира как объекта. Основной процесс Нового времени — покорение мира, «до жути решительная обработка действительности» во все более быстром темпе («техническая гонка»). Все больше становится разрыв, все ярче противопоставление субъекта и объекта. Человек рассматривает все существующее как средство для реализации чисто практических целей и «забывает бытие». Это ведет ко все более неистинному существованию.

Хайдеггер выступает за преодоление противоположности субъекта и объекта через понимание подлинной сути бытия. Но это понимание пока лишь намечается. Хотя современность «забыла бытие», оно все же живет в культуре, в языке. Поэтому нужно прислушиваться к языку, чтобы научиться слышать то, что современный человек совсем разучился слышать. Следует, в частности, обратиться к мифологическому мировоззрению, в котором было «изначальное единство человека с миром». Нужно оценить поэтов, которые «прислушиваются к голосу бытия» (Софокл, Гельдерлин, Рильке и др.). Но, в общем, это задача для будущих размышлений философов. А пока нужно «находиться в почтительности к бытию».

Карл Ясперс (1883-1964) родился в Ольденбурге. Получил юридическое образование, но затем разочаровался в этой профессии. Изучал медицину в Берлине, Гёттингене и Гейдельберге, получил ученую степень доктора медицины по психиатрии. Работал врачом психиатрической клиники. В 1916 г. стал экстраординарным доцентом по психологии, в 1920 г. — профессором философии Гейдельбергского университета. Академическая карьера прервалась с 1933 г. до конца Второй мировой войны (Ясперс отказался развестись с женой-еврейкой Гертрудой Майер). После войны Ясперс возвращается к преподавательской работе. В 1948 г. он переезжает в Швейцарию, до 1961 г. работает в Базельском университете в качестве профессора. Философские взгляды Ясперса изложены в трехтомной работе «Философия» (1932), «Истоки и цель истории»



(1949), в работах о Канте, Ницше, Августине, Спинозе и др.

Давая свою оценку современности, Ясперс говорит, что человек прошлого находил утешение в религии, несовершенство земного бытия компенсировалось мечтами о потустороннем мире. Теперь же, когда утрачена вера в Бога, когда человек пытается достичь полноты и совершенства в земной жизни и терпит неудачу, возникает массовое чувство неудовлетворенности и растерянности.

Ясперс говорит о том, что современное общество характеризуется развитием огромного «производительного» аппарата, который превращается в силу, господствующую над людьми. Машины настолько входят в жизнь человека, что он как бы срастается с ними, рассматривает себя как «функцию машины».

Техника сама по себе нейтральна, она не является благом или злом — все зависит от того, как она используется. В настоящее же время «развитие техники ведет не к освобождению от власти природы посредством господства над ней, а к разрушению, и не только природы, но и человека».

Развитие техники ведет к унификации земных благ, притупляет индивидуальные вкусы, снижает многообразие материальных и духовных потребностей, внедряет массовый стандарт пониженного качества. Нынешние люди живут серым буднями, заполненными выполнением текущих задач. Человек перестает рассматриваться как личность, имеет ценность только в соответствии со своей «деловитостью», т. е. количеством и качеством сделанной им работы. Люди потеряли связь культурной традицией, они не видят перспектив будущего, целиком поглощены сегодняшним днем, зажаты в тисках техники, администрации, организации, массовой культуры.

Народ превратился в массу, толпу. «Массы возникают там, где люди лишены своего подлинного мира, корней и почвы, где они стали управляемыми и взаимозаменяемыми. Все это произошло теперь в результате технического развития и достигает все большей интенсивности в следующих своих признаках: сузившийся горизонт, жизнь со дня на день, без действенных воспоминаний, принудительный бессмысленный труд, развлечения как заполнение досуга, жизнь как постоянная нервная взвинченность, обманчивая видимость любви, верности, доверия; предательство, особенно в юности, а отсюда неизбежный цинизм, ведь тот, кто совершил предательство, теряет уважение к самому себе».

Ясперс говорит, что сегодня все более распространяются высказывания о конце истории, философии, искусства. В то же время людям свойственна полуосознанная тоска по иной жизни, находящая выражение в ощущении пустоты и ничтожности бытия. Какой же выход из этой ситуации предлагает Ясперс?

Он считает, что нужно сформировать новое отношение к технике, создать содружество людей, причастных ко "всем гуманистическим ценностям. Нужно освободиться от законов стадной жизни, от «рабства этических правил», т. е. тех нравственных норм и обязанностей, которые возлагает на нас общество. Нужно освободиться от веры в науку. Наука не способна направлять жизнь. Нужно создать новую философию. Что же она должна представлять собой?

Ясперс решительно отмежевывается от рационалистической линии в философии, отрицая саму возможность существования философии как науки. Философия должна выражаться не в научных понятиях, а в терминах психологии. Подлинный предмет философии — не природа; она не дает знания о вещах, а показывает, что я понимаю, что хочу и во что по-настоящему верю. Категориями философии являются: воля, свобода, выбор, ответственность и т. п. Задача философии — побуждать людей к индивидуальной жизни. Философия должна помочь человеку понять смысл своего существования.

Экзистенция, в отличие от эмпирических объектов, не может быть понята рационально. Единственная возможность для характеристики экзистенции — «экзистенциальное прояснение». Парадоксальным образом Ясперс призывает: «...нужно учиться психопатологически наблюдать, психопатологически ставить вопросы, психопатологически анализировать, психопатологически мыслить». Ясперс говорит, что экзистенциальная философия не дает знания того, что такое чело-

Подобно экстазу при виде опасных спортивных достижений, дикость толпы проявляется в чтении детективов, горячем интересе о ходе судебных процессов, в склонности к необузданному, примитивному, непонятному.

К. Ясперс

век, она «проясняет и волнует, но не фиксирует». «Экзистенциальное просветление, поскольку оно беспредметно, не дает результата. Ясность познания содержит требование, но не дает выполнения. В качестве познающих нам приходится удовлетвориться этим. Ибо я не есть то, что я познаю, и не познаю то, что я есть. Вместо того, чтобы познать мою экзистенцию, я могу только ввести процесс прояснения».

Ясперс с различных точек зрения описывает экзистенцию. Я нахожусь в какой-то ситуации, принадлежу к какому-то народу, имею родителей и т. д. Нужно осознать и принять эту ситуацию как мою ситуацию. Экзистенция «есть источник моего мышления и деятельности». Еще более развернутая характеристика экзистенция выражается: «1) в **неудовлетворенности**, которую ощущает человек, ибо в нем постоянно присутствует ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру; 2) в **безусловном**, которому как своему подлинному самобытию или как тому, что ему понятно и значимо сказано, подчиняется его наличное бытие; 3) в беспрестанном **стремлении к единому**, ибо человек не удовлетворяется ни одним из способов воздействия объемлющего на себя, ни всеми вместе, а стремится к единству в основании, которое только и есть бытие и вечность; 4) в сознании непостижимого **вспоминания**, будто он также ведает о творении (Шеллинг) или будто может вспомнить то, что созерцал до бытия мира (Платон); 5) в сознании **бессмертия** не как продолжения жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости в вечности, представляющейся ему как путь беспрестанного действия во времени».

Экзистенция не может успокоиться, удовлетвориться повседневным бытием. «Неустойчивость» бытия, постоянная угроза крушения заставляет человека искать прочное, непреходящее.

Это другое раскрывается в «пограничных ситуациях». «Экзистенция, немислимая вне борьбы и страдания, чувство неправимой вины и смерти-расплаты образуют в сумме то, что я называю пограничной ситуацией». В пограничных ситуациях раскрывается трансценденция. Трансценденция «живет» в предметах, в языке, в понятиях как «шифр иного». Ясперс говорит, что ни экзистенция, ни трансценденция недоступны рациональному познанию. Это познание лишь подготавливает «прояснение» экзистенции, полагая, что за «явлениями» есть нечто, лежащее в их основании.

Проясняя ситуацию, мы видим, что истинное Я, которое желает быть самим собой, терпит крах, а это значит, что оно готово к чему-то другому, и это другое — Трансценденция.

К. Ясперс

Трансценденция — это Бог. Именно Бог и есть подлинное бытие. Прорыв к трансцендентности осуществляется в вере. «Верой называется сознание экзистенции в соотношении с трансцендентностью». У Ясперса Бог выступает как единое, целостное бытие. В пограничной ситуации человек способен увидеть в предметах символы чего-то, почувствовать их и свои собственные трансцендентные основания. «Беспочвенное», «заброшенное» человеческое бытие обретает почву, укорененность в Абсолютном. В пограничных ситуациях на первый план выходит свобода. Человек здесь творит собственную жизнь (обычно же он ведет себя «как все»). В способности противостоять телу, т. е. не принимать себя таким, какой я есть, проявляется моя свобода.

Экзистенция — это свобода. Человек выбирает нормы поведения из множества вариантов действий. «Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует идеал своей сущности». Выбор поведения определяется «звон экзистенции». Этот «звон» рационально невыразим. И самому индивиду, который совершает тот или иной поступок, трудно судить о том, в чем состоит его мотив — является ли он зовом трансценденции (Бога) или «голосом плоти». Кроме того, «всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен. Совершенного человека быть не может».

В структуру экзистенции, по Ясперсу, входит коммуникация, общение с другими индивидами, «бытие с другим». «Мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид». Свобода личности может существовать только тогда, когда свободен другой. Разрыв коммуникации приводит к уничтожению свободы.

Но о какой коммуникации идет речь? Ясперс считает, что научно-технический прогресс, новые информационные технологии привели к общению людей на основе ложных принципов. Подлинное объединение людей возможно только через «экзистенциальную» коммуникацию, ос-

нованную на взаимной любви и доверии. При этом надо отдавать себе отчет в том, что в человеческой природе заложено иррациональное зло.

В заключение отметим, что в рассуждениях Ясперса прослеживается некий специфический мотив: он не призывает вообще отстраняться от эмпирического мира, в котором мы живем, но жить с постоянным чувством страха, помня о возможной утрате всего, чем мы живем, с чувством своей конечности.

У истоков экзистенциализма во Франции стоял писатель, драматург, философ **Габриэль Марсель (1889-1973)**. Однако ведущим философским направлением во Франции экзистенциализм стал после выхода в свет книги «Все и ничто» Ж.-П. Сартра. Характерно, что французские экзистенциалисты вели активную литературно-художественную деятельность (они писали драмы, новеллы, романы, мемуары). Это способствовало распространению их идей в широких кругах общества, особенно среди молодежи и деятелей культуры.

Марсель открыто порывает с рациональностью: необходим отказ от науки. Вера во всемогущество науки — вредная иллюзия; наука неспособна объяснить, улучшить или спасти мир. Научное знание не решает проблем внутренней жизни, не способно выявить подлинные ценности. Марсель говорит: «Я не могу назвать, определить, сформулировать, кто Я есть. Мое бытие — это не рациональная проблема, подлежащая объективно-научному анализу, а моя личная тайна». Марсель говорит о двух мирах, существующих как бы в разных измерениях: 1) мир, постигаемый абстрактным мышлением, мир науки, мир «объективности» и 2) мир экзистенциальный, постигаемый эмоционально окрашенной интуицией.

Марсель различает «проблемы» и «тайнства». Проблема находится в сфере логического, здесь Я подходит к чему-то, как к находящемуся вне и независимому от него.

Физика изучает проблемы, а метафизика — мир тайнств, это «рефлексия, нацеленная на таинство». На место научно-познавательного отношения субъекта и объекта Марсель ставит некое эмоциональное «сочувствие», «соучастие».

Главное для личности — внутренняя свобода, свобода выбора. Но все же есть реальные пределы, которые ограничивают свободу личности. Мое «Я» является лицом и личностью. Как лицо «Я» — часть общества, материальный, наблюдаемый извне предмет. Марсель критикует «индустриальное общество». Развитие техники превращает человека из субъекта в объект, из «Я» в вещь, из деятеля — в функцию, из «бытия» — в «обладание». Этот процесс усиливается благодаря коллективизации и социализации.

Будучи личностью, «Я» представляет собой неповторимое, своеобразное, духовное бытие. Важнейшее условие подлинного существования — критически дифференцированное отношение к «готовым» социальным нормам, официальным ценностям и лозунгам. Общепринятые нравственные представления — это лжесущности, которые отстранили человека от самого себя, присвоили его свободу. Боясь лишиться определенного значения в обществе, человек следует навязанным ему извне нравственным предписаниям. Истинную нравственность человека можно спасти только путем самого бескомпромиссного размежевания с этими предписаниями. Естественно, что не всякому под силу такое размежевание. Поэтому каждый волен выбирать: оставаться ли ему самим собой или отказаться от своей свободы, своего Я.

Жан-Поль Сартр (1905-1980) родился и умер в Париже. С 1924 по 1928 г. учился в Эколь Нормаль Супериор, в 1929 г. получил диплом по философии. С 1931 по 1933 г. работал учителем гимназии в Гавре. В 1933-1934 гг. получил стипендию Института Франции; в Берлине изучает концепции Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Ясперса. С 1937 по 1939 г. преподавал философию в Пастеровском лицее в Париже. Позже занимался свободной литературной деятельностью. В 1945 г. основал журнал «Новое время». Наиболее известные работы Сартра — «Бытие и ничто. Очерк феноменологической онтологии» (1943), «Критика диалектического разума» (1960).

В онтологии Сартр утверждает два вида бытия: бытие в себе и бытие для себя. Бытие в себе — это нечто, которое невозможно охарактеризовать категориями качества, причины, времени и др.; о нем можно сказать лишь одно — «это есть». Бытие для себя — это сознание. Бытие для себя диалектично, в нем есть качественное многообразие, жизнь, движение, активность, отрицание. Бытие в себе как бы оттеняет бытие для себя, образуя своеобразный фон, на котором действует бытие для себя.

Бытие в себе не порождает бытие для себя, но предполагает возможность его существования. В бытии в себе есть некая «неуловимая трещина», «неустойчивое совпадение» с собой, «разреженность», а отсюда — возможность выхода за свои пределы, появления сознания как «свидетеля бытия в себе».

Сам мир, материя у Сартра — «объективация человеческой деятельности». Материя — «противо-человек». Само по себе как «инертная объективация» материальное бытие антидиалектично. Но индивид вносит движение, развитие, жизнь в «практически инертное поле бытия». Сартр делает акцент на активности субъекта. Субъект сам формирует свой мир.

Сознание желает видеть конечную основу только в самом себе. Это неизбежно приводит к враждебному противостоянию миру. «Конфликт — это изначальный смысл бытия для другого». Сознание обречено на постоянное беспокойство, выход за свои пределы, бегство от самого себя.

«Существование» (экзистенция) включает в себе сознание и отрицание. Отрицание (как устремление, тяготение, влечение) имеет ярко выраженную эмоциональную окраску: в него включаются отсутствие, неприязнь, отвращение, сожаление, тревога, беспокойство и т. д. «Человек есть существо, благодаря которому в мир приходит отрицательность». Сартр пишет, что человеку свойственно домогаться несбыточного, преследовать иллюзорную цель и, естественно, испытывать разочарование, обнаруживая нереальность своих надежд. Поэтому существование человека — «бесплодная страсть». В работе «Бытие и ничто» (которую иногда называют «библией современного экзистенциализма») Сартр говорит о пропасти между идеалом и действительностью, намерением и результатом. Бытие — это то, что существует и вызывает неудовольствие, а ничто — идеал, к которому мы стремимся и который постоянно отодвигается и всегда недостижим. Исполнение желаний вскрывает пустоту, ложь, скрытую под внешней оболочкой событий.

Сартр разделяет и противопоставляет «бытие для себя» и «бытие для другого». Мое бытие должно быть отвоено у другого. «Я» отделен от другого как субъект от объекта. И в то же время «Я» есть то, как меня видит другой.

«Я» есть то, как меня видит другой. Но эта картина мне недоступна, и существует подозрение, что «Я» в ней просто объект. Восприятие же другого как объекта равно уничтожение его человеческой сущности. Таким образом, получается, что «Я» — и субъект и объект. Модусы «бытия для себя» — «иметь», «делать» и «быть». Модусы «бытия для другого» — «любовь», «индифферентность» и «ненависть».

Сартр утверждает своеобразную «философию свободы». Свобода выражает разрыв с необходимостью. Существование личности — это ряд ее поступков. Человек сам выбирает свое будущее и не может ссылаться на объективные обстоятельства (эта идея — основная в романе «Тошнота»). Есть, правда, один особый случай — я не могу отвечать за то, что родился. Я «заброшен» в мир. Но после этого я начинаю отвечать за себя, я свободен и ответственен.

Свобода всегда единична, для каждой конкретной ситуации. Человек свободен в поисках самого себя, в выборе самого себя, своего предметного мира. Этот выбор экзистенциален. Речь идет о выборе в «критических» ситуациях, и нет возможности избежать выбора. Свобода есть выбор своего бытия: человек таков, каким он себя выбирает. Человек свободен независимо от реальной возможности осуществления своих стремлений. Свобода — в самом устремлении, в возможности выбрать свое отношение к данной ситуации.

Сартр рассуждает о соотношении свободы и любви. Любовь — это не только покушение на свободу другого, но и проект того, как сделать себя любимым. Любящий вынужден пойти навстречу предмету своей любви и как бы раствориться в его бытии. Любимый требует от любящего отказа от своей свободы, но если это происходит, любящий превращается в пассивный, неинтересный предмет.

Герой Сартра выпадает из повседневности, он одинок. Только разуверившись во всем, человек понимает, что он свободен и может выбирать.

По Сартру, мы постольку личности, поскольку совершаем свой и только свой выбор.

Человек ответственен за свою жизнь. У него — «неизбежность» свободного выбора. Любая попытка избежать этого выбора — «плохая вера». Проявляется «плохая вера» или в стереотипном стиле жизни, или когда человек решает изменить жизнь и не делает этого. «Плохая вера» — форма лжи самому себе. Жить в «плохой вере» — значит существовать как объект.

Выбор свободы приводит к конфликту с другим. Сама свобода приводит к страданию, страху; в этом и заключается экзистенциальное мышление.

Но дело не только в других людях. Сама свобода превращается в мучительную необходимость — от свободы никуда не уйти, человек с необходимостью должен выбирать. Человек «осужден быть свободным». Абсолютная свобода оборачивается ответственностью перед самим собою. Поэтому в жизни нет случайности. Ни одно общественное событие, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован на войну, эта война есть моя война, я виновен в ней и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог бы всегда уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой... Если я этого не сделал, я ее выбрал, стал ее соучастником».

В «Критике диалектического разума» Сартр пишет: «Пусть никто не интерпретирует меня в том духе, что человек свободен во всех ситуациях... Я хочу сказать совершенно противоположное, а именно, что все люди рабы, поскольку их опыт жизни имеет место в области практикоинертности и в той степени, в какой эта область с самого начала обусловлена своими недостатками», «Свобода — выбор собственного бытия, и этот выбор абсурден» («Тошнота»). Хотя человек свободен, Сартр тем не менее формулирует следующее требование: «Все должно происходить так, словно весь мир следит за тем, что я делаю, и сообразуется с этим».

Сартр говорит, что существует «фундаментальный проект» человека — «желание стать богом». Но это проект содержит в себе внутреннее противоречие: «желание стать богом» означает абсурдное стремление соединить несоединимое, т. е. стать «в себе и для себя бытием». «Стать богом» значит достигнуть абсолютной свободы и неограниченной творческой мощи. Но это невозможно, так как «фактичность» существования включает «социальность», совместное бытие с другими людьми. Это означает, что, сознавая себя свободным субъектом, я одновременно осознаю себя объектом (вещью) для другого. Противоположность «бытия для себя» и «бытия для другого» представляет собой непреодолимый антагонизм. В пьесе «Взаперти» (1945) герой утверждает: «Другие люди — это ад». «Другой» с его свободой — препятствие, ограничение моей свободы, «скрытая смерть моих возможностей».

Сартр — атеистический экзистенциалист. Вот характерный эпизод. Герой драмы «Дьявол и Господь Бог» говорит: «Я умолял, выпрашивал, слал послания к небесам — никакого ответа. Небо ничего не знает, ему даже имя мое незнакомо. Я ежеминутно задавал себе вопрос: что я в глазах Бога? Теперь мне известен ответ: ничто, Бог меня не видит, Бог меня не слышит, Бог меня не знает. Ты видишь эту пустоту над нашими головами? Это Бог. Видишь эту яму в земле? Это Бог. Молчание — это Бог. Отсутствие — это Бог. Бог — это одиночество людей».

Сартр говорит: если человек свободен и сам себя делает тем, чем он является, то он не зависит от чего бы то ни было. Божественное провидение и человеческая свобода исключают друг друга. «Если Бога нет, то мы не можем ссылаться ни на какие ценности или заповеди, узаконивающие наше поведение. Таким образом, в обширной сфере ценностей мы не находим никаких оправданий позади, как и никаких воздаяний впереди нас. Мы остаемся одни». Каждый отдельный человек — единственный источник, критерий и цель нравственности. Отсюда следует императив: пользуйсь своей свободой, будь самим собой!

Альбер Камю (1913-1960) родился в Алжире, в семье рабочего. Учитель школы добился для Альбера стипендии для учебы в Алжирском университете. Камю изучал философию. В 1938 г. Камю стал сотрудником новой левой газеты «Алжье републикен». Переехал в Париж, вернулся в Алжир осенью 1941 г., затем снова переехал во Францию. В годы войны был участником Сопrotивления. Главные произведения Камю: «Миф о Сизифе» (1943), роман «Чума» (1947), «Бунтую-

Человек, осужденный быть свободным, несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и самого себя как за определённый способ бытия... Каждая ситуация есть **моя** ситуация, потому что она является отражением моего свободного выбора...

Ж.-П. Сартр

щий человек» (1951). Последние годы жизни переживал творческий кризис, ничего не писал. Погиб в автокатастрофе.

Камю в принципе не отрицает ценности научного познания. Но такие вопросы, как количество измерений пространства и времени, структура атома или галактики при всей их научной значимости не имеют никакого смысла. Мы заброшены в этот космос, в эту историю, мы конечны и смертны, а на вопрос о цели существования, о смысле сущего наука не дает никакого ответа. К тому же сама действительность неразумна, хаотична, в ней господствует случайность, а потому под вопрос ставится истинность научного познания.

«Я хочу, чтобы мне либо объяснили, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями. Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален».

Онтологические и гносеологические проблемы в философии Камю отходят на второй план; нужно устремить наши поиски совсем в другом направлении. Каково положение человека? Человек существует в мире, который иррационален и чужд ему. Но человек инстинктивно при-

вязан к этому миру. В то же время, осознавая рутину повседневной жизни, человек сталкивается с вопросом: а стоит ли вообще жить?

Камю подчеркивает обреченность человека и его смертный удел, беспросветность, нелепость и трагизм существования.

В «Мифе о Сизифе» рассказывается о том, как Сизиф с невероятными усилиями вкатывает камень почти на самую середину высокой и крутой горы. Но вдруг камень выскальзывает из его рук и катится вниз с горы. Сизиф неоднократно повторяет свою попытку. Если ему удастся вкатить камень, он получит свободу. Но когда желанная свобода уже близка, происходит неминуемый срыв. Победы не будет. Камю пишет: «Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд». Такова вся жизнь человека.

У человека появляется чувство нелепости жизненной суеты. «Подъем, трамвай, четыре часа работы в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос: зачем? Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки... Скука является результатом машинальной жизни, но она все же приводит в движение сознание».

Человек желает ясности видения, честности перед самим собою. Но ему противостоит неразумный, иррациональный мир. Реальность абсурдна. «В этом состоянии абсурда нужно жить. Я знаю, каково его основание: ум и мир, подпирающие друг друга, но неспособные соединиться».

Из абсурда могут быть два выхода. Первый — самоубийство. Если для абсурда необходимы два фактора: человек и мир, то исчезновение одного из них означает и прекращение абсурда. Но «самоубийство — ошибка». Второй выход — признание абсурда и жизнь в нем. «Абсурд признан, принят, человек с ним смиряется, и с этого момента мы знаем, что абсурда уже нет». «Войну невозможно отрицать. В ней либо умирают, либо ею живут. Так и с абсурдом: нужно дышать им. Усваивать его уроки и воплощать его». Камю говорит, что все виды деятельности, как рутинные, так и творческие, абсурдны. «Творчество есть по преимуществу абсурдная радость». В частности, «ошибочно... полагать, будто произведение искусства может рассматриваться как убежище от абсурда. Оно само абсурдный феномен».

Но Камю не останавливается на этом. Идет Вторая мировая война. Камю участвует в движении Сопротивления. В его произведениях рассматривается тема бунта. Тот, кто понял, что «этот мир не имеет значения, обретет свободу». Обрести свободу можно, лишь восстав против всемирного абсурда. Бунт и свобода нераздельны. «Бунт — это одно из существенных измерений человека» («Бунтующий человек»).

Есть лишь одна понастоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии.

А. Камю

«Бунтующий человек» прежде всего восстает против своего рабского удела. Первое бунтарское движение — восстания рабов. Отказ от рабского удела одновременно утверждает свободу, равенство и человеческое достоинство каждого. «По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться». Но эта форма бунта имеет и негативную сторону — мятежный раб может сам желать сделаться господином, и бунт превращается в кровавую диктатуру.

Другая форма бунта — «метафизический бунт». «Раб протестует против участи, уготованной ему его рабским положением; метафизический бунтарь протестует против удела, уготованного ему как представителю рода человеческого». Это — бунт против самого мироздания. «Метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием». «Метафизический бунт направлен против Абсолюта. Владыка этого мира, после того, как будет оспорена законность его власти, должен быть низвергнут, а его место занято человеком... Но что значит быть Богом? Это как раз и признать, что все дозволено, и отвергнуть любой закон, кроме своего собственного». «Метафизический бунт» ведет к нигилизму, революциям, террору. Итог такого бунта — «небо пу-сто, земля отдана беспринципной силе».

Камю негативно оценивает современную действительность. Люди во все времена убивали друг друга — это непреложный факт. Но сегодня подлинную угрозу представляют не преступники-одиночки, а государственные чиновники, хладнокровно отправляющие на смерть миллионы людей, оправдывающие массовые убийства интересами нации, государственной безопасности, прогресса человечества, логикой истории. Камю выступает против революций, он — за постепенные реформы, в результате которых должна установиться человеческая солидарность, общий для всех людей смысл существования.

Философия экзистенциализма воспринималась современниками как философия разрыва между трагически одинокой личностью и обществом, как выражение протеста против угнетения личности, против абсурдной жизни. В этом аспекте от нее отталкивались как ультралевой, так и ультраправый экстремизм.

Обращение этой философии к человеку, смыслу его существования сильно повлияло на общественную психологию. При этом большую роль сыграло находившееся под влиянием *экзистенциализма* искусство (например, сюрреализм и *экспрессионизм*) и литература. Не нужно забывать, что и сами экзистенциалисты (Сартр, Камю, С. де Бовуар) были заметными фигурами в литературе.

Экзистенциалисты видели цель искусства в следующем: оно должно вызывать иррациональные, бессознательные переживания экзистенции. Характерными чертами искусства, находящегося под влиянием экзистенциализма, являются сосредоточенность на самоанализе, указание на абсурдность бытия, отбор мрачных событий, кризисных состояний души, разрыв между личностью и обществом, отъединение людей друг от друга.

В сюрреализме и экспрессионизме выражается болезненное воображение художника. Натурализм смыкается с формализмом, эротика — с религией и мистикой, реальность — с символикой. Посредством галлюцинаций, подавленных порывов (по Фрейд) сюрреалисты освобождают человека от его реальных социальных связей, внушают, что счастья можно достигнуть в каком-то другом мире. В литературе звучат мотивы отчуждения. В основе «абсурдистского» романа и литературы «черного юмора», театра абсурда — человек, осужденный на существование в холодном, враждебном мире. Люди терзают друг друга, не могут освободиться от алчности, жадности, злобы и т. д., а причины всего этого — в самом человеке.

Воздействие экзистенциализма на молодежь проявилось в различных вариантах «бунтов на коленях» — это «сердитые молодые люди», «битники», «хиппи» и т. п.

К концу XX в. экзистенциализм утратил свое бывшее влияние. Однако его идеи не были забыты. Они до сих пор находят определенный отклик в сознании людей.

Франкфуртская школа

Франкфуртский институт социальных исследований был основан в 1923 г. Изначально он был ориентирован на работу в области истории социализма и рабочего движения. Директорами института были австромарксист **Карл Грюнберг** и **Фридрих Поллок**. После того как в 1931 г. ди-

ректором института стал **Макс Хоркхаймер (1895-1973)**, институт стал ориентироваться на социально-философскую проблематику, на комплексное исследование современного общества. В 1933 г. институт переехал в Женеву (часть сотрудников основала филиал в Париже), затем в 1938-1939 гг. Хоркхаймер с группой сотрудников переезжает в США, где возрождает институт в Нью-Йорке при Колумбийском университете. В 1950 г. институт восстанавливается во Франкфурте-на-Майне. В школу входили **Теодор Адорно (1903-1969)**, **Герберт Маркузе (1889-1979)**, **Эрих Фромм (1900-1980)**, **Юрген Хабермас (р.1929)** и др.

В программной работе Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937, второе издание — 1968) говорится о том, что традиционные социальные теории следуют как за образцами за науками о природе, стремятся образовать согласованную систему понятий и подвести предметное содержание под мысленные конструкции. В этом плане подвергаются критике Макс Вебер как выразитель стремления социологии к ориентации на естественные науки, Карл Мангейм за представление о возможности беспристрастного познания истины; критикуются утопические концепции идеального общества, основанного на всемогуществе науки.

Обычно социология исходит из «субъектно-объектной» модели, в которой на одной стороне — знание, на другой — «обстоятельства дела». Хоркхаймер предлагает позицию «критической» теории, где субъект (ученый) и объект (факты) должны рассматриваться как исчезающие моменты, диалектически обуславливающие друг друга и переходящие друг в друга. Предметом социального познания должна быть вся система деятельности, «праксис», вся система отношений между природой, обществом и человеком.

При исследовании этой системы выявляются два пласта деятельности: целенаправленная, сознательная, и стихийная, бессознательная. Таким образом, с одной стороны мы видим рациональность индивида, а с другой — стихийность общественных процессов. В силу такой ситуации человек оказывается в конфликте с самим собой.

Хоркхаймер выступает против социальных теорий, которые стремятся образовать согласованную систему понятий. Такие теории непригодны для практического использования. «Критический» способ мышления определяется категорией противоречия; использование же противоречия разрушает дедуктивную связь понятий.

«Критическая теория» утверждает «несостоятельность целого», всего общественного устройства. Она выступает против навязывания индивиду со стороны общества форм и границ деятельности как «естественных» и «неизменных». Критическому переосмыслению подвергаются понятия лучшего, полезного, целесообразного; доказывается, что они имеют социально обусловленное содержание, полезное для существующего. «Критическая теория», по Хоркхаймеру, не ориентируется на приращение знания, а имеет целью «эмансипацию человека от порабающих отношений».

Маркузе полагает, что подлинный предмет «критической теории» — «будущее», понимаемое как радикальное отрицание «данного». В книге «Разум и революция» (1941) говорится, что «критическая теория» должна доказать неистинность «данного», «фактического». Диалектика понимается Маркузе как негативная диалектика; позитивная, утверждающая диалектика является, по его мнению, самопротиворечием, абсурдом. В «критической теории» большое место отводится фантазии. «Выходя за пределы наличного, она может предвосхитить будущее».

Франкфуртцы говорят о том, что идет «ликвидация» традиционной философии, что ее содержательные моменты уходят из философии в сферу социального знания. Франкфуртцы ведут критику рационализма.

В совместной работе Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения» (написана к 1944 г., вышла после войны, в 1948 г.) то, что раньше называлось рациональностью, например у Вебера, именуется просвещением. Проблема рациональности связывается с проблемой власти. Цель рационализации — овладение внешней и внутренней природой, сам принцип рациональности совпадает с принципом воли к власти. В работе предпринимается критическое переосмысление истоков цивилизации.

Эволюция Франкфуртской школы предстает как движение от «критической теории общества» (М. Хоркхаймер, Г. Маркузе) к пессимистической философии истории (поздний Хоркхаймер), к «негативной диалектике» (Г. Адорно и поздний Г. Маркузе) и, наконец, к пессимистическому примиренчеству (Ю. Хабермас).

Самый первый акт рационального овладения природой, опирающийся на волю и разум, — первоначальное грехопадение человечества. Человек противопоставил себя природе, отпал от нее, противопоставил ее себе как объект, что-то безжизненное, неодушевленное, бессмысленное. В дальнейшем это вылилось в стремление к полной автономности разума от каких-либо природных уз и к господству над природой. Человек подчиняет природу посредством труда. Но, подчиняя природу, он изменяет и самого себя, искореняет в себе все непосредственное, формирует в себе твердый, «мужской» характер. В дальнейшем господство над природой трансформируется в господство человека над человеком.

Порабощение природы приводит к болезненному расстройству разума. Господствующий рационализм сопровождается самообманом относительно своего истинного положения в мире. Подлинное содержание мира, насильственно рационализируемое человеком, все больше заслоняется образом самого человека. В итоге рационализация уродует человека, вносит раздор в отношения людей к природе и друг к другу.

В работе «Диалектика просвещения» Адорно и Хоркхаймер говорят о пути разума: разум стал техничным, а не критичным, он стал чисто инструментальным, контролируемым системой: «Мы живем в тотально административном обществе», над населением возвышаются «технический аппарат и владеющие им социальные группы»; «служба аппарату, индивид исчезает». «Система» использует мощный аппарат культурной индустрии, создаются примитивные, единообразные ценности, блокируется инициатива и творчество. Просвещение превращается в свою противоположность.

Возмездие за просвещение — отчуждение. Все рассматривается через призму власти, научных абстракций. В частности, математически мыслимый мир провозглашается единственно мыслимым. Происходит «аннигиляция» индивидуальностей, развивается «индустрия сознания». В XX в. создаются «псевдоколлективы», состоящие из псевдоиндивидуальностей. Отчужденная культура обслуживает волю к власти. Истинная культура, истинное искусство противостоит рациональному миру всеобщего насилия и эксплуатации и поэтому с необходимостью «выталкивается» этим обществом и его «функционерами». Отсюда происходит конфликт истинного искусства с массовой публикой.

В результате этого процесса люди впадают в «коллективное безумие», будь то мировые войны, фашизм или истерия антисемитизма. «Помрачение разума» наглядно проявляется в истреблении природы и массовом уничтожении людей.

В книге «Помрачение разума» Хоркхаймер, продолжая критику рациональности, пишет: «Формализация разума ведет к парадоксальной ситуации культуры. С одной стороны, в нашу эпоху достигает своей кульминации разрушительный антагонизм самости и природы, антагонизм, в котором концентрируется история нашей цивилизации. Мы видели, как тоталитарное стремление укротить природу редуцировало *ego*, человеческий субъект до роли простого орудия репрессии. Все иные функции самости, выраженные в общих понятиях и идеях, были дискредитированы. С другой стороны, философское мышление... пришло к отрицанию существования этого антагонизма или к забвению о нем». В настоящее время «болезнью затронут сам костный мозг духовной жизни, то есть сознательность в ее предельном понятии или его собственная сокровенная природа».

Хоркхаймер говорит о болезни разума; ее породила «жажда человека господствовать над природой». В индустриальном обществе «мышление... может служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими...»

«1. Природа представляется простым инструментом в руках человека, объектом эксплуатации, которая при отсутствии цели не знает ограничений. 2. Мышление, не обслуживающее определенные групповые интересы, считается поверхностно бесполезным. 3. Такая умственная деградация вполне устраивает власть предержащих, с помощью прирученных "мыслителей" удобно контролировать капитал и рынок труда. 4. Массовая культура навязывает»

Разум совершенно поработан социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой.

М. Хоркхаймер

вает образ жизни, принятый теми, кто, ненавидя, на словах тем не менее восхваляет его. 5. Продуктивная способность рабочих подчинена техническим требованиям, а городские власти определяют стандарты по собственному усмотрению. 6. Обожествление промышленной деятельности не знает пределов. Несуетность воспринимается как порок, если время бездеятельности превышает то, которое необходимо на восстановление сил. 7. Значение «продуктивности» соизмеряется термином "пользы", соотносимой с властными структурами, а не со всеобщей необходимостью».

А где же выход? Традиционная философия не дает ответа на этот вопрос. Выход где-то «за пределами» исчерпавшей себя субъективности, на пути возрождения «коллективистских» принципов. Надо каким-то образом снова примирить «разум» и «природу». Нужно противостоять «духу коммерческой культуры». «Критическое» мышление должно помочь индивиду уклониться от организации, которая навязывается авторитарными режимами. Еще не поздно противостоять атмосфере автоматизированного общества. Философия как минимум помогает человеку своей критикой этого общества.

Адорно критикует «организованное общество», в котором рационализация подчиняет каждого индивида, исключает социальную активность. Это общество разобщает людей, создает мощную «индустрию культуры», которая заполняет все свободное время каждого человека, вбивает в его голову государственный порядок как закон всей его жизни, основу его духовной структуры. Важная роль в этом «тотальном» процессе духовного порабощения человека принадлежит культуре. Сам процесс культуры квалифицируется как рост, расширение и углубление организованного господства над людьми.

В противоположность позитивистской социологии, которая стремится к «объективности», устранению «субъективных привнесений» в объект исследования, «критическая теория» предполагает «субъективный», «тенденциозный», «партийный» момент как обязательный в социологическом исследовании. Общество как совокупность насильственно связанных друг с другом элементов неизбежно опосредовано человеческим духом, с его субъективностью и тенденциозностью. И сам социолог также не может быть беспристрастным. Адорно подчеркивает, что познающий субъект обязан участвовать в преобразовании общества в соответствии со своими представлениями о том, каким оно должно быть.

«Негативная диалектика» Адорно исходит из критического отрицания существующего. Адорно любил повторять, что дело человеческого разума — подвергать сомнению все на свете, в том числе — и даже в особенности — самого себя. В работе «Негативная диалектика» (1966) он утверждает необходимость абсолютного, тотального отрицания. Благим может быть только негативное, нетождественное, нерешенное. Диалектическое мышление должно снова и снова преодолевать свою понятийную структуру, чтобы выразить невыразимое, постичь непостижимое, сказать несказанное.

Адорно говорит, что задача негативной диалектики — перевернуть ложную уверенность философских систем в господстве общего над индивидуальным, опровергнуть иллюзию, что бытие доступно мышлению. Реальность не есть нечто рациональное, скорее, она есть нечто разорванное и неуспокоенное. Нужно избавиться от ложных образов реальности.

«Негативная диалектика» — это не диалектика рационального типа, а некий синтез непосредственного, природного и рационального, понятийного. Эта диалектика ориентируется не столько на науку, сколько на искусство, художественное мышление. Характерно, что в более ранней работе «Философия новой музыки» (1949) Адорно выступает как апологет новой Венской школы (А. Шёнберг, А. Берг, А. Веберн). В идейной основе этой школы он видел философию отчаяния. «Истинным» в искусстве может быть лишь отрицание, абсурд.

Адорно говорит, что в традиционном понимании субъект и объект взаимопределяют друг друга. В логике субъекта высказывания — то, что подлежит определению. Но с точки зрения негативной диалектики ситуация в обществе иная. Социальный субъект не определяется через объект, не отражает объект, а определяет себя в различных социальных институтах, т. е. объективируется.

Маркузе утверждал, что культура угнетает человека и как социальное, и как биологическое существо (подчиняя своей деспотической власти всю структуру его инстинктов). «В своей всеобщей форме специфически западная идея разума осуществлялась в системе материальной и интеллектуальной культуры (экономике, технике, "образе жизни", науке, искусстве), которая находит

свое полное развитие в индустриальном капитализме, и система этого разума обнаруживает тенденцию к специфическому типу господства, который становится судьбой современного народа, — к рациональной бюрократии».

Культура склонна к саморазрушению. В частности, «искусство разделяет судьбу всякой истинной человеческой коммуникации: оно отмирает». Все, созданное на основе разума, по Маркузе, обнаружило свою неразумность, рациональность обернулась иррациональностью. Отсюда вывод Маркузе о возможности «качественно новой рациональности».

Маркузе говорит о «недостаточном радикализме», «недостаточной революционности» диалектики Маркса. Переход от настоящего к будущему должен стать «тотальной революцией», абсолютным разрывом с настоящим. Это возможно потому, что между настоящим и будущим нет общих соединительных звеньев, как нет таковых между Добром и Злом. Маркузе выступает за такую рациональность, которая высвободит человека из-под гнета норм культуры. Используя идеи Фрейда, Маркузе говорит, что нужно снять запреты, наложенные культурой, «принципом реальности» на «принцип удовольствия». Он считает, что проблему взаимоотношений личности и общества можно решить на основе биопсихического переустройства человека. К человеку должна прийти сила отрицания извне, на основе образа будущего. Ликвидация всех запретов, наложенных культурой и цивилизацией на «принцип удовольствия», будет в глазах большинства выглядеть как нечто неразумное и иррациональное. Но на самом деле это акт высшего разума.

В книге «Одномерный человек» (1964) Маркузе говорит о том, что индустриальному обществу удастся решить две проблемы: расширить внутренний рынок и теснее привязать трудящихся к существующей системе производства и потребления, «интегрировать» их экономически. Рабочий, имеющий собственную квартиру, машину, холодильник, телевизор и т. д., — это иная социальная фигура, чем пролетарий XIX в., едва зарабатывавший себе на жизнь. Теперь рабочий заинтересован в нормальном функционировании хозяйственной системы. Люди потеряли способность вставать в оппозицию к существующему обществу. Человек потерял социально-критические ориентиры, стал человеком одного измерения, которое задается ему «обществом потребления». Массы — совокупность «одномерных» людей. «Сейчас идеалы автономии личности, гуманизма, трагической и романтической любви отошли в прошлое, а если и используются, то лишь как орудие в борьбе Востока и Запада. Эти ценности имеют значение лишь в контексте пропаганды, они сами стали элементами массовой культуры». Современное индустриальное общество с «одномерным человеком», наделенным «одномерным мышлением», является конечным итогом развития науки Нового времени.

Чтобы выйти из тупика, нужно взорвать утвердившийся способ бытия, опираясь на принципиально новый «жизненный проект». Речь идет о каком-то качественно новом типе рациональности. «Критическая теория призывает к выдвиганию нового проекта, который продемонстрировал бы более высокую рациональность».

Маркузе говорит, что весь мир, окружающий современного человека, имеет политическую природу. Мир — это политика, прямое, косвенное или символическое угнетение. Поэтому истинна только одна форма борьбы — политическая; все другие не касаются сути дела, а поэтому служат укреплению существующего строя.

Маркузе выступает за социальный катаклизм, радикальный переворот. Нужно опираться на «варварские», «первобытные», «стихийные» силы человеческой души. Революционная инициатива от «одномерных» людей переходит к «аутсайдерам», которые не смогли или не захотели приспособиться к «буржуазной цивилизации», которые находятся вне господствующей системы и меньше всего поддаются ее растлевающему влиянию (люмпен-пролетарии, люмпен-буржуазия, люмпен-интеллигенция). Особая роль отводится молодежи. Маркузе также апеллирует к искусству — сюрреализму.

Социальная революция в концепции Маркузе сочетается с сексуальной революцией — раскрепощением эротических влечений человека. В книге «Эрос и цивилизация» он требует «тотальной эротизации» всех человеческих отношений. Политический радикализм сочетается с моральным радикализмом, отказом от существующей морали.

Хабермас призывает вместо проблемы отношения к природе поставить на первый план проблему отношений между людьми. Нужно изменить систему общения, «ликвидировать» идео-

логию, перейти к «коммуникативной рациональности» общения свободных от принуждения людей.

Франкфуртцы считали, что на место «буржуазного индивида» должна прийти иная личность. В ее основе будет лежать некое эстетическое начало, «самоуподобление» личности природным стихиям, «саморастворение» личности в окружающих личностях. Индивид станет открытым для истинного наслаждения (слияния с природой и другими людьми).

Франкфуртская школа существовала более сорока лет, она распалась лишь в середине 70-х гг. Идеи франкфуртской школы, ее «критическая» направленность стали теоретическим основанием движения «новых левых», способствовали формированию умонастроения протеста и разрушения, политического экстремизма.

«Новые левые» поначалу (50-60-е гг.) представляли собою элитарное литературно-философское течение «социально-критических» интеллектуалов. Затем они распространили свое влияние на молодежь, студенчество. Идеологи «новых левых» среди студенчества (Марио Савио, Руди Дучке, Д. Кон-Бендит, С. Кармайкл) считали своим учителем Маркузе. «Новые левые» абсолютизировали насилие и террористические методы борьбы. Они выдвинули концепцию революции «для» народа, но против него, поскольку народ не понимает своего собственного блага в силу своей «одномерности». Движущая сила революции — аутсайдеры. Нужно отказаться от парламентских методов борьбы и спровоцировать демократические режимы, с тем чтобы они обнаружили свою «фашистскую» сущность.

«Новые левые» выдвинули тезис о «молодежном расизме», согласно которому «молодое» и «старое» поколения противостоят друг другу как два враждебных класса. Проповедник контркультуры Норман Браун в конце 60-х гг. писал: «...необходимо сказать нашему младшему поколению, что реальная борьба не в политической сфере, а в том, чтобы положить конец всякой политике». От политики следует перейти к поэзии, к искусству.

В. Рейх вслед за Маркузе утверждал, что человеческая цивилизация носит репрессивный характер, она основана на подавлении естественных человеческих инстинктов и влечений. Подлинная революция должна снять все запреты, уничтожить все репрессивные нормы и ограничения.

Франкфуртская школа получила широкую международную известность именно в связи с распространением движения «новых левых».

Герменевтика

Герменевтика (точнее, так называемая философская герменевтика, или герменевтическая философия) — одно из влиятельных философских учений второй половины XX в.

Герменевтикой в широком смысле слова обычно называют искусство и теорию истолкования текстов. Термин «герменевтика» был введен Дильтеем (Гермес — вестник богов в античных мирах, в которых он выступает как бы посредником, сообщает людям волю богов, истолковывает их веления). Герменевтика как проблема правильного понимания и толкования письменных источников возникает вслед за появлением письменности. Основная категория герменевтики — понимание — впервые в явном виде была определена Августином: «Понимание есть переход от знака к значению».

В Средневековье герменевтика была связана с теологией. Служители церкви присвоили себе монополию на понимание и истолкование догматов веры, интерпретацию содержания «священных книг» неграмотному населению. Не всякому был доступен смысл Священного писания. Еще Августин писал: «Богородноновенность Писания требует и богородноновенности читателя». Искусство и метод толкования Священного писания были также необходимы из-за наличия в нем иносказаний, неясных мест, противоречий.

Гуманисты эпохи Возрождения выдвинули идею «исторического анализа» для возрождения классической античной литературы, нового прочтения античных источников с целью очищения их смысла от наслоений и искажений. Сформировалась так называемая филологическая герменевтика. В ходе Реформации была отвергнута монополия католической церкви на истолкование Библии; каждый верующий должен сам понимать и толковать для себя текст, протестантский пастор ему при этом лишь помогает. Представители реформационного движения выступили против теологов, отстаивающих незыблемость традиции. Лютер и его последователи сформулировали принцип ин-

терпретации текста: все детали текста следует понимать, исходя из контекста, их взаимосвязи и из единого смысла, на который ориентирован текст в целом.

Основы герменевтики как философского учения заложил **Фридрих Шлейермахер (1768-1834)**. Герменевтика, согласно Шлейермахеру, — метод понимания исторических памятников и текстов. Подобно умению читать, писать, логично мыслить, можно научиться и понимать. Для этого нужно изучить определенную систему правил и сознательно их применять.

Шлейермахер выделяет два типа истолкования: грамматическое и психологическое. Грамматическое — это искусство «находить определенный смысл какой-либо речи, исходя из языка и с помощью языка». В психологическом истолковании нужно входить в культурно-историческую атмосферу времени создания текстов, исходить из своеобразия личности автора текста, необходимо «вчувствоваться» во внутренний мир создателя текста. Шлейермахер считал, что герменевтическая деятельность позволяет понять духовную индивидуальность автора и те скрытые интуитивные побуждения, которые двигали его пером, более глубоко, чем их понимал сам автор. Шлейермахер выдвигает важный принцип: следует сначала понять целое, чтобы стали ясны части и элементы. Нужно, чтобы текст, интерпретируемый объект и интерпретатор были в одном «круге». У интерпретатора должно быть некое «предзнание», более широкий горизонт знания по отношению к данному тексту.

Идеи Шлейермахера продолжил **Вильгельм Дильтей (1833-1911)**. Дильтей противопоставляет естественнонаучное и гуманитарное знание. Выделяя два класса наук, науки о природе и науки о духе, Дильтей выражает сожаление о том, что «знания того и другого классов постоянно смешиваются друг с другом в обеих пограничных областях между изучением природы и изучением духовных явлений», а между тем их нужно четко разграничивать. В науках о природе познание идет через опыт, «измерения и исчисления», в то время как духовная жизнь представлена в переживании и понимании. «Понимание и истолкование — это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир».

По Дильтею, конечная единица сознания — переживание (а не ощущение или восприятие). Жизнь — это последовательность переживаний. В основу гуманитарного знания нужно положить психологию, которая должна описывать переживания человека. Понимание собственного внутреннего мира достигается путем интроспекции (самонаблюдения). Понимание чужого мира идет путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». «Понимание проникает в чужие обнаружения жизни посредством транспозиции из полноты собственного переживания».

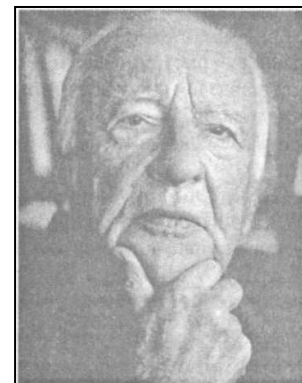
Искусство герменевтики позволяет увидеть, как внешние обстоятельства, условия существования, а также внутренние черты личности (характер, темперамент, политические взгляды, мировоззренческие установки и т. д.) влияют на специфику созданного этой личностью произведения. У автора многое делается бессознательно; интерпретатор же делает эти факторы достоянием знания. Герменевтик может «понять автора лучше, чем он сам понимал себя». Но почему одно «Я» может понять другое «Я», чужой внутренний мир? Дильтей, как и Шлейермахер, считает, что в любой индивидуальности есть нечто общечеловеческое, что и дает возможность понимания. В то же время Дильтей против постулирования «законов общественного развития».

Герменевтика выступает также как метод интерпретации исторического прошлого. Чтобы понять некоторое историческое событие, нужно понять чувства, мысли, настроения его участников, так сказать, войти вовнутрь события, пережить его во всей его индивидуальности и полноте. Историк, по мнению Дильтея, должен вжиться в определенную эпоху прошлого и не пытаться объяснить ее рационально-казуально, а интуитивно «понять». У каждой эпохи есть своя «душа» или «дух» как непостижимая наукой взаимосвязь всех сторон сознания людей этой эпохи. Историк должен стремиться понять дух эпохи и на этой основе истолковывать исторические события, передавая затем это истолкование слушателю или читателю.

В XX в. в западной философии прослеживаются две основные тенденции: ориентация на логико-рационалистические способы познания и на рациональное созерцание, интуицию. Философская герменевтика второй половины XX в. тяготеет ко второй тенденции, хотя при этом не отказывается от использования логико-дискурсивных приемов познания.

Видные герменевтики **Ханс Георг Гадамер (1900-2002)** и **Поль Рикёр (р. 1913)** фактически отождествляют философию с герменевтикой, считая объектом философии тексты, познание и интерпретацию текстов. Характерно при этом, что истолкование текстов и вообще всех явлений языка в современной герменевтике переплетается с «критикой идеологии». Язык объявляют средством обмана, лжи, «тотальной пропаганды»; беду современного общества видят в господствующих формах «принудительного» общения, в манипуляции сознанием, в деформации «свободного общения». Языковые трудности мешают взаимопониманию, а отсюда, по мнению многих герменевтиков, проистекают все противоречия жизни.

Предметом философии герменевтики объявляют мир человека, понимаемый как область человеческого общения. Когда Гадамер говорит, что герменевтика — понимание смысла текстов, памятников или каких-то других явлений культурной жизни, то под смыслом подразумевается значение явлений, их обязательная отнесенность в языке к человеку. «Бытие, которое может быть понято, есть язык». Мы можем иметь дело только с «лингвистически оформленным» миром, запечатленным в языке. «Мы живем внутри языка».



Нужно отметить, что герменевтики, занимающиеся проблемами понимания, не считают себя обязанными высказывать какие-либо суждения о сущности бытия, его структуре и т. д. Философа должно интересовать только бытие, которое «ухвачено» языком, остальное же выводится «за скобки».

Именно герменевтика должна дать ответ на основополагающий вопрос: как возможно понимание окружающего нас мира? Гадамер говорит, что необходимо «раскрыть герменевтическое измерение в его полном объеме и основополагающем значении для всего нашего миропонимания, во всех его проявлениях, от межчеловеческой коммуникации до общественной манипуляции, от опыта отдельного человека как в этом обществе, так и с этим обществом, от построенной из религии и права, искусства и философии традиции и до эмансипаторской энергии рефлексии революционного сознания».

Шлейермахер и Дильтей делали основной акцент на психологическом «вживании», «вчувствовании» во внутренний мир исторических персонажей, авторов текстов при явной недооценке логико-рациональной деятельности. Такая позиция вызывает возражения. Так, Бохеньский пишет: «Голословным является утверждение, что историки и философы пользуются каким-то особым вчувствованием; если дать себе труд посмотреть, как эти люди рассуждают, легко убедиться, что на самом деле их поведение вполне рационально. Это поиск источников, текстологический анализ, перевод на современный язык; определение времени написания текстов, установление авторства, выяснения степени компетентности и искренности писавшего. Только в результате этих кропотливых, детальных, всегда чисто рациональных процедур можно прийти к правильному пониманию текстов. Поэтому сама мысль о движении жизни историка к жизни человека, о котором он пишет, есть заблуждение... Историк имеет дело только с документами, письменными источниками, — на их основе и реконструируются исторические персонажи. По завершении работы можно предаваться и вчувствованию, однако само по себе оно не может быть методом исследований».

Основные взгляды герменевтиков представлены в работах Э. Бетти, Х. Г. Гадамера, П. Рикёра.

В 1955 г. **Эмилио Бетти (1890-1968)** опубликовал работу «Общая теория интерпретации». Бетти говорит, что интерпретатор призван опознавать и выявлять в различных объективациях духа «творчески животворящую жизнь». «Смысл следует не вносить, а выносить».

Бетти говорит о 4 канонах интерпретации:

- ◆ в объекте интерпретации есть смысл, он — продукт человеческого духа;
- ◆ когерентность — части текста могут быть поняты в свете целого, а текст в целом — в связи с его частями;
- ◆ интерпретатор идет к пониманию, отталкиваясь от собственного опыта;

Если верно, что дух с духом говорит, то верно также, что понять друг друга они могут, лишь если они конгениальны и находятся на одном уровне.

Э. Бетти

◆ адекватность понимания.

В 1960 г. была опубликована работа Гадамера «Истина и метод», которая считается одной из фундаментальных работ по герменевтике. Рикёр в работах «Конфликт интерпретаций» (1969), «От текста к действию. Очерки по герменевтике» (1986), проводит идею о том, что наиболее важные моменты жизни человека и истории объективированы в символах. Задача интерпретатора — дешифровка скрытого смысла символа.

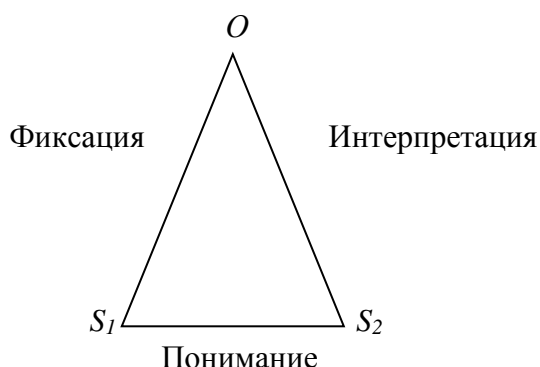
Основная идея герменевтики может быть охарактеризована следующим образом. Существуют тексты, несущие смысл. Смыслы говорят о вещах. Интерпретатор входит в понимание, его ум при этом — не *tabula rasa*; а в нем есть определенное предпонимание. Интерпретатор читает текст с определенным ожиданием. Может оказаться, что это ожидание не оправдывается. Изменение в сфере предпонимания дает возможность новой интерпретации текста.

Нередка ситуация, когда изучаемый нами текст уже был объектом многих интерпретаций. Иногда кажется, что интерпретация такова, что автору оригинала она показалась бы несоответствующей его тексту. Гадамер пишет, что важно вовсе не то, что хотел сказать автор (как думали Шлейермахер и Дильтей), а то, что фактически говорит сам текст. Герменевтика предполагает «открытость» самого текста, доступность его для интерпретации.

Чем дальше мы удалены от времени создания текста, тем с большим пониманием мы приближаемся к нему благодаря последовательности все более точных интерпретаций.

В процессе развития герменевтики было выработано множество специальных правил, приемов, методов логико-грамматического анализа текстов. Кроме того, в исследование включается обсуждение мотивации, целей и стремлений авторов текстов. Подвергнута пересмотру исходная позиция относительно необходимости «вчувствования», «вживания» для понимания.

Обратимся к концепции Гадамера. Для уяснения ее смысла обратимся к так называемому герменевтическому треугольнику.



Герменевтический треугольник. Здесь
O - текст (или речь), S₁ - автор этого текста,
S₂ - интерпретатор (исследователь)

У Шлейермахера и Дильтея речь идет о «вчувствовании», «вживании» S₂ в S₁; при этом смыслы в сознании S₂ становятся зависимыми от сознания S₁. Гадамер считает такую трактовку недостаточной. Необходимо расширить «герменевтическое поле».

Гадамер говорит, что подлинное понимание требует учета многих факторов: характера связи интерпретатора и текста, исторических обстоятельств, их связывающих, соотношение прошлой и сегодняшней духовной атмосферы и т. д. В отличие от Шлейермахера и Дильтея, которые ставят интерпретатора в историческую ситуацию автора текста, так сказать, на позицию автора текста, и отвлекаются от исторической обусловленности самого интерпретатора, Гадамер говорит о необходимости сближения «горизонтов» того и другого. Речь идет о том, что источником смыслов текста является как его автор (S₁), так и интерпретатор (S₂). Характерно, что по мере развития герменевтики интерпретатор все больше выходит на передний план как источник смыслов, создающий их, приписывающий тексту и внедряющий в других читателей и слушателей.

В сближении, «слиянии» горизонтов определяющую роль играет язык: «Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретания взаимопонимания по поводу самого дела»

Сознание исследователя, интерпретатора зависит от знаний, накопленных в обществе. В мышлении и миропонимании каждого человека проявляется «авторитет традиций». Когда интерпретатор (например, историк) подходит к анализу текста, у него уже есть отношение к этому тексту, детерминированное его знаниями и условиями его жизни, есть некоторое предварительное его понимание («пред-понимание» в терминологии Гадамера). Предпонимание — предпосылка понимания. Интерпретация всегда осуществляется в рамках определенной традиции, с некоторым предпониманием.

Хотя мы истолковываем текст с нашей сегодняшней точки зрения, это не мешает пониманию, поскольку сама наша точка зрения — продукт той же единой истории, в которой находится и интерпретируемый текст. «...Мы понимаем дошедший до нас текст на основании смысла ожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела» (Гадамер).

«Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста» (Гадамер).

Предпонимание имеет характер предрассудка. «Предрассудком называется суждение, которое имеет место до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов». Совокупность предрассудков, обусловленных традицией, образует «горизонт понимания». Нужно иметь в виду, что предрассудки имеются и у интерпретатора, и у автора текстов, поэтому «сближение горизонтов» предполагает выявление предпонимания как интерпретатора, так и автора текста.

Гадамер отклоняет традиционно негативное отношение к предрассудкам как к чему-то, чего нужно избегать. Предрассудки законны, неизбежны; они коренятся в исторических условиях. И дело не в том, чтобы отбросить эти предрассудки, — их надо осознать. Предрассудки могут быть продуктивными, а могут быть такими, которые мешают пониманию. Поэтому нужно разграничить предрассудки.

«Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми предмнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности» (Гадамер).

От личных предрассудков нужно освободиться. В частности, нужно учитывать сознательную маскировку истинного мнения под влиянием угрозы преследования со стороны власти имущих или церкви, неосознанный конформизм человека, когда он считает истинным то, что считают все, неосознанное стремление к крайностям и т. п.

Каковы источники предпонимания? Гадамер в конечном счете склоняется к тому, что предпонимание базируется не столько на рациональном знании, сколько на интуиции. Каков же источник интуиции? Герменевтики, как правило, уклоняются от ответа на этот вопрос. Другое решение вопроса об источнике предпонимания сводится к представлению о том, что язык направляет познание в целом и формирует его. Именно язык конструирует мир, определяет способ человеческого бытия. Понимание самого языка близко к его интерпретации лингвистической философией как некоторой игры. Сама игра втягивает в себя игроков. Язык ведет от предпонимания к пониманию.

Гадамер говорит, что к истине исследователь должен идти, ведя постоянный «диалог» с «текстом», мысля исторически. Важно помнить, что история — не «мертвые камни». Историче-

Подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью; приближение к нему — бесконечный процесс.

Х. Г. Гадамер

ские события продолжают воздействовать на нас с открытием новых фактов, новых документов. С другой стороны, современные ситуации могут помочь по-новому понять прошлое. «**Мыслить исторически** значит **проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох**, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда и с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением. Попытаться исключить из толкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно».

Гадамер утверждает, что каждый новый герменевтик создает новое содержание текста своей интерпретирующей деятельностью.

Концепция предпонимания дает возможность Гадамеру предложить решение ряда проблемных ситуаций. Одна из них — так называемый герменевтический круг. Дело в том, что существует взаимозависимость знания и понимания, понимания и объяснения, понимания части и целого. Так, чтобы что-то познать, нужно это понимать, а чтобы понимать, нужно знать. Иначе говоря, когда мы понимаем некоторое предложение, то его смысл как целого определяется значением отдельных слов, но, в свою очередь, собственные значения слов становятся ясными, понятными только в контексте предложения. Круг разрывается с помощью предпонимания, которое предшествует пониманию.

Герменевтики выявили и проанализировали ряд аспектов понимания, его логико-семантические, прагматические, психологические и другие условия. Некоторые из полученных результатов имеют большое практическое значение. Динамика современного мира приводит к тому, что на наших глазах меняются значения слов, появляются новые слова, которые часто входят в сознание людей без глубокого понимания их смысла или даже с искаженным пониманием того, что в них выражено. Здесь для герменевтики открывается широкое поле деятельности.

Нужно также иметь в виду, что в гуманитарном познании люди чаще сталкиваются с необходимостью индивидуализации объектов познания, историзмом, оценкой и т. д., чем в естественнонаучном. Использование в гуманитарном познании субъектно-субъектного подхода, диалогичное, историзма становится все более необходимым в свете герменевтических представлений. Однако не следует абсолютизировать возможности герменевтики и оправдывать ее претензии на роль единственной современной философии.

Структурализм

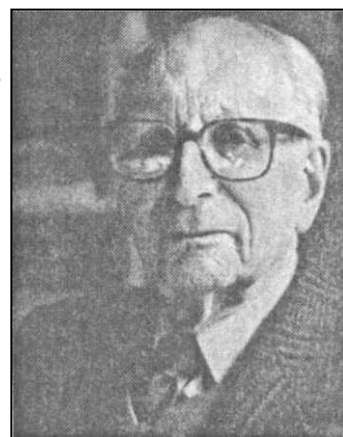
В 60-е гг. во Франции структурализм оттеснил на второй план экзистенциализм. Он стал ведущим философским направлением во Франции, подобно тому как в Германии ведущим направлением становится философия франкфуртской школы.

Структурализмом называют комплекс направлений в гуманитарном познании, в которых ставится задача выявления структуры социальных образований. Структурализм формировался в определенной оппозиции к экзистенциализму, предлагая определенную переориентацию: вместо субъективности, переживания, свободы — объективность, научность, жесткая детерминация структурами.

Становление методов структурализма началось в 20-е гг. в лингвистике. Здесь определилось стремление выявить структуру языка, отвлекаясь от его развития, от географических, исторических, социальных обстоятельств. Затем методы структурного анализа стали применяться в психологии и литературоведении. В 50-60-е гг. методы структурализма распространяются и на другие области культуры.

В 60-е гг. структурализм приобретает статус философского направления. Следует, однако, отметить, что работы ведущих структуралистов — это в основном конкретно-научные исследования, сопровождающиеся философскими рассуждениями. Лидеры структурализма не были профессиональными философами. **Клод Леви-Стросс (1908-1990)** был этнологом, **Мишель Фуко (1926-1984)** — историком культуры, **Жак Лакан (1901-1981)** — психоаналитиком, **Ролан Барт (1915-1980)** — литературоведом.

Леви-Стросс, профессор Коллеж де Франс, создатель концепции структурной антрологии, говорил о гармонии чувственного и рационального начал, утраченной современной европейской цивилизацией, но со-



Клод Леви-Стросс

хранившейся в мифологии. Основная задача этнологии, по Леви-Строссу, — изучение перехода от природы к культуре. Здесь очень важно учитывать бессознательное; сознание существует на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Труды Леви-Стросса посвящены изучению культуры первобытных племен, их образа жизни, брачно-семейных отношений и методологии исследования. В книге «Слова и вещи» (1960) Фуко предпринял попытку выявить бессознательные основы знания, общие для биологии, политэкономии и языкознания в Новое время. Лакан переосмысливает фрейдистский психоанализ при помощи методов структурной лингвистики. Барт исследует знаковые системы (например, в книге «Система моды», 1967).

Вычленение структурного аспекта в гуманитарном познании осуществляется, как правило, на некоторой знаковой системе. Характерная черта структурализма — стремление за сознательным манипулированием образами, символами знаками обнаружить неосознаваемые глубинные структуры, скрытые механизмы знаковых систем. Структура в понимании структуралистов — не просто сочетание элементов объекта, доступное непосредственному созерцанию. Структура — это совокупность скрытых отношений, выявляемая «силой абстракции» в ходе движения от явления к сущности. При этом происходит абстрагирование от субстратной специфики элементов, в них учитываются только «реляционные» свойства, т. е. свойства, зависящие от их положения в системе, от отношений их с другими элементами. Вычлененная таким образом абстрактная структура может быть исследована методами символической логики и математики (например, теории графов).

Выделяется уровень сознательного манипулирования знаками и уровень скрытых, бессознательно применяемых правил (механизмов, закономерностей, структур). «Вслед за физическими науками гуманитарные науки должны убедиться в том, что реальность их предмета исследования вовсе не ограничивается тем уровнем, на котором ее воспринимает субъект». Сама действительность состоит из многих уровней, которые открываются исследователю в зависимости от его подхода, от решаемых им задач, подобно тому как под микроскопом обнаруживаются разные картины объекта в зависимости от применяемой степени увеличения.

Возражая тем, кто считает, что гуманитарному познанию противопоказаны научные методы, Леви-Стросс отстаивает правомерность объективно-научного исследования «человеческой реальности». При этом он считает, что в научном познании существуют различные уровни, связанные с эмпирико-рациональными и интуитивными познавательными процедурами.

Свою философскую позицию Леви-Стросс называет «сверхрационализмом». Истинная реальность, считает он, никогда не дана субъекту в непосредственном опыте и постижима лишь путем моделирования бессознательных процессов. Сознание существует на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности.

Науки о культуре сталкиваются со специфическими трудностями: их объект — человеческая деятельность с ее свободными выборами, ценностями, целями, которые как будто не укладываются в рамки объективных закономерностей. Но, с точки зрения структуралистов, человеческая свобода — иллюзия; в действительности же наше поведение жестко детерминировано глубинными структурами языка, культуры, подсознательного. Обнаружение этих структур позволяет отвлечься от субъективности. В науке, искусстве, мифологии, религии структуралисты стремятся обнаружить эти структуры, глубинные закономерности.

Методологические принципы Леви-Стросса. Основные методологические принципы структурализма заключаются в следующем. Первый принцип Леви-Стросса выражен в формуле: «Методологический примат отношений над элементами системы». В этой связи он писал: «Ошибка традиционной социологии, как и традиционной лингвистики, состоит в том, что она рассматривала элементы, а не отношения между элементами».

Второй принцип: «Методологический примат синхронии над диахронией» (эта идея идет от Ф. де Соссюра). Для выявления структуры объекта нужно отвлечься от его развития и рассмотреть его различные части как существующие в один момент (синхронически). И лишь после того, как будет выявлено устройство объекта, можно исследовать его изменения в разные моменты времени (диахронически).

Третий методологический принцип: «Структура есть совокупность отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях».

В результате конкретно-научных исследований структуралисты пришли к выводу, что в различных областях человеческой деятельности имеется некоторое скрытое основание, направляющее и структурирующее кажущиеся хаотичными человеческие феномены.

В чем же заключается это основание? При ответе на этот вопрос Леви-Стросс отталкивается от идей Канта. У Канта формы чувственности и рассудка накладываются на поступающие извне чувственные данные. У Леви-Стросса роль априорных форм играют структуры бессознательного. В отличие от подсознательного, представляющего собой особую форму памяти, «бессознательное всегда пусто, или, точнее, оно так же чуждо образам, как желудок чужд проходящей через него пище. Будучи органом специфической функции, оно ограничивается тем, что накладывает структурные закономерности... на... элементы, поступающие из других мест — импульсы, эмоции, представления, воспоминания». Эта функция «у всех людей осуществляется по одним и тем же законам и фактически сводится к совокупности этих законов».

На сознательном уровне человек оперирует знаками, строя из них сообщения, тексты; он делает это, подчиняясь определенным правилам, которые при нормальном пользовании знаковыми системами применяются автоматически, неосознанно. Так, хорошо владеющий языком человек следует в своей речи грамматическим нормам, не думая о них и даже, может быть, не зная об их существовании. Тем более не знали о существовании бессознательных механизмов люди первобытных племен, погруженные в разнообразные знаковые системы, реализованные в мифах, ритуалах, тотемах и др.

Неосознаваемые закономерности, структуры психики, согласно Леви-Строссу, являются общечеловеческими. Исследование знаковых систем дает возможность выявления законов функционирования человеческой психики.

Таким образом, существуют независимые от человеческой воли структуры (социальные, мифические и лингвистические), и если изучать их научным методом, то человек в итоге «растворяется» в них. Человек — не хозяин своей собственной жизни; он движим бессознательными структурирующими силами.

В этой связи Фуко пишет: «Оказывается, что именно набор структур по сути потенциально создает человека; он, разумеется, может их обдумывать, описывать, но он уже не субъект, не суверенное сознание. Редукция человека к его окружающим структурам, мне кажется, характеризует современную мысль». История не создается человеком, она развивается без его участия.

Применение методологии структурализма в конкретно-научных исследованиях позволило получить ряд новых результатов в понимании культуры.

Леви-Стросс, развивая так называемый этнологический структурализм (родственный структурализму в лингвистике), предложил новую типологию брачно-родственных отношений («Элементарные структуры родства», 1949), оригинальное решение проблемы тотемизма («Тотемизм сегодня», 1962), новую теорию первобытного мышления, радикально отличающуюся от концепции Леви-Брюля («Дикарское мышление», 1962), структурно-семиотическое истолкование мифов (четырёхтомная серия «Мифологические», 1964-1971), структурно-семиотическое истолкование ритуальных масок («Путь масок», 1975) и др.

При анализе социального устройства, культурной и духовной жизни первобытных племен Леви-Стросс исходит из того, что процедуры заключения браков, терминология родства, тотемизм, ритуалы, мифы и т. д. — все это особого рода языки. Обычно и в первобытном, и в современном обществе такие феномены, как присвоение имен, поведение за столом и т. д. «тщательно соблюдаются каждым, хотя их происхождение и реальные функции не становятся объектом рефлексивного исследования». Нужно найти основу этих феноменов.

Лакан выдвинул тезис о сходстве (или аналогии) между структурами языка и механизма бессознательного. Все человеческие желания, все бессознательные феномены вписываются в языковые структуры. Это означает, что через структуры языка бессознательное можно сделать объектом научного познания, его можно структурировать и рационализировать.

Барт ставил перед собой задачу найти универсальную структурность, «социологику» в каждом продукте современной культуры: в структуре города, моды, средств массовой коммуника-

ции и т. д. Он занимался изучением истории семиотических практик различных социальных групп, иерархии языков, системы жанров в искусстве и их основ. Барт приходит к выводу, что язык не просто является орудием содержания мысли, а активно производит это содержание. Особое внимание Барт уделяет изучению литературы, прежде всего модернистской. При этом он доказывает, что литература не может находиться вне структур власти, вести независимую от политики жизнь.

Заметное место в структурализме занимал Фуко. Известность ему принесли работы «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966), трехтомная «История сексуальности» («Воля к знанию», 1976; «Пользование наслаждениями», «Забота о себе», 1984).

Анализируя роль языка в культуре, Фуко обращает внимание на то, что включение человека в социальную жизнь происходит не только через обучение говорению: «Нельзя говорить что угодно и когда угодно». Фуко ставит задачу соотнесения языкового слоя культуры с социальным. «Языковость» и «социальность» связаны с «дискурсивным» и «недискурсивным» типами практики. Дискурсивная практика черпает из недискурсивной материал, подлежащий структурированию и формализации. Но, чтобы выявить уровень этого неявного знания, нужно провести огромную «деконструктивно-конструктивную» работу, критический разбор всех наук, теорий, понятий.

Фуко исследует развитие науки Нового времени, показывает изменения ее «бессознательного фундамента», «эпистем» («эпистемические структуры» действуют на бессознательном уровне и определяют разные области культуры и знания) в разные периоды. Этот «фундамент» представляет собою определенную конфигурацию знаковых систем, определяющую в данный период возможность постановки научных проблем и их решения. Фуко выделяет три эпистемы — Возрождения, классического рационализма и современности. По мере перехода от одной эпистемы к другой роль языка в культуре изменяется вплоть до того, что в современной эпистеме язык становится самостоятельной силой. Но почему перестраиваются знаковые конфигурации, происходит переход от одной эпистемы к другой — остается непонятным.

Большое внимание Фуко уделяет проблеме власти. Все, что связано с постижением истины, на деле оказывается приспособленным для производства власти. Но сама власть, по Фуко, заинтересована в том, чтобы ее не было видно, она нуждается в маскирующем механизме. Власть может плодотворно работать лишь при условии сокрытия ее основ; «природа этого сокрытия лежит в основе самих **операций** власти».

Раскрытие природы власти показывает, что власть имеет негативный (проявляющийся в подавлении, принуждении) и позитивный характер. «Власть сильна лишь потому, что она производит действие на уровне желания и познания». Различные типы власти порождают и саму реальность, и объекты их познания, и «ритуалы» их постижения. Отношения власти пронизывают все общественные структуры.

Современная власть, считает Фуко, имеет три основные функции: «всеподнадзорность», дисциплинирование и нормирование. Эти функции предполагают определенные стратегии: управление индивидами (социальная физика), надзор за ними (социальная оптика), процедуры их изоляции и перегруппировки (социальная физиология).

В традициях структурализма сформировалась теоретическая база **феминистского движения**. Истоки этого движения коренятся еще в конце XIX — начале XX в. В 1929 г. американская писательница Вирджиния Вульф утверждала: «Очевидно, что ценности, которыми руководствуются женщины, часто отличаются от ценностей, выработанных противоположным полом». Однако в обществе преобладают мужские ценности. К. Аллен, А. Бокстер, С. Гриффин (видные идеологи феминизма) утверждают, что в основе культуры до сих пор лежит «патриархатная» установка, взгляд на мир и действительность с позиции мужчины. Именно эта установка приводит к доминированию абстрактно-познавательной деятельности, милитаризации общества, практике сексизма, т. е. угнетению по признаку пола. Что лежит за этими процессами?

Идеологи феминизма ищут структуры и механизмы, формирующие «патриархатную» установку. Они выделяют три момента.

◆ Разделение труда, при котором на женщину приходится воспроизведение людей (рабочей силы) и условий по поддержанию жизни. Происходит «отодвигание» женщин в сферу домашнего хозяйства. Причем домашний труд не оценивается как социально значимый; в обществе не приня-

то оплачивать этот труд, хотя, работая дома, женщина создает некоторую неучитываемую продукцию.

♦ Понимание женщины как объекта (со стороны мужского сознания). Для иллюстрации этого Ф. Партюрье приводит подборку цитат из произведений Ж. Батая, де Сада, А. Миллера: «Я использую женщину в соответствии с моей необходимостью как пустую круглую коробку», «Состояние ее ума и сердца можно абсолютно не принимать во внимание», «Чувствуете ли вы жалость к цыпленку, которого едите, — нет вы об этом даже не думаете, то же и с женщиной», «Чтобы самому получать удовольствие, нет никакой необходимости давать удовольствие им» и т. д. Отношения между мужчиной и женщиной — отношения господина и раба.

♦ Отмечается, что процесс социализации, особенно в семье, происходит как ориентация на различные половые роли, причем особое внимание уделяется формированию «мужской самости».

В результате этих процессов страдают оба пола. Феминисты предлагают программу, которая должна кардинально изменить ситуацию. Нужно установить равные экономические условия для женщин и мужчин, нужно изменить характер социализации в семье, сформировать «партнерскую» семью. Процесс социализации должен происходить таким образом, чтобы не было резкого разграничения между мужчинами и женщинами.

Радикальное крыло феминистского движения идет дальше. Барбара Эренрайх пишет: «Равноправие с мужчинами — прекрасная цель, и я буду бороться за право любой женщины заниматься теми же глупыми и скучными делами, за которые мужчинам хорошо платят и за которые их уважают. Но одной ассимиляции мало, как было написано на одной из феминистских теннисок: «Если ты думаешь, что равноправие — это цель, то твои стандарты слишком низки». Предлагается стать на «точку зрения» угнетенной группы, проанализировать и «вытеснить» гегемонию «мужского» сознания. Феминисты ратуют за то, чтобы «точка зрения» женщины звучала в литературе, искусстве, средствах массовой информации и т. д. Это приведет к тому, что станет легче и мужчинам и женщинам, мир станет более добрым, более человечным.

Концепция феминизма вызывает различные реакции — от поддержки до осуждения. Ее сторонников иногда упрекают за «отступление от общепринятых норм морали», за то, что они стремятся разрушить «мужскую романтическую мечту», превратить женщину в машину и т. п. Но если признать, что имеют место различия в мировосприятии и миропонимании между женщиной и женщиной, то нельзя препятствовать реализации установки на развитие «матриархатной» точки зрения и созданию партнерской семьи.

Оценивая в целом структурализм, нужно отметить, что выявление скрытых («абстрактных») структур — действительно важный момент в научном исследовании. Но при этом не следует преувеличивать значение этого момента.

Постмодернизм. Философские настроения конца века

Общее состояние культуры второй половины XX в. социологи охарактеризовали как постмодернизм, понимая под постмодернизмом прежде всего стилевые изменения в искусстве (архитектуре, литературе, живописи и т. д.). В это же время в философии получили распространение идеи скептицизма, иррационализма, антисциентизма, пессимизма и т. д. В 80-е гг. сначала Ж.-Ф. Лиотар, а за ним Ф. Джеймисон, Ж. Бодрийар, Р. Краусс, К. Оуэне, 10. Хабермас и другие заговорили о наступлении эпохи постмодернизма в философии. Небезынтересно отметить, что еще в середине века Ясперс писал: «Распространилось сознание того, что все стало несостоятельным; нет ничего, что не вызывало бы сомнения, ничто подлинное не подтверждается; существует лишь бесконечный круговорот, состоящий во взаимном обмане и самообмане посредством идеологий».

То, что названо постмодернизмом в философии, не является каким-то единым философским учением, объединенным общей программой, общими идеями. Неслучайно к постмодернизму относят своеобразные продолжения концепций структурализма, экзистенциализма, постпозитивизма, франкфуртской школы, герменевтики. Рассмотрим наиболее характерные примеры.

Постструктурализм. Деконструктивисты. С конца 60-х гг. наметился поворот от программы «классического» структурализма к изучению того, что лежит вне структур. После студенческих волнений 1968 г. во Франции была распространена сентенция: «Структуры не выходят на улицы». Но если кто-то строит баррикады, оспаривает существующий порядок, значит, главное —

не структура, а то, что лежит за ее пределами. За рамками структуры лежит случай, событие, свобода, аффекты, власть; все это — «изнанки структуры», и философия стремится к их анализу. В результате формируется так называемый постструктурализм, вошедший в общие рамки постмодернизма. Постструктурализм особое внимание уделяет анализу текстов, что, разумеется, не является случайностью. В течение XX в. происходит переоценка роли языка в жизни общества. Язык все больше рассматривается как важнейшая часть общественной жизни; если в первой половине XX в. преобладала вера в могущество науки и техники, то теперь на эту роль претендует вера в могущество языка.

Выражая эти умонастроения, один из лидеров так называемого деконструктивизма **Жак Деррида (р. 1930)** пишет, что «тело и материя» — нечто внешнее по отношению к языку, а «проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма». Мышление и культура — это процесс замещения, перекодирования знаков. И сам мир представляет собой бесконечный текст. Но Деррида говорит о том, что нельзя ограничиваться знаковыми структурами, нужно найти нечто, существующее до знаков и знаковых структур, некое предусловие всякой речи и письма. К анализу текста применяется принцип деконструкции — выявление внутренней противоречивости текста, обнаружение в нем скрытых (обычно не замечаемых обычным читателем и даже самим автором текста), «спящих», «остаточных» смыслов, которые являются наследием речевых практик прошлого, а также тех смыслов, которые обусловлены культурными особенностями времени интерпретации этого текста. В любых текстах нужно произвести «деконструкцию», обнаружить в них отклики, «переключки», «прививки» внешних по отношению к этим текстам воздействий. В этом случае конкретный текст «размыкается», теряет свою однозначность, «входит в контекст»; при этом он безгранично расширяется, происходит деформация структурности. В тексте обнаруживается множество сходств и различий. «Эта игра различий в результате предполагает такие синтезы и ссылки, которые во всякий момент или в любом смысле препятствуют тому, чтобы какой-либо простой элемент наличествовал в себе или сам по себе, соотносясь только с самим собой. Будь он в составе устного или письменного дискурса, никакой элемент не мог бы выполнять функцию знака, не соотносясь с неким другим элементом, который также является не просто наличествующим. Это переплетение приводит к тому, что каждый «элемент» — будь то фонема или графема — конституируется на основе имеющегося в нем следа иных элементов цепи или системы. Это переплетение, эта ткань есть текст, и он создается лишь в процессе трансформации другого текста. Ничто и нигде — среди элементов или в системе — не бывает просто наличествующим или отсутствующим. Везде есть только различия и следы следов».

Деррида говорит, что в ходе деконструкции философских текстов в них обнаруживаются следы «переключки» с другими текстами, с внеязыковыми факторами. Философские тексты многослойны; необоснованными оказываются претензии на строгость, логичность, однозначность, обоснованность. Деррида примыкает к призывам о преодолении метафизики. Он полагает, что для объяснения культуры нужно широко использовать метафоры, аллегории, опираться на интуицию. Деррида утверждает, что у нас нет критериев для различения хорошего и плохого, красивого и отвратительного, правды и лжи. Более того, этих критериев никогда и не было. Мир культуры — это мир знаков, а то, что стоит за ними, нам в принципе не дано знать. «Вне текста ничего нет», — заключает Деррида.

Ролан Барт (1915-1980), подчеркивая большое значение текста, ввел понятие «смерть автора». Текст сам по себе настолько важен, что автором можно пренебречь; он сделал свое дело, создал материал для дальнейшей интерпретации, и о нем можно забыть.

Деконструктивисты призывают разрушить общепринятые смыслы и структуры. Что же стоит за ними? Деконструктивисты предлагают несколько вариантов. Отдавая дань фрейдизму, они ищут за структурами бессознательное. Утверждается, что фактор бессознательности играет в обществе более важную роль, чем сознательность. Проявления бессознательности разнообразны. **Жиль Делёз (1926— 1994)** и **Феликс Гваттари (1930-1995)** в книге «Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип» (1972) пишут, что проявления бессознательности можно свести либо к паранойе, либо к шизофрении. Паранойя порождает целостность общественной жизни, шизофрения — фрагментарность, множественность, раздробленность. В первом варианте проявляется подчинение человека господствующим структурам, во втором — человек освобождается от зависимости куль-

турных традиций и нормативов. «Наше общество производит шизофреников точно так же, как оно производит шампунь "Прелл" или машины Форда, причем единственное различие заключается в том, что шизофреников нельзя продать».

В другом варианте деконструктивисты призывают к новым подходам к раскрытию смысла. Делёз в книге «Логика смысла» пишет об изменении обычного понимания смысла. «После того, как центр внимания переместится с потерпевших неудачу сущностей на понятие смысла, философский водораздел, по-видимому, должен пройти между тем, кто связал смысл с новой трансценденцией, с новым воплощением Бога и преображенными небесами, — и теми, кто обнаружил смысл в человеке и его безднах, во вновь открытой глубине и подземелье. Новые теологи... и новые гуманисты... вышли на сцену от имени Бога-человека и Человека-бога как тайны смысла».

Смысл мира у Делёза выглядит как некая «складка» (изгиб, искривление) — мир так устроен, что у него нет ни верха, ни низа, но всегда есть некие «между»; в мире царит пустота, ничего не решается, не существует ничего абсолютного, существуют лишь одни события, фрагменты.

Жан Бодрийар (р. 1929) говорит, что языковые структуры проходят четыре стадии развития: 1) отражение некой глубинной реальности; 2) маскировка и извращение этой реальности; 3) маскировка отсутствия всякой глубинной реальности; 4) утрата всякой связи с реальностью, переход из строя видимости в строй симуляции. История и реальность закончились, уступив место симулятивной «гиперреальности» моделей, кодов и «симулякров». Теперь противопоставление знака и реальности, «означающего» и «означаемого», видимости и скрытого смысла, поверхности и глубины лишается смысла.

Что такое «симулякр»? По Бодрийару, это объект, симулирующий реальность. Казалось бы, симулякр произволен от реальности. Бодрийар, однако, говорит о том, что «симулякры» предшествуют реальности и сама реальность, выводимая из симулякров, перестает быть таковой, а делается симуляцией симуляции. Признавая симуляцию бессмысленной, Бодрийар говорит, что в этой бессмыслице есть «очарованная форма», «соблазн», «сворачивание». В книге «О соблазне» (1979) он пишет: «Имманентная сила соблазна: все и вся отторгнуть, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей, и моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти, заставить видимости вращаться вокруг себя самих». «Все соблазн, и нет ничего, кроме соблазна. Нас хотели заставить поверить в то, что все — производство. Лейтмотив преображения мира: ходом событий управляет игра производительных сил, соблазн — лишь некий аморальный, фривольный, поверхностный, излишний процесс, относящийся к строю знаков и видимостей: соблазнитель предается удовольствиям и использует для этого бесполезные сами по себе тела. Но что если вопреки видимости — а на деле в соответствии с тайным правилом видимостей — все подчинено соблазну? Момент соблазна — подвешенность соблазна — рискованность соблазна — случайность соблазна — бред соблазна — пауза соблазна... Для нас мертвы не те, кто не может производить. В действительности же мертвы только те, кто не желает больше ни соблазнять, ни быть соблазняемым».

Выступая против идеологии феминизма, Бодрийар говорит: «Что противопоставляют женщины той фаллократической структуре, которую они ставят под вопрос? Автономию, различие, особенности желания и наслаждения, иное пользование телом, особые речи и письмо — и никогда в этот список не попадает "соблазн". Они стыдятся его, полагая, что соблазнение означает какое-то неестественное щегольство своим телом, некий рок, извечно обрекающий женщину на зависимость и проституцию. Они не понимают, что **соблазн означает господство над символической Вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над Вселенной реальной.** Суверенность соблазна неизмеримо велика по сравнению с обладанием политической или сексуальной властью».

Бодрийар утверждает, что нужно создать новый тип философствования. Следует не рассматривать мир с позиции субъекта, а перейти на сторону объекта, подчиненного не метафизическому «принципу Добра», а ироническому и аморальному, т. е. находящемуся по ту сторону ценностей, «принципу Зла».

Жан-Франсуа Лиотар (1924-1998) говорит, что «подлинные» постмодернисты «переписывают» или «прорабатывают» (в психоаналитическом смысле) современность. При этом писатели, художники, философы, которые перечеркивают и предают забвению современность (типично

«модернистская» позиция), на самом деле обречены бессознательно воспроизводить то, от чего хотели уйти.

Лиотар выступает против уверенности в идее прогресса. «Сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, который на протяжении двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. Эта идея возможного, вероятного и необходимого прогресса основывалась на твердой уверенности, что развитие искусств, технологий, знания и свободы полезны человечеству в его совокупности... Самые разные политические течения объединяла вера в то, что все начинания, открытия, установления правомочны лишь постольку, поскольку способствуют освобождению человечества. По прошествии этих двух столетий мы стали проявлять больше внимания к знакам, указывающим на движение, которое противоречит этой общей установке. Ни либерализму, экономическому или политическому, ни различным течениям внутри марксизма не удалось выйти из этих двух кровавых столетий, избежать обвинений в преступлениях против человечества».

Лиотар и Бодрийар обращают особое внимание не на триумф новых технологий, а на теневые стороны новых систем информации и коммуникации, на парадоксы нового знания, ловушки разума. Человек ощущает себя потерянным в новом технологическом мире. Человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия живет словно в трансе, под своеобразным гипнозом. Человек фактически управляется извне, но эта управляемость настолько скрыта, что доказать ее практически невозможно.

Лиотар и Бодрийар утверждают, что цивилизация, рациональная организация общества приводят к распаду личности. Гуманизм и культ разума вовсе не являются залогом благополучия людей. Безумие — порождение разума при определенных условиях; тоталитарное насилие и манипулирование человеком — производные от порядка и закона, доведенных до крайности. Лиотар пессимистически замечает, что «не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу».

Изменяется оценка человека. Если в структурализме субъект понимается как носитель и защитник знания, то в постструктуралистской шкале ценностей на первый план выходит человек как «безумец, колдун, дьявол, ребенок, художник, революционер, шизофреник»; он «слуга беспорядка», рупор стихий, превосходящих систему; его цель — «свести с ума структурализм, культуру, общество, религию, психоанализ» (Делез, Гваттари, Ф. Берсю).

От постпозитивизма к постмодернизму. В 70-е гг. в постпозитивизме распространяется идея релятивности норм научно-познавательной деятельности. Намечается включение некоторых представителей постпозитивизма в общее движение постмодернизма. В этом отношении показательна концепция Фейерабенда.

Пол Фейерабенд (1924-1994) в книге «Против метода. Очерк анархистской теории познания» (1975) говорит, что наука стала своего рода религией, что «истину» ученые избрали в качестве нового «бога». Фейерабенд призывает освободиться от стремления к истине и объективности знания: «Освободим общество от удушающей власти идеологически окаменевшей науки, как наши предки освободили нас от удушающей власти Единственной Истинной Религии».

Фейерабенд считает, что даже самая разработанная теория познания никогда не сможет во всей полноте отобразить многообразие практического и научного познания; всякая история всегда содержательнее теории. Вообще говоря, наука развивается неравномерно; к случайному и неупорядоченному развитию никакая методология научного знания неприменима. Фейерабенд также утверждает, что теоретический язык подчиняет себе язык наблюдения, деформируя его по своему образу и подобию. Теория «моделирует» факты так, как ей это выгодно, т. е. чтобы они соответствовали и могли быть «подогнаны» под теорию.

Фейерабенд отстаивает два принципа. Первый — методологический принцип «пролиферации» (размножения) концепций. Ученый должен стремиться создавать теории, несовместимые с уже существующими и признанными. «Нет такой идеи, пусть самой древней и абсурдной, которая не была бы в состоянии усовершенствовать наше знание». Следование только одному методу несовместимо с творческим мышлением. Более того, «нужен мир иллюзий, чтобы познать свойства действительного мира, в котором, как мы верим, мы живем и который в действительности,

может быть, есть лишь иной, иллюзорный мир». Но, с другой стороны, любой идеей можно пренебречь, поскольку она вообще может не иметь познавательной ценности.

Второй принцип — принцип «теоретической устойчивости»: вместо введения альтернативных концепций предпочтительнее сохранение уже имеющихся теорий. Но если эти теории не могут объяснить новые факты и все известные факты данной предметной области, они должны быть отброшены. Фальсифицирующие факты рано или поздно появятся, поэтому всякая теория — не более чем гипотеза, и в будущем от нее следует отказаться. Не существует абсолютной истины. Познание «не является процессом, который приближает нас к некоторому идеалу», «в науке нет ничего абсолютно устойчивого».

Вообще говоря, принцип умножения гипотез и принцип устойчивости у Фейерабенда находятся в некотором несоответствии, поскольку в первом случае речь идет о привилегированности новых утверждений, а во втором — о преимуществе старых.

Позиция плюрализма проводится Фейерабендом и в социологии. Он считает, что должно существовать «свободное общество», в котором «все традиции имеют равные права и одинаковый доступ к центрам власти», что гарантируется правовой «защитной структурой» и практикой «гражданских инициатив». В этом обществе науку, как идеологию научной элиты, нужно лишить центрального места и уравнивать с мифом, религией, магией.

Концепция Фейерабенда вызвала большой интерес. Но популярность идеи о том, что создание единой теории, описывающей строение и развитие науки, — дело безнадежное, стала признаком заката постпозитивизма. «Анархистская» эпистемология означает, по сути дела, элиминацию из философии методологического аспекта.

К концу XX в. в постмодернизме сложился комплекс взглядов и установок. Не претендуя на полноту, укажем на некоторые, наиболее распространенные.

Сюжеты постмодернизма.

♦ В среде постмодернистов было распространено радикальное сомнение в возможности некоторого мировоззренческого, теоретического и жанрового единства в философии. Делая акцент на значении языка, постмодернисты в то же время подчеркивали не только позитивные, но и негативные моменты в использовании языка. Существенно усложнились в наше время возможности взаимопонимания. Это связано с ростом объема контактов между людьми, и с их разнообразием (контакты с людьми, разными по образованию, этической и религиозной принадлежности и т. д.), с неправильно организованным общением и т. д. Все это находит свое отражение и в философии. Философы пользуются специфическими языками, все труднее понимают друг друга и т. п.

♦ Звучит тема об исчерпанности философской классики с ее поклонением рационализму, гуманизму, оптимистическим утопиям будущего. Утверждается, что мир не уместается ни в какие теоретические схемы. Событие всегда опережает теорию. Невозможно зафиксировать какие-либо рациональные системы ни в экономике, ни в политике, ни в искусстве. В самом широком плане постмодернизм предстает как **«критика разума»**. Интересно, что уже Ясперс указал на зарождение концепций о конце философии, истории, искусства и т. д. в их традиционном понимании.

♦ Ведется многоплановая критика сциентических концепций. Так, Б. де С. Сантос говорит о том, что естественные науки перестают играть роль идеала научного знания. Лардьер обвиняет современную науку в тесной связи с властью. Наука способствует господству стандарта массовой культуры. Задача философии — показать ограниченность роли науки. Мондин говорит о глубоком духовном кризисе современности и одну из его причин видит в установках сциентизма и либерализма, направленных против христианских духовно-ценностных оснований европейской цивилизации. «Сциентизм как духовная форма современного общества должен был потерпеть неудачу, и он провалился, поскольку не был подлинной культурой, а являлся ее чудовищной деформацией, псевдокультурой». Науку обвиняют в упрощенном представлении об объекте, игнорировании единичного и случайного, пренебрежении ценностными ориентациями субъекта познания, недооценке интуиции и т. п. В. Валлерстайн считает, что последние десятилетия поставили под вопрос такие основные постулаты науки, как постулат предсказуемости (основанный на формулировке закономерностей), постулат точности (основанный на количественных методах), постулат простоты.

♦ В постмодернизме звучат мотивы антионтологизма. Постмодернисты видят ошибочность предшествующей онтологии в поисках Абсолюта (упрекая, в частности, за это гегелевскую традицию). Взамен они предлагают онтологию «сингулярности» — произвольной единичности, не определенной предикатами качества и количества, модальности и отношения (Делёз). Также постмодернисты говорят об исчерпанности онтологии, ориентированной на познание и преобразование реальности (преобразование ее из «неразумного» состояния в «разумное»). В крайнем варианте необходимость онтологии в философии вообще отрицается.

♦ Наряду с антионтологическими участились выпады в адрес традиционной гносеологии. Так, постмодернисты призывают к отказу от оппозиции субъекта-объекта, поскольку человек одновременно является и субъектом и объектом. Делез говорит, что в опыте человек должен не противостоять *событию* (объекту), а «войти» в это событие. Подчеркивается необходимость перехода к метагносеологии, которая должна интересоваться не самим содержанием знания, а предпосылками, основаниями, делающими возможными утверждения относительно знания и познания.

♦ Неоднократно говорится о переходе к новому пониманию задач философии и новому философскому мышлению. Здесь, во-первых, звучат призывы к отказу от философского мышления в традиционных философских категориальных оппозициях (целое—часть, внутреннее—внешнее, реальное—воображаемое и т. д.). Во-вторых, предлагается вместо исследования реальности (природной и социальной) заниматься анализом, «деконструкцией» текстов. При этом дело иногда доходит до крайностей. Например, утверждается, что не существует самих текстов, есть лишь их интерпретации. Самому тексту приписывается некая творческая сила: не человек читает текст, а текст «читает человека», не мы говорим на языке, а язык говорит с нами. В-третьих, в постмодернизме подчеркивается значение феномена игры. Так, в искусстве есть игровой момент, заключающийся в том, что оно ссылается на самого себя, а не на внешний мир. Философия также имеет дело с некоторой игровой ситуацией, с игротворческой активностью, которая возможна в мире чистой мысли. И, в-четвертых, постмодернисты призывают к формированию «философии желания» (Гваттари), «мышления интенсивностей» (Лиотар), «мышлению соблазна» (Бодрийар) и т. п. Отсюда вытекает следующая черта постмодернизма.

♦ Склонность к иррационалистическому философствованию. Здесь мы видим утверждение о том, что в современном обществе возникает философия абсурда (Ж. Эллюль), наблюдается интегрирование в постмодернизм «видения нового мира»; парапсихологии, оккультизма и т. п., что понимается как разрушение дихотомии знания и веры. В этом отношении не случайна популярность К. Кастанеды, который пропагандирует мистический компонент культуры.

♦ В постмодернизме преобладают пессимистические оценки истории, состояния современного общества. Утверждается, что изменения социального бытия все больше превышают возможные темпы психологических изменений, адаптации сознания человека к этим изменениям. Это приводит ко многим отрицательным последствиям. Так, сформировалось в целом хаотичное политическое поведение людей, строящееся не на основе «за», а постоянно «против» чего-то. Отмечается непреодолимость раскола между различными цивилизациями, прежде всего между западной и всеми остальными, что является весьма опасной тенденцией (Хантингтон). Говоря о том, что история пришла к негативному концу (Гелен), постмодернисты отрицают какой-либо смысл истории. Б. Де С. Сантос видит в современной эпохе «враждебность логике и рационализму, рассеяние и распад субъекта, отсутствие личности как индивида, осознающего свою ответственность... отсутствие интереса к проблеме базовых прав человека, сексизм, неспособность к системному противостоянию власти».

Таковы некоторые черты постмодернизма в зарубежной философии, на которые хотелось бы обратить внимание.

Современная философская мысль не сводится к постмодернизму, особенно в социальной проблематике. В 70-е гг. определилась группа так называемых **новых философов** (Бернар-Анри Леви, Андре Глюксман, М. Клавель и др.). В основе их позиции — критика всей индустриальной цивилизации как источника отчуждения личности. Индустриальный способ производства — причина отношений эксплуатации и угнетения, поскольку при нем орудия труда, машины и механизмы требуют разделения труда (на исполнительный и управленческий), а значит, иерархии, отношений подчинения и господства. В разделении труда повинны наука и культура, они ответ-

ственные за несчастья людей. Отсюда вытекает негативное отношение к интеллигенции как творцу культуры.

«Новые философы» (явно под влиянием идей франкфуртской школы) призывали уничтожить все сложившиеся формы политической культуры, которая обслуживает «индустриальную цивилизацию».

Наряду с леворадикальными настроениями в конце XX в. усиливаются консервативные тенденции. «**Новые правые**» (М. Понятовский, П. Каннак, Г. Сорман, Ж.-М. Бенуа, М. Дрюон, Ф. Фюре, П. Шонно и др.) проповедуют «позитивную терпимость». Из признания разнообразия и несходства живых существ и явлений вытекает необходимость признания неравенства в обществе. Неравенство в обществе предопределено генетически. Лозунг равенства приводит к нивелировке, стандартизации и т. п. Неоконсерваторы видят обновление общества в том, чтобы «упразднить» классовую борьбу, снизить социальную напряженность, добиться сотрудничества между трудом и капиталом.

Обратимся опять к постмодернизму. Очевидно, что многие представители постмодернизма заходят в своеобразный тупик, когда под сомнение ставится само существование философии. Как показывает история, в развитой философии обязательно есть три компонента: онтология, гносеология и аксиология. В силу своей специализации отдельные философы могут работать не во всех ее составляющих, и это нормально. Но ненормально принимать один аспект и отрицать другие. Это «вырождение» философии. Еще более опасной тенденцией является отход от проблематики философии только к проблематике языка и утверждения о том, что философия тождественна герменевтике, и т. п. Характерно, что эти рассуждения осуществляются на фоне удаления философии от реальной практической жизни, в результате чего философия становится уделом узкого круга специалистов и любителей.

Существуют определенные сомнения в понимании самого термина «постмодернизм». Если вспомнить, что он пришел в философию из эстетики, то интересно выяснить, что в искусстве относится к модернизму и постмодернизму. У искусствоведов в этом отношении нет единой, общепризнанной позиции. Нам представляется заслуживающей внимания концепция, разделяющая идейно-эстетические направления искусства на основе проявления и выражения в них «аполлоновского» и «дионисийского» начал.

В живописи к аполлоновскому началу следует отнести искусство Возрождения, классицизм, реализм, а к дионисийскому — барокко, романтизм, модернизм. Что же такое модернизм в искусстве? Принято относить к нему кубизм, экспрессионизм, сюрреализм, театр абсурда и т. п. Модернизм представляет собою резкий разрыв с традициями недавнего прошлого. А что такое постмодернизм? К нему нередко относят неокватроцента, неоклассицизм, неоромантизм, неореализм и т. д. В этих художественных направлениях прослеживается некий синтез модернизма с предыдущими «классическими» художественными направлениями («отрицание отрицания»). Например, живопись Гуттузо представляет собой некоторый синтез реализма и экспрессионизма. Здесь следует говорить именно о синтезе, а не о механическом соединении элементов различных художественных направлений; в последнем случае искусство заходит в тупик, снижается его эстетическая ценность.

Аналогия не есть доказательство. Но все же попробуем провести аналогию между искусством и философией. Что следует понимать под классикой и модернизмом в философии? Наверное, к классике можно отнести и немецкую классическую, и марксистскую, и позитивистскую традицию, идущие из XIX в., а также неотоцизм и структурализм в XX в. При таком понимании вопроса постмодернизм будет по сути представлять модернизм (с его отказом от рациональности, объективности, оптимизма и т. п. в пользу иррациональности, субъективизма, пессимизма и т. д.). И не будет ничего удивительного в том, что корни модернизма обнаружатся еще в XIX в. (например, у Ницше). А что же собою тогда представляет или будет представлять собственно постмодернизм? Продолжая аналогию с искусством, можно предположить, что постмодернизм должен идти дальше модернизма в «снятии» его в диалектическом синтезе модернизма и классики. Об этом, например, говорит П. Козловский (ФРГ): «Постмодерн в искусстве и философии настроен не против модернизма в пользу предначертанной и обязательной классики, а на преодоление противоречия между модернизмом и классичностью».

Иными словами, в начале XXI в. в философии назревает нечто новое. Из периода шатаний, спекулятивных построений, неуверенности, мозаичности различных философских концепций (а некоторые из них — тупиковые) просматривается выход в разумном синтезе классического и модернистского стиля философского мышления. Здесь нужно учитывать «находки» модернизма и тупиковые варианты, которые, тоже не бесполезны, как вообще не бесполезен отрицательный опыт.

В последние годы замечается некоторая тенденция к критическому отношению к постмодернизму, заметна склонность противопоставлять постмодернистским настроениям ориентацию на науку.

В итоге можно предположить, что постмодернизм в философии будет представлять собой возвращение к целостности философского знания (утраченного в период модернизма) на базе синтеза классики и специализированных концепций модернизма без привлечения его тупиковых, спекулятивных, «китчевых» вариантов.

Вопросы для повторения

1. Как неотомизм рассматривает соотношение веры и разума, теологии и философии?
2. Какие идеи Аристотеля и Фомы Аквинского продолжают в неотомизме?
3. О каких двух родах бытия и двух видах познания говорится в неотомизме?
4. Что такое солидаризм?
5. Какой смысл Фрейд вкладывает в понятия Я, Оно, Сверх-Я?
6. Как понимать «принцип удовольствия» и «принцип реальности»?
7. Что такое коллективное бессознательное и архетипы у Юнга?
8. В чем можно видеть отличие Фромма от Фрейда в понимании Эроса и Танатоса?
9. Что такое псевдопонятия и псевдопредставления у Карнапа?
10. Можете ли вы воспроизвести схему верификации?
11. Что такое конвенционализм?
12. В чем заключается концепция лингвистической относительности и лингвистического детерминизма?
13. Какова роль фальсификации в науке по Попперу?
14. Что такое парадигма у Куна?
15. Какой смысл заключается в понятии экзистенции?
16. Что такое пограничная ситуация в экзистенциализме?
17. В чем заключается трагедия свободы у Сартра?
18. Какой основной вопрос философии предложил Камю?
19. На что направлена «критическая теория» франкфуртской школы?
20. В чем заключается «негативная диалектика»?
21. Что такое «одномерный человек» у Маркузе?
22. О каких «канонах понимания» говорил Бетти?
23. Что такое герменевтический треугольник?
24. Как понимать «предпонимание» в концепции Гадамера?
25. Что такое герменевтический круг и каковы возможности выхода из него?
26. Что понимали структуралисты под структурами?
27. Можете ли вы назвать методологические принципы структурализма и дать им оценку?
28. Какие конкретные результаты получили структуралисты?
29. Что такое деконструктивизм?
30. Согласны ли вы с постмодернистами в том, что мир не уместается ни в какие теоретические схемы, что невозможно существование единой философии?

Часть II.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 11. НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В КИЕВСКОЙ И МОСКОВСКОЙ РУСИ

Язычество и принятие христианства. Элементы философской мысли в религиозной литературе. Влияние представителей византийской патристики и болгарских мыслителей на идеологию Киевской Руси. Философско-богословские идеи русских мыслителей периода Киевской Руси. Понятие национального сознания, свободомыслие, ереси XIV-XV вв. Нестяжатели и иосифляне. Философские взгляды А. М. Курбского. Церковная реформа. Идеология старообрядчества. Социально-философские концепции «традиционалистов» и «модернистов». Постановка философского образования в Славяно-Греко-Латинской академии.

Процесс формирования русской философской мысли в силу ряда обстоятельств был длительным: он начался в X в. и продолжался до XVIII в., когда философия стала самостоятельной формой знания. До этого философская мысль была связана с богословием. Первые философские представления сложились после принятия христианства.

В церковной литературе дохристианская Русь нередко изображалась как доисторическое общество, как нечто неразвитое, примитивное — в материальной, социальной и духовной сферах жизни. В действительности в Древней Руси уже к IX в. было высоко развито земледелие, интенсивно развивалось животноводство, ремесло; производилось много оружия и военного снаряжения (мечей, боевых топоров, стрел, колчанов, кольчуг, шлемов и т. д.), ювелирных изделий.

К этому же времени образовалось древнерусское государство. Сложилась иерархическая структура общества: великий князь, местные князья, бояре, дружина, волхвы, смерды (крестьяне, платившие дань князю), городские ремесленники, торговцы. Это государство с центром в Киеве вело борьбу с кочевниками, Византией и варягами. После образования государства начинают строиться города (в 1238 г. на Руси было 239 городов), устанавливаются торговые связи со многими европейскими странами; особенно тесными были связи с Византией. Византия была вынуждена считаться с этим государством. Неслучаен был брак Владимира с Анной, сестрой византийских императоров Василия II и Константина IX.

О духовной жизни Руси можно судить, например, по скульптурным памятникам из дерева и камня, по художественному оформлению оружия и предметов быта, по устному творчеству: былинам, сказаниям гусляров и т. п.

Язычество и христианство на Руси. В период общинно-родовой организации общества, до крещения, на Руси было распространено религиозно-мифологическое политеистическое мировоззрение (его называли «языческим»). Боги и мифические образы управляли различными природными силами и явлениями, влияли на жизнь людей. Язычники считали, что в вещах находятся добрые и злые силы, для связи и воздействия на них применялись различные ритуалы, гадания, жертвоприношения. Наиболее почитаемыми богами были: Перун — управляющий громом, молнией, облаками, дождем и т. д.; Сварог — бог неба; Дажьбог — сын Сварога, податель благ и богатства; Волос (Белее) — покровитель скота; Белбог — источник добра, веселья, игры; Лада — богиня брака, любви и веселья; два ее сына: Лельо — инициатор любви, веселья, воспламенения любовной страсти, и Дид — инициатор отвращения; противоположностью Белбогу был Чернобог — от него исходит ярость, свирепость и т. д. Кроме богов существовала целая армия нечистой силы: бесов, домовых, леших, оборотней, русалок, колдунов и пр. В языческом мировоззрении противопоставлялись тело и душа. Тело смертно, душа бессмертна; после смерти душа отделяется от тела, она помогает потомкам.

В «Повести временных лет» (986 г.) рассказывается о выборе веры киевским князем **Владимиром (ок. 960-1015)**. Ко двору Владимира пришли представители магометанской веры (вожских булгар), католические послы папы римского, хазары, исповедовавшие иудаизм. По разным причинам их верования были отклонены. В фрагменте из «Повести временных лет», условно называемой «Речью философа», приводится беседа между правителем-язычником, ищущим для себя и своего народа истинной веры, и проповедником-христианином православной веры.

Философ-богослов критикует другие вероисповедания, рассказывает о содержании книги Бытия, о Символе веры, о Страшном суде, когда праведники будут спасены, а грешники и неверующие попадут в ад. Философ показывает Владимиру занавес, на котором справа от врат в Царство Божие изображены ликующие праведники, а слева — кающиеся грешники. «Коли хочешь справа стоять, то крестись». Владимир, заплакав, сказал: «Хорошо тем, кто справа, и горе тем, кто слева», и, вздохнув, добавил: «Подожду еще немного».

Решающим аргументом в пользу византийского православия стала красота и «веселие» религиозного обряда. Однако дело было не только в этом.

Проблема выбора веры, по сути дела, заключалась в выборе между двумя видами христианства: католицизмом или православием. Немаловажным было то обстоятельство, что в Западной Европе в условиях феодальной раздробленности власть римского папы не была ограничена какой-либо светской властью, тогда как патриарх, глава православной церкви, находился в полной зависимости от византийского императора. Князю Владимиру и правящей верхушке более импонировало в этой связи православие. Христианизация Руси фактически отражала потребность феодализирующейся страны в идеологическом обосновании утверждающегося социально-политического строя. Христианство было признано государственной религией в 988 г.

Православие как самостоятельная форма христианства сложилось после разделения Римской империи на Западную и Восточную (395). На востоке возникло могущественное Византийское государство, просуществовавшее более тысячи лет.

Православие положило в основу своего вероучения Священное писание и «священное предание» (постановления первых семи Вселенских соборов и сочинения церковных писателей IV—VIII вв.), запретив какие бы то ни было нововведения в области догматики.

Христианская идеология говорит о противостоянии духа и материи. И в мире, и в человеке существуют два противоположных фактора: душа и тело, добро и зло. В христианстве утверждается примат духовного; плоть грешна. Страдания Бога вселяют в верующих надежду на преодоление собственных страданий и будущее воскресение из мертвых вслед за воскресшим Христом (Иисус Христос своей мучительной смертью искупил грехи человечества). В социальном плане провозглашалось равенство всех христиан. В православии были приняты 7 таинств: крещение, миропомазание, причастие, покаяние (исповедь), священство, брак и елеосвящение (соборование) с соответствующими обрядами.

После крещения Руси народ долгое время не отказывался от старых верований. Мировоззрению Руси длительное время была свойственна своеобразная двойственность: культура верхов была христианизирована в большей степени, а низов — в меньшей. Характерно, что даже в XVI в. иностранные послы отмечали, что на Руси грубые языческие нравы лишь поверхностно прикрыты милосердием, «без всякого уважения к духу и истине евангельских заповедей» (Д. Флетчер). Лицедейство, скоморошество, юродство и т. п. имели своеобразный мировоззренческий смысл как духовная оппозиция насаждаемой сверху идеологии.

В древнерусском православии было заметно влияние язычества. Так, в популярном культе Богородицы видны традиционные представления о благодетельной прародительнице славянского рода — Рожанице. Христос сначала ассоциировался с младенцем; лишь в последующем, в московском периоде, утверждается образ Христа как Вседержителя, Пантократора. Но, хотя влияние языческого мировоззрения было продолжительным и довольно сильным, на начало русского философского мышления решающее воздействие оказало православное христианство. Через богословскую литературу к нам приходили философские идеи, в том числе идеи античной философии.

К X в. существовало большое количество христианской литературы: Священное писание, сочинения отцов церкви, книги о порядке богослужения, об истории церкви. На Руси сначала был переведен Новый завет и несколько книг из Ветхого завета (полный перевод Библии был осуществлен лишь в конце XV в. по инициативе новгородского архиепископа Геннадия). Содержание ветхозаветных книг было известно читателям через Парамийник (сборник фрагментов из Библии), Палею (толкования ветхозаветных сюжетов), патристическую и другую литературу. Особо популярна была Псалтырь, содержащая 151 псалом, приписываемый царю Давиду и другим авторам.

Русская православная церковь способствовала установлению внешних культурных связей, распространению образованности. В монастырях собираются книги, переводятся и переписываются

ся разные сочинения, ведутся летописи. Распространению культуры содействовали и светские власти. В летописи говорится о Ярославе Мудром: «И бе Ярослав любя церковные уставы... и книгам прилежа... И собра писце многы, и переключаше от грек на словенское письмо... Отец бо сего Володимер землю взора и умягчив, рекше крещеньем просветлив. Съ же насея книжными словесы сердца верных людей; а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное».

Книги почитаются как одна из высших ценностей. «Велика бо бывает полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учимы есмы пути покаяню, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть реки: напаяющие вселенную, се суть исходяща мудрость; книгам бо есть неисчетная глубина: сами бо в печали утешаемы; си суть узда въздержанью».

Наряду с религиозной литературой в Киевскую Русь приходили и такие произведения, в которых давались сведения по географии, естествознанию, истории и т. д. Необходимость получения более разнообразной информации диктовалась потребностями подготовки грамотных и знающих людей для внутренних государственных нужд, дипломатических отношений и торговли. Помимо духовных возникли и светские школы.

Философские идеи черпались прежде всего из византийских источников. Переводились сочинения Иоанна Златоуста, Василия Великого (Кесарийского), Григория Нисского, Григория Назианзина, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина. Богословы IV в. при детализированной разработке христианской теологии обычно вслед за Климентом и Оригеном пользовались аллегорическим методом.

Одним из главных авторитетов в области религиозной философии на Руси был **Иоанн Дамаскин (675-750)**. Он последний классик византийской патристики и один из основателей схоластики. В его сочинениях неоднократно цитировались античные авторы: Пифагор, Диоген, Сократ, Платон, Демокрит, Аристотель, Эпикур, Геродот, Софокл, Фукидид, Эсхил и др. Труд Дамаскина «Источник знания», состоящий из трех частей: «Диалектика», «О ересьях», «Точное изложение православной веры» неоднократно переводился на Руси.

Предмет философии Дамаскин характеризует в шести аспектах:

- ◆ как постижение «природы сущего»;
- ◆ как познание «вещей божественных и человеческих»;
- ◆ как помышление о смерти;
- ◆ как «уподобление к Богу»;
- ◆ как «искусство искусств и наука наук»;
- ◆ как любовь к мудрости и Богу.

Во многом благодаря Дамаскину философия стала пониматься как богоугодное занятие. «Через нее бывают изобретаемы всяческие искусства и всяческая наука; это любовь к мудрости, но истинная премудрость — Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия».

Философию Дамаскин подразделяет на две части: умозрительную (обращенную к богословским и природным проблемам) и практическую (нормы поведения человека в семье и обществе).

Дамаскин говорит о непостижимости Бога «по существу и по естеству». Но истина бытия Божия постигается из рассмотрения самого мира.

В едином существе Божиим есть три ипостаси, которые не слитно соединяются и нераздельно разделяются; и в этом — тайна. «Ипостаси пребывают и утверждают одна в другой», «без всякого уничтожения или смешения или слияния». Но при этом Дамаскин считает, что нужно исходить из созерцания Первой Ипостаси как единого начала и источника Божества. Есть некий таинственный «порядок» божественных ипостасей; порядок их имен не допускает перестановки. Дамаскин повторяет слова Григория Богослова: «Единица, искони двинувшись в двоицу, на троице остановилась. И это у нас — Отец и Сын и Святый Дух».

Творение Дамаскин определяет как действие божественного изволения, приводящее к существованию то, чего не было, и сохраняющее созданное. Бог творит мыслью, и эта мысль, исполняемая Словом и совершаемая Духом, становится Делом. В Боге от вечности существуют образцы и планы того, что будет Им совершено.

Бог творит человека по своему образу и подобию. Человек по своему составу поставлен «посредине», между Богом и материей, «он связует собой зримое и незримое, чувственное и умо-

постигаемое творение». Человек состоит из двух природ — разумной и чувственной. Душа человека — живая, бестелесная, незримая, она наделена разумом, является источником жизнедеятельности тела; душа бессмертна.

Грехопадение привело к тому, что, отвратившись от Бога, человек тяготеет в сторону вещества. Погружаясь в вещество, человек становится смертным, отдается вожделению и страстям. Искупительное дело за грех — жизнь и смерть Христа. Бог стал человеком для спасения и обновления, или «обожения» человека.

Дамаскин стоит у истоков главной позиции схоластики. Он говорит, что Священное писание сложно; одной веры для его понимания недостаточно. Философия должна быть служанкой богословия, она должна помочь человеку в понимании Писания. Заметим также, что Дамаскин знакомит читателей с основами аристотелевской логики, которая служит инструментом для философского мышления.

Наряду с каноническими, признанными церковью сочинениями, на Руси пользовались популярностью так называемые апокрифы. «Апокриф» по-гречески означает «тайный, сокровенный». Апокрифы сначала предназначались для посвященных, содержали подробности из жизни библейских (в том числе евангельских) персонажей, не известные по каноническим источникам. Впоследствии церковь подозрительно относилась к апокрифам, сам термин «апокриф» приобрел значение «ложный, отреченный». Примером апокрифа может быть популярная «Беседа трех святителей», в которой участвуют Иоанн Златоуст, Василий Великий и Григорий Богослов. «Григорий спросил: "Из скольких частей был сотворен Адам?" Василий ответил: "Из восьми частей: от земли взято тело, от камня — кость, от Красного моря — кровь, от солнца — глаза, от облаков — мысли, от дыхания — волосы, от света — душа, сам Господь вдохнул в него душу и дал власть над всем видимым и невидимым в водах и в горах, на земле и на небе". Василий спросил: "Какие два врага борются в мире день и ночь?" Иоанн ответил: "Жизнь и смерть"».

Философские идеи приходили к нам также через произведения почитаемых болгарских мыслителей, прежде всего **Кирилла**, прозванного философом (826-869), и **Мефодия** (820-885). Кирилл и Мефодий разработали славянскую азбуку («Кириллицу»), перевели Священное писание на церковно-славянский язык (здесь нужно отметить, что римская католическая церковь в богослужении признавала только три языка: древнееврейский, греческий и латинский). Кирилл говорил, что Бог поставил людей между ангелами и животными. От животных их отличает разум и речь, от ангелов — гнев и похоть. К чему приблизится человек — к высшему или низшему, — зависит от его образа жизни, уровня знаний. К Богу ближе тот, кто просвещен. Кирилл говорил о первенстве разума по отношению к вере. Особую роль здесь играет философия. Она указывает путь к ним, возвышает человека. Кирилл характеризует философию как «знание божественных и человеческих вещей, приближение, насколько возможно, человека к Богу и приучение его посредством добродетели к тому, чтобы быть таким, как Тот, кто создал его по своему образу и подобию». Кирилл ввел в славянский язык философские категории — бытие, небытие, идея, вещь, мудрость, природа, вселенная.

На Руси был популярен «Шестоднев» **Иоанна Экзарха Болгарского (864-927)**. В начале каждой главы Иоанн Экзарх приводит цитаты из библейского текста, а затем комментирует их, часто ссылаясь на греческих философов — Платона, Аристотеля, Фалеса, Диогена, Демокрита и др., причем особенно он ценит Платона.

В «Шестодневе» большое внимание уделяется объяснению акта творения Богом мира. «Творит Бог не так, как люди, возводящие здания или строящие корабли, или медники, или золотых дел мастера, или ткачи шерсти, или кожевники, или, скажем, художники. Те создают свои изделия, какие нужно, по готовым образцам, запасаясь материалом и беря орудия труда друг у друга. Богу же достаточно что-то помыслить, чтобы то сотворить, чего прежде не было...

...Творец великий ни в орудии не нуждается, ни в материале, ни вообще в чем-либо. Другим создателям нужен материал и орудие, а также время, труд, умение, старание, а Богу — только его воля. Ибо все, что захотел Господь, то и сотворил... Захотел же Он сотворить не столько, сколько мог бы, но столько, сколько знал, что нужно... Богу — Творцу по силам все, чего бы он ни пожелал...

...В создания же те Он вложил силу достаточную, чтобы они существовали столько лет, сколько Он им повелел. Потому-то и земля пребывает такой, какой изначально сотворена, и море не убывает и не увеличивается, и воздух, как изначально принял естество, так доселе его и хранит, и солнце растопить не может небесные тверди, и водная не разлилась твердь, бывшая прежде, но пребывает твердь в той части, которую дал ей Творец. И противоположное по природе — мокрое и сухое, а также холодное и теплое — совокупил Творец воедино ради созидания и любви».

Иоанн Экзарх говорит об античном учении о четырех элементах (земля, вода, воздух, огонь). Характеризуя огонь, он говорит, что огонь бывает двух видов: горный невещественный и дольный вещественный. Первый незрим и бесплотен, он проистекает из божественного источника через иерархию ангельских чинов; второй — зрим и ощущаем, проявляет себя в молниях, пламени, звездах, солнце, луне. Иоанн отрицает «астрологические басни», приводит ряд естественнонаучных сведений по астрономии, географии, ботанике, зоологии, анатомии; говорит о шарообразности земли, объясняет причину затмений и т. д. В шестом слове, посвященном сотворению человека, Иоанн вдохновенно говорит о силе человеческого духа, о мысли, облетающей весь мир.

Для князя **Святослава Ярославича Черниговского (1027-1076)** был составлен компилятивный труд энциклопедического характера — «Изборник 1073 г.». В нем было около 200 глав, содержащих тексты более 20 авторов (Василия Великого, Иустина Философа, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др.). В «Изборнике 1073 г.», разъясняются понятия «сущность», «естество», «различие», «имение», «количество», «качество», «отношение», «противоречие» и др. Этот сборник — первый логико-философский трактат на Руси.

Философские идеи были также представлены в «Изборнике 1076 г.», «Хрониках» Иоанна Малалы и Георгия Амартола. В «Хронике» Георгия Амартолы говорил-лось о Сократе, Анаксагоре, Демокрите, Платоне и др.

С греческого был также переведен сборник «Пчела». Центральным в этом сборнике является образ пчелы, которая, перелетая с цветка на цветок, кропотливо собирает нектар. Так и человек, желающий насладиться медом мудрости, должен усердно собирать мысли из разных источников. В «Пчеле» собраны высказывания многих античных и христианских философов, сгруппированные по темам: «О правде», «Об истине и лжи», «О философии и об учении детей» и др.

В «Пчеле» говорится, что человек может быть либо лукавым и злым, либо добродетельным и праведным. Это во многом зависит от его «естества», природы. Но он необязательно должен оставаться таковым на всю жизнь. Добродетели можно достигнуть «по научению». В сборнике много внимания уделяется обучению. Говорится о том, что настоящий учитель учит не только словом, но и «нравом», своим образом жизни, характером. Само учение — тяжелый труд, но учиться надо весело и без насилия, только тогда знания твердо усваиваются человеком и развивают в нем ум. Порицаются те, у кого «язык речеть пред умом». Умный человек всегда оглядывается на опыт прошлого и старается предвидеть результаты своих действий. В «Пчеле» особо одобряются те, кто учится философии. Она способствует выработке самостоятельного взгляда и сознательного отношения к жизни.

«Пчела» неоднократно переиздавалась вплоть до XVIII в. Приведем рассуждение, называющееся «Наставление отца к сыну» (из издания XV в.). «Тот, кто о душе своей не заботится, а только о смертной плоти печется, подобен тому, кто рабыню кормит, а госпожу отвергает. Тот, кто ищет земных благ, забывая о небесных, подобен человеку, который хочет пахаря иметь на стене изображенного, а не в поле пашущего... Жизнь скупых и сребролюбцев подобна поминальной трапезе; все вокруг плачут, и нет веселящегося. Грешник хуже горбатого: горбатый за собой носит уродство, а этот — в себе. Ленивый хуже больного: больной хоть и лежит, да не ест, а ленивый — и лежит, и ест».

В начале XIII в. на Руси появился переведенный сборник «Толковая Палея». Автор сборника выступает против тех, кто обожествляет человеческую душу, считает ее частью существа Божия. Душа несовершенна, подвержена слабостям. Причина этому — ее зависимость от чувств. В

Благочестив не тот, кто проводит время в постах и молитвах, но тот, кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему. Праведная вера обязывает, прежде всего, служить людям. Это и есть милостыня Богу, исполнение Его просьбы.

«Изборник 1076 г.»

сборнике говорится о коренном отличии «души скотьи и души человечесей». У животных она материальна, у человека — нематериальна. Человеческой душе присуща «державная сила» — ум. Ум связывает воедино душу и тело. «Душа... мудрость от Бога приемлющи, без телеси же не имать мудроваться». Одним из основных свойств человеческой души утверждается свобода воли.

До сих пор речь шла об иностранных источниках. А как обстояло дело с нашей оригинальной мыслью?

В литературных памятниках XI—XIII вв. «Русская правда», «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве» и других поднимаются вопросы о единстве, национальной независимости и величии русского государства.

Значительным произведением было «Слово о законе и благодати» («О законе, Моисеем данном, и о благодати и истине в Иисусе Христе явившихся; о том, как Закон отошел, а Благодать и истина всю землю исполнили, и вера на все языки простерлась, и на наш народ русский. Похвала государю нашему Владимиру, им мы крещены были; молитва Богу от всей земли нашей»), написанное между 1037 и 1050 гг. **Иларионом**. Иларион жил во время великого княжения Ярослава Мудрого. В Летописи о нем говорится, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник». Был священником в княжеском селе, в 1051 г. был возведен в сан митрополита Киевского. Иларион — первый глава нашей церкви из русских; ранее этот пост занимали приезжавшие из Византии греки.



(На рисунке: Настолование митрополита Илариона (миниатюра Радзивилловской летописи).

«Слово» состоит из трех частей. В первой сопоставляется закон и благодать; смысл мировой истории — в переходе от ветхозаветного закона к новозаветной благодати. Во второй описывается распространение христианства на Руси. В третьей воздается похвала князю Владимиру и его сыну Ярославу. Владимир уподобляется византийскому императору Константину, провозгласившему в IV в. христианство в качестве официальной идеологии.

Иларион говорит о двух принципах общественного устройства: на первом (Моисеев закон) основывается подчинение народов друг другу, на втором (Христова благодать) — их полное равноправие. Ветхозаветный закон далее трактуется как узконациональная правовая норма для иудеев, в то время как благодать, евангельская истина, направлена на спасение всего человечества. Эпоха закона символизируется образами тени, луны, рабыни Агари, а эпоха «благодати» — образами солнца, разлившегося на весь мир океана, свободной Сарры.

В «царстве закона» блюсти закон было поручено евреям как «богоизбранному народу», но они не оправдали заветов Бога; в «царстве благодати», возвешенном Христом, все народы равны. Благодать распространяется на «новые народы», не испорченные гордыней. «И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного в мехи ветхие», обветшавшие в иудействе, «а иначе прорываются мехи, и вино вытекает».

Закон и благодать Иларион соотносит с понятиями рабства и свободы. Житие в законе — рабство, закон ограничивает, сковывает. Но рабство необходимо, в нем приготавливается свобода. «Сперва закон, а потом благодать». Благодать, упраздняя закон, приводит к уничтожению рабства. В этом суть развития человечества. Свобода, однако, нуждается в покровительстве сильной власти, причем не церковной, а светской. Именно она утверждает благодать. Власть дает силу христианству.

Иларион говорит о великой будущности вчерашних язычников. Он отвергает претензии Византии на старшинство как принявшей христианство значительно раньше Киева. Он говорит, что новое совершеннее старого, поэтому принявшие христианство позже имеют более перспективное будущее. К числу новых принадлежит и русский народ. Иларион обосновывает государ-

ственную и международную самостоятельность и значимость Руси, развивает тему ее величия, богоугодное ее властелинов, начинает формировать идеал Святой Руси.

Климент Смолятич (конец XI — середина XII в.) был вторым митрополитом из русских (из 24 митрополитов домонгольского периода только двое — при Ярославе Мудром и Изяславе — были русскими). Климент — автор многих «Слов» и поучений.

В сочинении «Послание, написано Климентом русским Фоме Презвитеру, истолковано Афанасием мнихом» Климент, отвечая на упрек в увлечении философией, пишет, что нужно не слепо следовать Святому писанию, но толковать его «потонку», раскрывая внутренний смысл текстов. Позиция Климента имела большое значение, поскольку в церковных кругах, как правило, осуждалось «философское кичение» (самонадеянность) и восхвалялось «смиренномудрие».

Климент говорит о двух методах познания сущности мира. Один — особый, доступный не всем людям. Второй осуществляется через наблюдение вещей, мотивируется практической деятельностью. Климент пишет, что разум опирается на чувства. Душа умна («словесна»), но все, чем она обладает, доставляют ей чувства. В разуме душа устремляется к познанию мудрости Бога, скрытой в «твари». «Познавая величие Божие», следует «обращать свой ум на рассмотрение дел его». В целом познание идет от следствий к причинам.

В «Поучении» **Владимира Мономаха (1053-1125)**, написанном незадолго до его кончины и адресованном детям, говорится о красоте мира, гармонии мироздания, в центре которого стоит венец творения — разумный человек. Все, что существует в мире, «дал Бог на угодье людям, на веселье». Нет ничего греховного в удовлетворении плоти, в мирских делах.

Активное добротворчество, полезный для общества труд — главный показатель богоугодности человеческой жизни. «Ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию». Мономах призывает к нравственной жизни, учебе, труду.

«Лжи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело. ...Старых чтите, как отца, а молодых, как братьев. В дому своем не ленитесь, но за всем сами наблюдайте, не полагайтесь на тиуна или на отрока, чтобы не посмеялись приходящие к вам, ни над домом вашим, ни над обедом вашим. На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод; ни питью, ни еде не предавайтесь, ни спанью... Больного навестите, покойника проводите, ибо все мы смертны... Не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите... Жену свою любите, но не давайте им власти над собой... Что умеете хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, знал пять языков, оттого и честь от других стран. Лениость ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а что не умеет, тому не научится...»

Мономах призывает к предотвращению зла междуособных браней, к спасению людей от зла и дурных поступков, к состраданию; нельзя забывать убогих, притеснять слабых; нужно помогать бедным, почитать духовных наставников. Мономах дает практические наставления: как править подданными, как веста войну, как трудиться. Он отрицает смертную казнь, поскольку никто не имеет права на «продолжительность» жизни.

Не давайте сильным губить человека. Ни правого, ни виноватого не убивайте и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души.

Владимир Мономах

На Руси и в других славянских странах были популярны сочинения епископа **Кирилла Туровского (XII в.)** «Притча о человеческой души и о телеси», «Послание, или "Повесть" к Василию Печерскому», «О белоризце человеце и о мнишестве». В первом сочинении рассказывается притча о слепце (аллегория тела) и хромце (аллегория души). Объединившись, они совершают преступление — расхищают виноградник, который им поручено стеречь. «Вертоград», обнесенный стеной, — символ благоустроенности человеческого бытия, ограждаемого нравственными заповедями. Хозяин виноградника — Творец, поручивший беречь его. Нарушившие закон душа и тело сурово наказываются за свое преступление.

Кирилл говорит, что жизнь человека состоит в деянии плотском и духовном; даже служитель Бога назначен жить в мире, а не в отвлечении от него. Кирилл утверждал, что тело первично по отношению к душе, так как они сотворены именно в такой последовательности. Знание духов-

ного невозможно без знания телесного. Мир познается следующим образом: сначала познается строение дивных божественных созданий, затем их сущность — Бог.

Разум человека опирается на показания «человеческих уд»: слуха, зрения, обоняния, вкушения, осязания и эмоций. Природный разум, подпадая под влияние тела, может впасть в грех, поэтому его следует держать в рамках истины церкви.

Кирилл Туровский размышляет о смысле жизни, говорит о том, что нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений, связывает познание с нравственностью. Лишь высоконравственный человек может быть носителем глубокого и истинного знания. Мудрость — дитя смирения.

В «**Молении Даниила Заточника**» (начало XIII в.) разум и мудрость рассматриваются как высшие человеческие добродетели. Ученость и справедливость противопоставляются богатству боярства и лицемерию духовенства. Духовенству бросается обвинение: «Ангельский имея на себе образ, а блудный нрав, святительский имея на себе сан, а обычаем похабен». В этом сочинении приводится ряд афористически звучащих высказываний: «Злато съкрушается огнем, а человек напастьми... Аще кто в печали человека призрит, как студеною водою напоит в знойный день... Очи бо мудрого жалают благых, а безумного — дому пира». Внешняя «лепота» неотделима от красоты духовной.

Даниил выступает против глупости, дурных советчиков. Лучше слушать спор умных, нежели советы глупых. Он призывает смотреть не на внешность, а на внутреннее, сердце умного укрепляется в теле его красотой и мудростью. Даниил предостерегает от женитьбы на злой женщине. Злая жена — горе мужу и разорение дому.

Со второй половины XI в. на Руси параллельно с основной религиозно-философской традицией развивается тенденция к аскетизму и мистике.

Феодосий Печерский (ум. 1074), настоятель Киево-Печерского монастыря, обращается к князю Изяславу, который был известен своими прозападническими настроениями, в послании, направленном против «латинской» веры, призывает не общаться с католиками («латинянами»), ни «учения» их слушать, ни «обычая» их держать, ибо они «не право веруют и нечисто живут». «А крестятся они в одно погружение, а мы в три... и говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына. И других злых дел много у них, развращена и полна гибели вера их». В то же время Феодосий призывал князя быть милостивым к людям. «Всякого помилуй и от беды избавь, если можешь».

Феодосий пренебрежительно относится к философской мудрости. Ученик Феодосия **Нестор Летописец** (середина XI — начало XII в.) хвалил Феодосия за то, что тот, будучи грубым и необразованным, оказался мудрее философов. От Феодосия и Нестора идет линия негативного отношения к философии, которое использует слова апостола Павла: «Смотрите, (братья), чтобы никто не увлек вас философиєю, пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол., 2:8).

В социальном аспекте Феодосий требовал от светских правителей покорности и послушания церкви. Нестор говорил о мире как об арене противоборства добра и зла, Бога и сатаны. Мир полон слуг дьявола, среди которых есть и «неправедные властелины», преступающие церковные заповеди. За это Бог «казнит» землю, подвластную им, насылая разные беды. Нестор оправдывает удельно-княжеское правление ссылками на Библию, где рассказывается о том, как сыновья Ноя разделили между собою землю.

В заключение характеристики богословско-философской мысли Древней Руси отметим интересное обстоятельство. На Руси с давних времен почитали образ Софии Премудрости, восходящей к античной Афине Палладе и библейским представлениям о Премудрости. Этот образ воплощался не только в письменных текстах, но и в храмах Софии (по образцу константинопольского храма) — в Киеве, Новгороде, Полоцке и других городах. Эти храмы почитались как вместилище Премудрости, украшались фресками, иконами на тему Софии. На первое место выдвигался возвышенный нравственно-эстетический идеал. Мудрость прекрасна, она достойна восхищения, преклонения и любви. Этот образ склонял к миру, сотрудничеству, всепрощению и взаимной любви.

Заметим также, что для древнерусской мысли было характерно убеждение в необходимости единства «созерцания» и «делания». Философия рассматривалась не столько как «любомудрие», сколько как призыв к праведному образу жизни.

Монгольское нашествие нарушило нормальный ход развития русского общества. С 1240 г. в течение почти двух столетий единства страны не существовало, опустошались села и города, гибли памятники культуры. В XII-XIV вв. произошло общее снижение уровня культуры на Руси. Возрождение ее начинается в эпоху московской централизации.

В XIV в. центр общественной и политической жизни, а также культуры перемещается на север, где ведущую роль начинают играть Москва, Тверь, феодальные республики Новгорода и Пскова. Главная тема произведений конца XIV в. — освобождение Руси от иноземных захватчиков («Повесть о разорении Рязани Батыем», «Слово о погибели Русской земли», «Сказание о граде Китеже», «Житие Михаила Черниговского»).

Серапион Владимирский (сохранилось пять его «Слов») сурово осуждает тех «беззаконников», которые своими грехами навели беду на родную землю. Серапион выступал против моральной деградации людей, за их «крепкодушие». «Лучши, братья, престанем от зла; лишимся всех дел злых; разбоя, грабления, пьянства, прелюбодейства, скупости, лихвы обиды, татьбы, лжива послушства, гнева, ярости, злопоминанья, лжи, клеветы, резоиманья». Проповедник порицает княжеские распри. Серапион говорит, что высокий моральный дух — залог освобождения страны от иноземного владычества. (Здесь нужно иметь в виду, что монгольское иго морально разлагало народ, поскольку лучшие его представители часто погибали в борьбе, а худшие приспособлялись.) Серапион приводит примеры из древней истории, когда многие народы страдали от бед, но крепкие духом выживали и побеждали.

Одной из центральных идей литературы становится идея связи мудрости и морали. «Повесть о житии Александра Невского» начинается с цитаты из «Книги Притчей Соломоновых» о том, что мудрость не войдет в злую и лукавую душу. В историческом романе «Александрия» рассказывается, в частности, о беседе Александра Македонского с индийскими мудрецами — гимнософистами. Они не одобряют стремления Александра к мировому господству. Нельзя силой покорить мир; привлечь к себе людей можно лишь мудростью и справедливостью. Все, основанное на силе, разрушится, все, воздвигнутое на любви к людям, будет пребывать вечно. Интересно, что сведения об индийской философии даются и в других произведениях — в «Хождении Зосимы к рахманам», «Повести о Варлааме и Иоаса-фе» (а еще ранее — в домонгольский период — в «Повести об Акире Премудром»).

В литературных памятниках начала этого периода подчеркивается приоритет дела перед словом. Приведем интересный пример. В «Киевско-Печерском патерике» (сборнике житий, сказаний и легенд, перемежаемых нравоучительными сентенциями) в слове 221-м два философа пытаются завязать беседу со старцем; он долго не отвечает на их вопросы, наконец укоряет их за болтливость и противопоставляет их рассуждениям «философию дела».

Конец XIV — начало XV в. (особенно после битвы на Куликовом поле в 1380 г.) — период подъема национального сознания. Эта тенденция нашла свое отражение, в частности, в «Задонщине», «Сказании о Мамаевом побоище», «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» и др. Написано много жизнеописаний подвижников как заступников за Русскую землю, например «Житие Стефана Пермского», «Житие Сергия Радонежского»; автор их — **Епифаний Премудрый (ум. ок. 1420)**.

Ереси. В это же время наступает период свободомыслия, развивается еретическое движение. В этой связи следует отметить, что ереси постоянно сопутствовали христианству. В России их идейные истоки восходили к языческим верованиям, к влияниям других религиозных направлений (католичества, иудаизма, ислама и др.). В XIV-XV вв. наиболее распространены на Руси были ереси стригольников и «жидовствующих». Нужно отметить, что еретическая литература была уничтожена после подавления этих движений; о содержании ересей мы знаем из летописей и обличительных сочинений их противников (константинопольского патриарха Нила, епископа Стефана Пермского, митрополита Фотия).

Стригольничество зародилось в Пскове в 70-х гг. XIV в., затем перешло в Новгород. Основатели движения — циркульник (стригольник) Карп и дьякон Никита.

Стригольники выступали против громоздкой и дорогой церковной иерархии. Их возмущало «поставление по мзде». Духовенство должно подбираться сообразно общественным заслугам, способностям и высоким моральным качествам. А сейчас поставленные «по мзде» священники в

большинстве своем невежественны и нравственно развращены. «Сии учителя пьяницы суть, едя и пьют с пьяницами». Особо резкой критике подвергались «сребролюбие» и «стяжание» имений. Если учесть, что церкви и монастыри в то время владели почти третью земельных угодий, большим количеством крепостных, имели крупные денежные средства и ценности, то станет понятно, какое раздражение еретики вызывали у деятелей церкви.

Стригольники не видели необходимости в существовании духовенства как особого сословия. Духовным учителем и проповедником может стать всякий, знающий Священное писание, имеющий ораторские способности и соответствующие нравственные качества. Стригольники скептически относились к церковным обрядам.

В идейном плане стригольники высказывали сомнение в божественном происхождении священных книг. Некоторые из стригольников не верили в воскресение и бессмертие души. Стригольники выступали против слепого подчинения Священному писанию, одобряли критическое мышление и основанное на разуме отношение к догматам веры. Стригольники поклонялись земле и небу: «Жаяться земле, а не попу»; «на небо взиряюще беху, тамо отца соби наричают».

Ересь стригольников была разгромлена в конце XIV в. Карпа и двух его единомышленников отлучили от церкви; после истязаний «развратников веры свергоша с моста в Волхов». но отголоски ереси существовали долго, до конца XV в. С еретическими высказываниями выступали тверской епископ Федор Добрый, ростовский вольнодумец Маркиан и др.

В конце XV в. возникла новая ересь — «**жидовствующих**» (так называли ее сторонников деятели церкви). «Жидовство» возникло в Новгороде, затем распространилось в Москве и других городах страны. Название ереси связывали с тем, что еретики призывали к почитанию Ветхого завета, и с тем, что новые идеи на Русь принесли еврейские купцы (одного из них, Схария, обозначали не иначе как «сосуд дьявола», наполненный «всяким злодейским изобретением, чародейством, чернокнижием, звездозаконием и астрологией»). У Схарии появились русские последователи; попы Денис и Алексей стали активными проповедниками «жидовства»; к ереси примкнул митрополит Зосима (Иосиф Волоцкий квалифицировал его как «первого отступника в святителех в нашей земле»).

Как и стригольники, «жидовствующие» осуждали замещение церковных должностей «по мзде», требовали дешевой и праведной церкви, отрицали монашество. Они выступали против строительства храмов, скептически относились к иконам, не признавали святых таинств.

«Жидовствующие» противопоставляли Евангелие и Ветхий завет. Евангелие они понимали как описание жизни земного человека. Как записано в церковных документах, некоторые «жидовствующие» «поношась рѣчами, глаголяще хулу на господа нашего Иисуса Христа сына божея и на его пречистую богоматер». Еретики сомневались в божественности Христа, который был распят и умер как обычный смертный. Они отрицали троичность божественных ипостасей; Бог Отец единосущ и сопрестолен себе. Они отрицали «второе пришествие Христа», которое ожидалось в 1492 г. Митрополит Зосима говорил: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресенье мертвии? Ничего того несть! Умер кто ин, то умер, по та места и был».

Среди «жидовствующих» было много грамотных людей. В их среде читали сочинения по логике («Книга, глаголемая логика», «Логика Авиасафа»), в которых разъяснялись термины логики, рассказывалось о суждениях, силлогизмах и т. д. «Жидовствующие» читали «Псалтырь жидовствующих» (это название книга получила позже), «Аристотелевы врата» (сборник изречений, приписываемых Аристотелю), сочинения астронома Иммануила беп-Иакова. Еретики использовали математические расчеты при изучении движений небесных тел, что производило сильное впечатление на современников. Интересно, что «жидовствующие» попытались выработать русскоязычную философскую терминологию. Так, термин «субъект» они переводили как «держитель», «объект» — «одержанный», «тело» — «плоть» и т. д.

Иван III (1440-1505) в 1479 г. пригласил некоторых «жидовствующих» на высокие священнические должности. Его устраивало некоторое ослабление церкви, внутренние разногласия между ее представителями. В московском кружке еретиков видную роль играл дьяк Ивана III Федор Курицын (он побывал в европейских странах, интересовался философией и математикой).

Церковный Собор 1490 г. осудил ересь. Руководители движения были казнены, многих заточили в монастырские тюрьмы. Новгородский архиепископ Геннадий требовал даже сожжения отступников веры. Но ереси не прекратились.

В следующем веке **Матвей Башкин**, священник **Артемий** и холоп **Феодосий Косой**, опираясь на Евангелие, обличают социальное неравенство. Исходя из заповеди «возлюби ближнего», Башкин указывает на недопустимость владения людьми: сам он отпустил на волю своих холопов. В результате его обвинили в «развратном толковании Евангелия». Артемий нападал на церковное землевладение, культовую обрядность и распущенность духовенства. Феодосий Косой говорил, что перед Богом все равны, не должно быть ни богатых, ни бедных, разного отношения к людям, относящимся к разным вероисповеданиям: «Все люди едино суть у Бога, и татарови, и немци, и прочие языцы». Церковь, по его мнению, искажила божественную веру, которая была истинной в ранних христианских общинах.

Феодосий отрицал божественность Христа, учение о боговоплощении, выступал против почитания Богородицы. Феодосий, естественно, не отрицал факта существования Бога. Но Бог трансцендентен, он сущностно не соединен плотью. Последнее, природное бытие в своей основе имеет несотворенные элементы — землю, воду, воздух и огонь.

Взгляды Феодосия перекликаются с переведенным с греческого и популярным во второй половине XV в. натурфилософским трактатом «О земном устроении». В нем говорилось: «Мир из четырех веществ составил: из огня, из воздуха, из земли и из воды», земля со всех сторон окружена небом, «пребывает в середине», «ни на чем не висит». «Составлен был и малый мир, т. е. человек, из четырех стихий, а именно: из крови, из мокроты, из красной желчи и из черной». Когда эти начала «пребывают во взаимном согласии и равенстве», человек здоров, в противном случае — у человека начинаются болезни. В трактате говорилось о трех частях души: «словесная, яростная и желающая».

Нестяжатели и иосифляне. В начале XVI в. внутри церкви шла борьба между «нестяжателями» и «стяжателями» (иосифлянами). Исходный пункт разногласий — вопрос о монастырском землевладении. Нестяжатели (видный идеолог этого направления — Нил Сорский) выступили против права монастырей на владение землями и крепостными крестьянами. В более широком плане они выступали против вмешательства церкви в политическую жизнь страны, которая втягивает духовенство в «мирскую суету» и отвлекает от чисто духовных обязанностей.

Нестяжатели призывали к аскетизации церковной жизни. На их взгляды сильное влияние оказала мистическая традиция, концепция исихазма, корни которой были в Византии. Исихазм утверждал, что человек приходит к единению с Богом через аскезу молчания, очищения сердца слезами и «умной безмолвной молитвой».

Исихазм призывал к внутренней духовной сосредоточенности, к особым приемам медитации, просветления плоти и гармонии духа с тварным миром.

Тенденция исихазма укрепилась в Московской Руси благодаря присланному из Константинополя митрополиту Киприану (ок. 1333-1400). К идеям мистики склонялись также Сергей Радонежский, Феофан Симоновский; их воздействие испытали иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублев. Идеи исихазма разделял лидер нестяжателей Нил Сорский.

Нил Сорский (1433-1508) родился в Москве в роде Майковых. Принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. В качестве инока посетил Константинополь и гору Афон (в Греции), где познакомился с учением исихазма. Затем на реке Соре (недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря) основал скит. По его образу впоследствии были созданы скиты Заволжья.

Отношения в небольшом ските строились на основе любви, когда «брат брату помогает». Цель иночества — в правильном самоусовершенствовании. В уставе иноческого жития говорилось о страстях, которые губят душу: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Главный грех — «стяжание», т. е. присвоение результатов чужого труда. Иноку предписывалось полное невмешательство в мирские дела; ему не подобает ни возноситься над мирянами, ни кичиться своей «святостью», ни поносить или укорять мирян во грехах даже ради их спасения. Это дело Божие, «силен бо есть Бог исправить их».

Нил Сорский считался человеком «книжным». Он написал трактат «Предание ученикам» и несколько посланий.

На Соборе 1503 г. Нил Сорский первым выдвинул требование о том, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Внешняя сторона обрядов не имеет большого значения. Главная задача монахов — духовное самоусовершенствование, стремление к моральной чистоте, познание тайн человеческой психики, изучение возможности управлять ею. Нил призывал «церкви не украшати», «яко не лепо чюдитися делом человеческих рук и о красоте зданий своих величатися». Накопленные ценности нужно раздать неимущим.

Нил выступал за религиозную терпимость по отношению к инаковерующим и еретикам. Священные книги должны быть «испытаны» разумом. Сама Библия — «писаная книга, но не вся божественная суть». Ник скептически относится к чудесам.

Нил считает, что истина существует изначально, вне мира и человеческого ума. Постигается она разумом, но при этом важно избежать ошибок. Нил считает, что ошибки разума главным образом вызываются «страстями». «Страсти» досаждают душе, вселяют в нее пороки и согрешения, деформируют ум.

Нил указывает на пять стадий формирования страстей. Сначала предметы внешней действительности через чувства «объявляются» разуму и преобразуются в простые идеи. Эта начальная стадия обозначается термином «прилог». Затем следует «сочетание» — у человека появляется заинтересованность в этих образах и мыслях, они удерживаются в памяти. Далее — «сложение»: человек начинает подчиняться внедрившемуся в ум образу, идее, начинает склоняться к тому, чтобы осуществить этот образ или идею. Следующий шаг — «пленение», подчинение ума этому образу или мысли, окончательное увлечение чувством или мыслью. И наконец, «страсть», когда чувство или мысль полностью овладевает человеком, становится чертой его характера. Страсть формирует нрав человека, его жизненные позиции, его привязанность к земному миру. Чтобы противостоять привязанности к земному миру, нужно умерщвлять страсть в самой ее основе, в «прилоге».

Нил Сорский принимает учение Нила Синайского о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость и о восьми добродетелях: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность, смирение. Для противоборства дурным страстям Нил призывает «держати дыхание», «молчати», «воздыхати»; «аще кто тело здраво имать, утомляти подобает его постом и бдением и деланием трудным».

Всякое дело необходимо начинать с «мудрствования», рассуждения, чтобы душа не поработилась ощущениям, а ум был очищен от «лукавых помыслов». Через мудрствование приходит разумение, через плач утверждается благоразумие. Разумение ведет к раскрытию богооткровенной тайны, благоразумие — к умолчанию о ней. Благоразумие освобождает человека от слов, оно равнозначно молчальничеству (исихии).

Идеи Нила Сорского находили отклик у людей, стремившихся освободиться от стяжательской мирской суеты и посвятить себя духовной деятельности.

Последователь Нила **Вассиан Патрикеев (1470-1532)** резко критикует современное ему общество, обличает монашество, увлеченное мирскими интересами и страстями, порицает вновь установленные церковные правила (которые он называл «криви́ла»), не признает многих чудотворцев. Он защищает смердов, рисуя картины крестьянской нужды. Вассиан отстаивал право еретиков «на милость». Он говорил о мнимости боговоплощения; смерть и воскресение Сына Божия — только «мечтание», ничего этого не было по «истине».

Артемий Троицкий (XVI в.), игумен Троице-Сергиева монастыря, также критиковал «любостяжательное» монашество.

Артемий говорит о том, что человеческий разум состоит из трех частей: плотской, душевной и духовной. В первой части человек подобен животным. Душевная часть ума направляет человека лишь на еду и питье как на высшие земные блага. Только духовная часть ума дает человеку возможность быть любящим и нравственным.

Артемий рассуждает о добре и зле, считая, что в каждом человеке изначально есть склонность к добру, любовь к ближнему. «Злоба же, или страсть, не суть естественна». Но у человека есть свобода воли, которая может дать начало злобе, страсти. Страсть — это извращение изна-

чального естества. Чтобы избежать страстей, необходима вера. В вере человек обретает истинный разум, способный противостоять «суетному разуму» мирских наук, философии.

В 1553 г. Артемий был сослан в Соловецкий монастырь, откуда вместе с Феодосией Косым бежал в Литву.

На сторону нестяжателей стал **Максим Грек (1470-1556)**, человек с интересной судьбой. Молодость он провел в Италии, в доминиканском ордене. Общался с гуманистами. С 1505 г. он жил в Афоне, где принял православие и стал монахом. Максим Грек изучал славянские языки. В 1518 г. он был приглашен Василием III в Москву для исправления священных книг и новых переводов. Из-за расхождений с официальной церковью был осужден на Соборах 1525 и 1531 гг. и 26 лет провел в заточении в монастырской тюрьме.

Максим Грек хорошо знал богословие и античную философию. Вокруг него сосредоточился кружок тогдашней интеллигенции. Обсуждались богословские, политические и философские проблемы. Перу Максима Грека принадлежит более 300 оригинальных и переводных сочинений.

Философии Максим Грек в духе средневековой схоластики отводил роль служанки богословия. «Учение древних мужей следует приобретать, если оно содействует славе Божией». Но использование идей Платона и Аристотеля для обоснования догматов веры объективно способствовало распространению философской образованности.

Максим Грек говорил о высоком предназначении человека, призванного прежде всего к возвышенной духовной деятельности. Ум человека «самовластен», но он должен научиться искусству управления душой и телом. Только тот, кто научится управлять собой, может повелевать другим.

Максим Грек развивал учение о «четырех добродетелях», каковыми являются мужество, целомудрие, надежда и любовь. Особое внимание уделялось мужеству.

Мужество связано со свободой воли. Оно определяется выбором, свободной волей. Чтобы выбор человека не склонился в сторону греха, нужна опора на веру. Праведники познают Христа «верою токмо и всякого художества словесна избегают!». С другой стороны, мужество идет от знания. Глупый не имеет мужества. Само знание Максим Грек разделяет на божественное и мирское. Мирское знание полезно. Оно закаляет людей. Философия занимает промежуточное место между божественным и мирским знанием.

В сочинениях последователей Максима Грека — Федора Карпова, Зиновия Отенского, Артемия Троицкого — излагается натурфилософское учение о четырех стихиях, говорится о познании, происхождении права и законности, о нравственном самосовершенствовании.

Нестяжательству противостояло иосифлянство, ставшее господствующим течением в официальной идеологии, идеологии русской централизованной государственности.

Одним из видных представителей **иосифлянства** был **Иосиф Волоцкий (1439-1515)**, в миру — Иван Санин. В 1479 г. Иосиф основал Успенский монастырь недалеко от Волоколамска. Этот монастырь, по замыслу Иосифа, должен был представлять собой образцовую обитель, иноки которой строго следуют уставу и ведут подвижнический образ жизни. Эта обитель тесно связана с внешним миром; в стенах монастыря воспитываются будущие руководители церкви; монастырь активно поддерживает светскую власть в установлении государственного порядка. Монахи должны вести постоянную просветительскую и культурную деятельность, собирать и переписывать книги, поддерживать искусство живописи, шитья, пластики, не отвлекаясь на хозяйственные заботы о своем существовании. Монахи содержатся трудом монастырских крестьян, принимают щедрые пожертвования. Сам монастырь со своими владениями представляет собой налаженное феодальное хозяйство.

Деятельность Иосифа Волоцкого объективно способствовала укреплению центральной светской власти. Оппозиция нестяжателям означала и оппозицию удельной знати, которая стояла на стороне нестяжателей. Вначале Иосиф отстаивал приоритет священства по отношению к власти государей, но потом меняет свою позицию, говоря о том, что Бог освящает абсолютную власть самодержца.

Мы сами себе виновны бываем достигающих нас скорбей и лютых обстояний, преслушающе спасительных заповедей сотворшаго нас.

Максим Грек

В первый период своей деятельности Иосиф говорил, что царям подобает поклоняться «телесно, а не душевно, и вздавать им царскую честь, а не божественную». В последующем, с переходом на сторону московской централизованной власти, он утверждает, что московский государь лишь «естеством» подобен человеку, «властию же сана яко от Бога». Поэтому ему должны подчиняться все, в том числе и духовенство. Бог вручил ему «милость и суд, и церковное и монастырское, и всего православного христианства власть и попечение». При этом, возвеличивая царскую власть, Иосиф говорил, что неправедный царь — «не Божий слуга, но диавол». Государь должен хранить православие и благочестие. Царь ответствен только перед Богом.

Иосиф написал около 40 сочинений. Главный труд — «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих». В этой работе он резко выступает против еретиков, отрицающих учение о Троице, утверждающих, что Христос — не Бог, а человек, призывающих не поклоняться иконам, крестам и т. д. Еретики стараются не опираться на Священное писание. Возражая им, Иосиф не отрицает противоречий в Священном писании. Но дело в том, что, во-первых, человеческому разуму недоступно полное знание о Боге; во-вторых, сам Бог многолик, он предстает в Писании то человеком, то ангелом, то благим и праведным, то грешным и неверным. «Божия явленна многоразлична суще». Бог может «и в купину вместися, и в облак, и в бурю, и в дым». Бог может действовать не только премудростью, но и коварством; в-третьих, Христос имеет двойственную природу — божественную по Отцу и человеческую по матери. Иосиф говорил, что нет необходимости противопоставлять Ветхий и Новый заветы, поскольку речь в них идет о разном: Боге и человеке.

В своей божественной сущности Христос непостижим. В человеческом же образе Христос ведет себя как человек. Из этого следует, что не все, что сотворил Христос, подобает творить нам. «Христос убо обрезася, нам не подобает обрезаться; Христос суботствоваша, но нам не подобает суботствовать». По своей человеческой сущности Христос создавал «немощное», по божественной — «высокое».

Иосиф писал о двух способах познания истины — духовном и естественном. Мирское знание («внешние науки» и философия) не подвергается сомнению, поскольку для понимания Бога существенную роль играет понимание его творений.

Ученик Иосифа митрополит **Даниил (ум. 1547)** боролся с нестяжателями, выступал против «заволжских старцев» Вассиана Патрикеева и Максима Грека. Даниил выдвинул идею о том, что источник познания — труд. Где нет труда, нет и знания, нет истины, там процветают невежество, равнодушное отношение к вере. Идеи иосифлянства разделял митрополит Макарий (1481-1563). Иосифляне считали, что «злосебные ереси» возникают из-за «невегласия» — неведения и замкнутости. В этой связи новгородский епископ Геннадий говорил о необходимости создания сети училищ и распространения грамотности. Он же позаботился о создании полного перевода Библии, чтобы исключить возможность противопоставления Нового и Ветхого заветов. Отметим, что произведение Иосифа «Просветитель» было настольной книгой Ивана Грозного (1530-1584).

Борьба господствующей идеологии с еретиками заставила официальную церковь пойти на определенные уступки: обновление ортодоксального вероучения, обращение к светской науке, потребность в совершенствовании доводов и доказательств, но при сохранении основы православия. Оппозиция иосифлян и нестяжателей явилась своеобразным прообразом последующих противостояний никонианцев и старообрядцев, сторонников латинского и греческого просвещения, западников и славянофилов.

В начале XVI в. складывается представление о Москве как о «третьем Риме». После Флорентийской унии (1439 г.) в русских церковных кругах утвердилось недоверие к грекам, согласившимся на эту унию. В 1453 г. Константинополь был захвачен турками. В русском обществе постепенно формировалась идея о перемещении политического и духовного центра восточно-христианских стран и народов в Москву. Окончательно эта идея оформилась в посланиях старца Филофея (1520-1530-е гг.).

Филофей (ок. 1465-1542) говорил, что римская церковь перестала быть истинной вследствие проникновения в нее аполлинариевой ереси, церковь «второго Рима» — Константинополя — сокрушена турками. Светоч православия отныне переместился в Москву, и цари русские сделались его первой опорой и защитой. Филофей пишет великому князю Василию III: «Храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать».

«Два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать».

Филофей

Филофей ставит перед Василием III две задачи: а) обратить в православную веру все народы в его царстве; б) взять на себя заботу и управление духовными делами.

Филофей стоит на позиции провиденциализма: все в жизни людей и народов определяется волей Божией. Именно по воле Божией Москва стала «третьим Римом», а четвертому — «не бывать».

В XVI в. происходят серьезные изменения в культуре. Еще Иван III (1440-1505) начал грандиозную перестройку Московского Кремля, для чего были приглашены итальянские зодчие. Были построены Успенский и Архангельский соборы, Грановитая палата, стены и башни Кремля. При этом произошел синтез русского и итальянского творческих методов. Иван III был женат на племяннице последнего византийского императора. Этот брак символизировал преемственность Русью Византии.

При Иване Грозном был создан огромный свод книг — «Великие Минеи Четьи» — собрание более чем 2 тысяч различных по объему кратких и пространных произведений оригинальной и переводной литературы, рассчитанных на чтение в течение всего года. В них были систематизированы и обработаны «всех книг чтomых», которые «в Русской земле обретаются». Этот труд состоял из 12 книг. Тексты для чтения расположены по месяцам начиная с сентября. Составлял этот труд митрополит Макарий (1481-1563), сначала в Новгороде, затем в Москве в течение четверти века.

С именем Макария связана и «Степенная книга царского родословия», в которой была изложена история объединения русских земель в единое централизованное государство, а также княжеские жития.

По указанию Ивана Грозного в середине XVI в. был создан «Лицевой летописный свод» общим объемом около 9000 листов, включавший 10000 миниатюр. Этот свод был своеобразной историей «в лицах».

В целях регламентации частной жизни был создан «Домострой». Существуют две его редакции: ранняя новгородская и основная — царского духовника Сильвестра («Книга, глаголемая Домострой, имеет в себе вещи зело полезны, во учение и наказания всякому христианину, мужу и жене, и чадом, и рабом, и рабыням»). В «Домострое» Сильвестра 64 главы: о почитании веры (главы 1-15), об организации семейной жизни (главы 16-29), о ведении хозяйства с практическими советами (главы 30-64). Приведем несколько фрагментов из «Домостроя»:

«Следует тебе самому, господину, жену и детей, и домочадцев учить не красть, не блудить, не лгать, не клеветать, не завидовать, не обижать, не наушничать, на чужое не посягать, не поминать зла, ни на кого гневаться, к старшим быть послушным и покорным, к средним — дружелюбным, к младшим и убогим — приветливым и милостивым. Всякое дело править без волокиты... всякую же обиду с благодарностью претерпеть Бога ради: и поношение, и укоризну».

«А кто еду и питье и какое еще рукоделье не чисто исполнит, и в ремесле каком что украдет, подмешает, подменит или соврет и притом побожится ложно: не настолько сделано или не в столько стало, а он врет, так те все дела не угодны Богу, и тогда запишут их бесы, и за это все взыщется с человека в день Страшного суда. И хозяина обманул, и людям навредил. Да и впредь никто ему не поверит... От праведных же трудов и от честных доходов и себе надежно, и Богу достойно дать, и такая милостыня Богу приятна, а сам человек Богу угоден и людьми почтен, всякий ему во всем доверяет; и в этом мире добрыми делами Богу он угодит, и в будущей жизни во веки царствует».

«Имей любовь нелицеприятную ко всем, не осуждай никого, не делай другому, чего сам не любишь, и больше всего храни чистоту телесную, да возненавидь хмельное питье; господа ради отвергни от себя пьянство: от него рождаются все злые обычаи... Жену люби и в законе с ней жи-

ви; что сам сделаешь, тому же и жену учи: всякому страху Божию, всякому знанию и промыслу, рукоделью и домашнему обиходу, всякому порядку... Умела бы сама и печь и варить, всякую домашнюю порядно знала б и всякое женское рукоделье; ...без рукоделья жена ни на минуту б не была, также и слуги. С гостями у себя и в гостях отнюдь бы не была пьяна, с гостями вела бы беседу о рукоделье, о домашнем порядке, о законной христианской жизни, а не пересмеивала бы, не переговаривала бы ни о ком; в гостях и дома песней бесовских и всякого срамословия ни себе, ни слугам не позволяла бы, волхвов, кудесников никакого чарования не знала бы. Если жена не слушается, всячески наказывай страхом, а не гневайся; наказывай наедине, да, наказав, примолви, и жалуй и люби ее».

В это же время произошли определенные церковные преобразования. Был утвержден культ общерусских святых, расширен их список, составлены новые и отредактированы старые жития. В «Стоглаве» (1551) устанавливается ряд правил иконописания, организации службы, владения землями, постановления в сан; определяется соотношение между светской и духовной властью; осуждаются злоупотребления, преступления и пороки, особенно пьянство.

В XVI в. на русский язык переводится большое количество произведений, посвященных технике, военному делу, механике, географии, медицине, биологии и др. В одном из переведенных произведений излагались системы Птолемея и Коперника с пояснительными рисунками.

Создание сборников произведений приводило к двойственным результатам. С одной стороны, происходило объединение различных произведений многих деятелей культуры, с другой стороны, унификация и регламентация сдерживали развитие культуры, способствовали застою.

Заметную роль в идеологической жизни этого времени сыграл князь **Андрей Михайлович Курбский (1528-1583)**. Он происходил из рода Рюриковичей, был ровесником, а в молодости — сподвижником Ивана IV. Затем он стал противником царя-самодержца, бежал в Литву, поступил на службу к польскому королю, участвовал в антироссийских походах.

Мировоззрение Курбского сложилось под влиянием иосифлян. Позднее, находясь в эмиграции, он изучил латинский язык, философские учения древних (Парменида, Платона, Аристотеля), Иоанна Дамаскина и др. Курбский переводил труды отцов церкви, издавал их с предисловиями и комментариями.

Собственные сочинения Курбского — «Сказ о логике», «Толкование на дщицу кафегорий», «Сказ о древе Порфирия», «От другие диалектики Иоанна Спанненберга о силлогизме вытолкована». «Сказ о логике» написан в связи с переводом части работы Иоанна Дамаскина «Источник знания» «Диалектика». Курбский говорит, что логика учит с помощью силлогизмов «правду и истину от лжи и потвари разделить». «Сказ» заканчивается словами: «Вся потребе ведати, да не всему верити, но точно правде и истине».

Курбский говорит о том, что в человеке есть растительное, чувственное и разумное начала. Все они имеют естественное происхождение. Ум имеет сложную структуру. «Ум человеческий мудрые разделяют на две части, одну из них называют зрительной (созерцательной)... А другую часть... называют делательной; эта часть ума рассуждает и управляет (человеком)». «Созерцательный» ум направлен на познание Бога («О Бозе помышляет и о бесплотных силах мечтает»). Естественный разум управляет практической деятельностью.

Курбский присоединяется к концепции двух истин. Истины философии — знание о вещах и поступках человека; это знание базируется на естественном мышлении; истины религии составляют область «мечтательного» богосозерцания. Подмена одних истин другими или отрицание одних из них ведет к ересям.

Курбский предлагал ввести русскую философскую терминологию, в которой используются термины «материя», «стихия» (элемент), «ипостась» (состав), «якость» (качество), «вразумление» (познание) и т. д.

В 1580 г. Курбский основал училище в г. Остроге. В нем кроме грамоты изучались греческий, русский, латинский и польский языки, были классы грамматики, риторики, поэтики, диалектики, богословия. По этому образцу в конце XVI в. возникли учебные заведения в Львове, Минске, Бресте и Могилеве. Наиболее известной была Львовская школа. Когда Петр Могила основывал училище в Киеве, он вызвал лучших учителей из Львовской гимназии. В 1631 г. училище в

Киеве было преобразовано в Киево-Могилянскую коллегию, а затем — в Киево-Могилянскую духовную академию.

Курбский и некоторые другие современники упрекали Ивана Грозного в жестокости. В ответ им он говорил, что жестокость как несправедливость имеет смысл там, где обозначены пределы власти. А самодержавие в принципе отвергает пределы. Поэтому судить поступки самодержца дано ему самому да Богу, перед которым он дает ответ на последнем суде.

В переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского Иван Грозный отстаивал концепцию абсолютной монархии, утверждал, что царство выше священства, а бежавший в Речь Посполитую князь отстаивал идею «святорусского царства», основанного на соблюдении законности, признания прав родовой знати, координации действий царя духовными и земскими Соборами.

Курбский выражал интересы феодальной аристократии. Ивана Грозного поддерживали идеологи дворянства, ратовавшие за самодержавную власть как гарантию собственного благополучия. Представитель их Ф. И. Карпов (ум. ок. 1545) утверждал, что самодержавие должно искоренять социальный произвол и добиваться общей пользы. При этом государство должно основываться на «законе». Закону должна быть подчинена всякая власть. И. С. Пересветов (середина XVI в.) призывал к усилению царской власти, направленной против бояр. Их следует заменить слугами и помощниками царя. Пересветов говорил, что «Бог любит правду лутчи всего», что Бог помогает только тем, кто стремится вести себя в жизни по истинной вере.

XVII в. начался голодными годами (1601-1603). Затем последовали крестьянская война Ивана Болотникова (1606-1607), Смутное время (польско-шведская интервенция), смена правящей династии, войны с Турцией, Крымским ханством, восстание Степана Разина (1667-1671), усиление крепостнической системы, раскол православной церкви. Расширяются границы России: в ходе покорения Сибири они передвинулись к Тихому океану; в 1654 г. на Переяславской раде было принято решение о воссоединении Украины с Россией.

Остро ощущается необходимость развития образования. Уже Борис Годунов (1551-1605) отправил 18 молодых людей учиться в европейских университетах. В России создаются учебные заведения, развивается издательская деятельность (для сравнения — за вторую половину XVI в. было издано 20 книг, а в XVII в. — 483). В искусстве формируется так называемое русское (или московское) барокко. Симеон Полоцкий и Симеон Ушаков (художник, автор трактата о живописи) считаются зачинателями светского искусства в Московской Руси (оба они работали при дворе царя Алексея Михайловича).

Правительство в середине XVII в. берет курс на обновление государства: было отменено местничество, стали шире использоваться европейские достижения в технике и в военном деле, строительстве. Поддерживаются новые явления в экономике — мануфактуры. Правительство пытается бороться с пережитками прошлого. В этой связи приведем выдержку из письма царя Алексея Михайловича белгородскому воеводе Бутурлину (1649 г.): «Ведомо нам учинилось, что в Белгороде и иных городах мирские всяких чинов и жены их, и дети их в воскресные и в господские дни и великих святых во время святого пения к церквам Божий не ходят, и умножилось в людех во всяких пьянство, и всякое мятежное бесовское действо, глумление и скоморошничество со всякими бесовскими играми. И от тех сатанинских учеников в православных крестьянах учинилось многое неистовство». В грамоте также говорилось, что скоморохи не только развлекали людей, но занимались «чародейством и волхвованием», возрождали языческие обряды и поклонение природным стихиям.

Церковная реформа. Идеология старообрядчества. После завершения Смуты и воссоединения Украины с Россией стала остро ощущаться необходимость проведения церковных реформ. Причиной было то, что московское «правоверие» отличалось от западнорусского православия. На Украине, находившейся под юрисдикцией константинопольского патриарха, сохранились традиции вселенского христианства, а в Московской Руси утвердилось поместное вероисповедание, отклонявшееся в ряде моментов от византийского образца. Так, крестились двумя перстами вместо трех, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую, сына Божия именовали Иисусом, а не Иисусом и т. д.

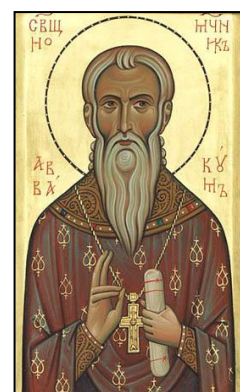
С согласия царя Алексея Михайловича патриарх **Никон (1605-1681)** в 1653 г. начал проводить церковную реформу с целью унификации обрядов и церковных книг, сближения московского вероисповедания с греческим и южнославянским православием.

В целом Никон стремился сохранить основные традиции, но тем не менее происходили изменения: менялись отдельные обряды (двоперстие заменялось троеперстием, аллилуйя провозглашалась трижды, а не два раза, как прежде, крестный ход вокруг церкви совершался теперь против солнца, а не вслед за ним и т. п.). Реформа осуществлялась шумно и поспешно. Никон, отличавшийся крайней нетерпимостью и склонностью к деспотизму, лично участвовал в реформационных акциях, грубо оскорбляя религиозные чувства инакомыслящих.

На поместном Соборе 1652 г. Никон ратовал за признание равенства светской и духовной властей. Более того, патриарху импонировала идея западной теократии о том, что духовная власть выше светской. Однако многим русским церковным деятелям эти идеи были чужды.

Реформа Никона была враждебно воспринята частью духовенства и мирян. В русской православной церкви произошел раскол. Сформировалось новое религиозное движение — старообрядчество (или староверие).

Духовным вождем, мучеником этого движения был протопоп **Аввакум Петров (1621-1682)**. Аввакум говорил, что с падением Константинополя только в Московской Руси христианство осталось «чисто и непорочно». Аввакум отрицательно относился к любым заимствованиям, подражаниям западным образцам. Каждому народу Бог дал свой язык, свою грамоту. Не надо подражать «римской вере», не надо украшать свой природный, русский язык «философскими виршами», красноречием. Это губительно для православия, приемлющего «невежество... наипаче, нежели премудрость внешних философов». Аввакум и его единомышленники доходили до полного отрицания всякой науки и философии: отвергались и Платон, и Пифагор, и Аристотель, и Диоген и др., ибо «все они мудри быша и во ад угодиша».



В поучении «Како нужно жить в вере» Аввакум утверждал: «Ритор и философ не может быть христианином». Один из видных деятелей раннего раскола **Спиридон Потемкин (XVII в.)** говорил, что при кончине века многие прельстятся философией и это будет знаменем пришествия Антихриста. Отрицая философию, Аввакум и его единомышленники выступали против науки, светского искусства. В частности, Аввакум выступал против манеры иконописи Ушакова, который Спаса Еммануила изобразил с одутловатым лицом, перстами надутыми, «яко немчина брюхата» учиненного, «лишо сабли той на бедре не писано».

Аввакум требовал, чтобы «стадо Христово» сохраняло «простоту ума» и «чистоту сердца». Истинной ценностью обладает только вера.

Старообрядничество боялось несправедного обмирщения церкви, заражения церкви мирским духом. В сочинениях писателей-старообрядцев (Иван Неронов, Никита Добрынин, инок Авраамий, Федор Иванов, братья Денисовы) акцент делался не на простом сохранении обрядов старины, а на соблюдении чистоты церкви. Старообрядцы призывали к упрощению культа, не признавали ряд догматов и таинств, делали упор на личную веру. Заметной фигурой старообрядчества был современник протопопы Аввакума расколоучитель Никита Пустосвят.

Кроме старообрядчества во второй половине XVII в. появились секты, которые в поисках своего идеала обращались к раннему христианству. Фактически в староверии и сектантстве нашли свое выражение настроения социального протеста.

«Традиционалисты» и «модернисты». Воссоединение Украины с Россией привело к распространению западнорусской учености в Московской Руси. Это вызвало противодействие в определенных кругах общества. В это время сформировалось два направления: так называемые «традиционалисты», выступавшие против любых перемен, и «модернисты», считавшие необходимым усовершенствовать общественные порядки.

«Традиционалисты» ориентировались на ортодоксальное православие, на «Восток» (их также называли «грекофилами»). Грекофильское направление наметилось в деятельности Епифания Славинецкого (ок. 1600-1675) и оформилось в группе его последователей (инок Ефимей, поэт Карион Истомин, Арсений Суханов).

Киевский иеромонах **Епифаний Славинецкий** был приглашен Алексеем Михайловичем «ради научения славянороссийского народа детей еллинскому наказанию». Епифаний переводил и издавал богослужебные книги, что вызывало недовольство старообрядцев. В 1663 г. он издал Библию как переиздание Острожской Библии с некоторыми исправлениями. Епифаний переводил сочинения отцов церкви, а также Фукидида, Плиния, Андрея Везалия, Эразма Роттердамского. Существует единственный выход — покаяние и исполнение «греческого учения», благодаря чему человек уподобляется Богу.

«Модернисты» («латинники») ориентировались «на Запад», на западную культуру и латинскую письменную традицию.

Лидером этого направления был **Симеон Полоцкий (1629-1680)**. В 1664 г. он был приглашен из Полоцка на должность наставника царских детей. Через год он учредил школу в Заиконоспасском монастыре, в которой молодые подьячие Тайного приказа обучались латыни, грамматике, поэтике, риторике и философии.

Симеон признавал Священное писание, подчеркивая его роль в формировании нравственности. Вместе с тем всякому человеку необходимы «свободные» науки, наставляющие его в житейских делах. В сочинении «Вертоград многоцветный» в главе «Философия» приводятся высказывания Фалеса, Диогена, Аристиппа, Аристотеля о мудрости как высшей ценности, о том, что философия научает терпению, учит смелости в отношениях с сильными мира сего, «врачует» нравы.

Симеон обсуждает проблему знания как соотношения «внешних» наук, мирской философии и богословия. Он пропагандирует светское знание. Величайшей «потребой» человека является совершенствование «мысленного разума» на основе познания действительности. Постижение Бога дается не только через Откровение, но и посредством науки, которая читает «листы» огромной книги — мира.

В сочинениях Симеона приводятся разнообразные сведения по географии, зоологии, астрономии; разъясняются научные термины. В трактате «Жезл правления» он выступает как идеолог государственной централизации, неограниченной монархии. Царская власть равно распространяется на светские и духовные дела, потому что царь «стоит в правой вере, от него вера права исходит». «Святость» монарха делает его хранителем благочестия и главой церкви.

Идеал Симеона — просвещенный монарх, противоположный «тирану», правителю жестокому и несправедливому. Просвещенный монарх соединяет веру и мудрость, он равновелик в философии и богословии. Мудрый царь должен охранять правду, опираясь на силу закона.

Друг Симеона Полоцкого **Сильвестр Медведев (1641-1691)** выступал против ортодоксии независимо от того, была ли она православной или католической. Единственное мерило человеческой духовности — разум в единстве с волей и памятью.

*Ум умудряет, что есть благо, знати
волю же движет — благо желати.
А память нудит, еже свершити
дело благое, дабы ползе быти.*

Сильвестр хотел учредить в Москве Славяно-греко-латинскую академию. Но патриарх Иоаким отдал академию братьям Лихудам — поборникам церковности. Сильвестр же был заточен в монастыре и казнен.

Карион Истомир (ум. 1717) полемизирует с «мудроборцами», призывавшими во имя «греко-кафолической веры» немедленно и навсегда «угасить» в России «пламень западного зломысленного мудрствования». Карион много переводил и писал, в частности, он был автором «Книги желательного ириветство мудрости». В книге он обращается к царевне — правительнице Софье с просьбой убедить Иоанна и Петра ввести в России «семь свободных наук»; они будут способствовать совершенствованию государственного управления, юриспруденции, воспитанию нравов, а также развитию астрономии, медицины, кораблеводства.

Карион говорит, что человек «по телу земен», «по душе — небесный». В силу двойственности он равно познает мирское и божественное, поэтому богословие и наука не противоречат друг другу. Истомин принял монашество; более 20 лет был справщиком Печатного двора.

В 1682 г. русский посланник в Стамбуле обратился по поручению царя к трем восточным патриархам (константинопольскому, антиохийскому и александрийскому) с просьбой направить в Москву преподавателей, «испытанных в православии и учении».

В марте 1685 г. в Москву прибыли братья Лихуды, греки, иеромонахи, доктора богословия Падуанской академии.

В 1687 г. была основана Московская Славяно-греко-латинская академия. Во главе ее сначала стояли братья **Иоанникий** (1663-1717) и **Софроний** (1652-1730) **Лихуды**. В Академии преподавалась схоластическая философия, опиравшаяся на учение Аристотеля в западноевропейских комментариях. Философия Аристотеля рассматривалась как предпосылка для лучшего усвоения богословия. Наряду с изучением латинского и греческого языков, риторики, философии и богословия в программу обучения входили некоторые сведения по психологии, математике и естествознанию. Преподавание в Академии велось на греческом и латинском языках в трех классах — низшем, среднем и высшем.

Философия изучалась в течение трех лет в высшем классе; в программу входили естественная философия (физика), нравственная (этика) и умозрительная (метафизика). Лихуды создали первые рукописные учебники по логике, психологии и физике. Сами они прочли курс логики и часть курса физики. Лихуды выступали против «всякого мудрствования, несогласного с религией и православием». В ходе изучения философии в Академии с богословских позиций отрицался «афеизм» античных и новых атомистов; учение их объявлялось оскорбительным для «всемогушества Божия». Отвергалась также современная натурфилософия (в частности, взгляды Кампанеллы).

Первым доктором философии в России стал ученик Лихудов Петр Постников. Он ушел из академии в 1692 г., затем учился в Падуанском университете, который закончил за два года со степенью доктора философии и медицины. Постников участвовал в «великом посольстве» Петра I, был резидентом в Париже с 1703 по 1710 г., откуда присылал различные сведения и литературу, в том числе философскую.

После отстранения Лихудов от руководства Академией в 1694 г. это учебное заведение находилось в упадке до 1701 г., когда по указу Петра I было предписано «завести в Академии учения латинския». Так было возобновлено преподавание философии.

Курс философии, который читал Феофилакт Лопатинский, был построен следующим образом. Философию Феофилакт разделял на созерцательную (метафизика) и деятельную (логика, этика). Курс начинался с логики, затем рассматривалась физика (натурфилософия) как предпосылка метафизики. В логике и физике Лопатинский основывался на учении Аристотеля и комментариях к нему. С богословских позиций отвергалась физика Декарта и современные натурфилософские учения. В метафизике говорилось о «сущности вообще», о существе возможном и действительном, о Боге как конечной причине всего существующего, ангелах, рае и т. п. Подобные курсы читались в духовных академиях вплоть до второй половины XVIII в., когда на смену средневековой схоластике пришло вольфианство.

Последующая судьба Академии сложилась удачно: в 1814 г. она была преобразована в Московскую духовную академию, переведена в Сергиев Посад, где и действует до настоящего времени.

Киевская и Московская академии играли важную роль в распространении просвещения и подготовке образованных людей. Не все их выпускники становились служителями культа. Из академий вышли Симеон Полоцкий, Феофан Прокопович, М. В. Ломоносов, Семен Забелин (медик), Степан Крашенинников (путешественник, географ), Леонтий Магницкий (математик), Антиох Кантемир (поэт) и др. В эпоху петровских реформ выпускники академий занимались административной, дипломатической и научной деятельностью.

Для полноты характеристики духовной жизни XVII в. укажем, какая литература была популярна в этом веке. Ранее существовавшая устная народная сатира оформляется в письменную литературу («Повесть о Ерше Ершовиче», «Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Фоме и Ере-

ме», «Служба кабаку», «Кдязинская челобитная» и др.). Появляется новый жанр — «плутовской роман». Большое распространение получили «Азбуковники» — справочники, содержащие сведения по грамматике, истории, мифологии, философии, символической географии, ботанике, минералогии и т. д. Было сделано много переводов, особенно польской литературы.

Из философских трудов к концу XVII в. на Руси были известны сочинения Аристотеля, Августина Блаженного, Альберта Великого, Эразма Роттердамского и др. Была издана «Голубая книга», содержащая выдержки из библейских текстов. Издавались и апокрифы. Сначала это были комментарии к каноническим книгам, затем в них стали включаться тексты по астрологии, алхимии, истории, натурфилософии, гаданиям и др.

Поскольку некоторые произведения вступали в противоречие с официальной идеологией, их запрещали. Стали издаваться специальные индексы запрещенных произведений. В частности, было запрещено «Сказание, како сотворил Бог Адама».

Следует отметить, что в течение длительного времени элементы философской мысли существовали, главным образом, в богословской литературе, в связи с богословской проблематикой. Лишь к концу XVII в. обозначились первые шаги в обособлении философии от религии.

Вопросы для повторения

1. Какими путями философские идеи приходили в Киевскую Русь?
2. Как Иоанн Дамаскин определял предмет философии?
3. Что понимал Иларион под «законом» и «благодатью»?
4. У кого из мыслителей Древней Руси можно найти мотивы праведного образа жизни, душевности, сострадания, ценности красоты?
5. Какой смысл видели в образе Софии Премудрости?
6. Что такое исихазм?
7. По каким основаниям сложилась оппозиция нестяжателей и иосифлян?
8. Чем интересна в идеологическом отношении эпоха Ивана Грозного?
9. Что такое «Домострой»?
10. Как вы можете оценить роль А. М. Курбского в формировании культуры и философии в нашей стране?
11. Как относился к философии лидер старообрядчества Аввакум?
12. В чем специфика мировоззрения «традиционалистов» и «модернистов»?
13. Как был построен курс философии в Славяно-греко-латинской академии?

Глава 12. XVIII ВЕК. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ ЗНАНИЯ

Философские и социологические концепции «Ученой лружины Петра I». М. В. Ломоносов. Онтология и методология. Идеология «просвещенного абсолютизма». Национально-консервативное направление. Массонство в России. Пропаганда «истинного христианства», абсолютной монархии. Русское Просвещение. Философская концепция Я. П. Козельского. Социально-философские взгляды С. Е. Аесницкого, А. С. Аничкова, А. И. Фонвизина. А. Н. Радищев. Социально-политические взгляды — начало освободительного движения. Философский труд «О человеке, о его смертности и бессмертии». Специфика позиции в онтологии, гносеологии и этике.

Семнадцатым веком завершается русское Средневековье, восемнадцатый начинает Новое время в истории страны. На место Московской царской Руси приходит Петербургская императорская Россия. Реформы Петра I (1672-1725) конца XVII — начала XVIII в. затронули все стороны общественной жизни. Идет процесс укрепления абсолютизма и европеизации страны.

Перестраивается культура. Учреждаются специальные и общеобразовательные школы, молодых людей отправляют учиться за границу, приглашаются зарубежные ученые и специалисты. В этом смысле интересной представляется позиция Петра. У Остермана в записи одной из послед-

них бесед с Петром I приводятся его слова: «Мы возьмем у Европы все полезное, а потом повернемся к ней задницею».

В 1725 г. создается Петербургская Академия наук; издается много переводных и оригинальных книг, закладываются основы естествознания, инженерных, географических, исторических наук, политической экономии, юриспруденции, формируются философия и социология, свободные от богословия.

Наиболее яркое выражение новые научно-философские идеи получили в кружке Феофана Прокоповича (его называли «Ученая дружина Петра I»), в который входили В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, А. М. Черкасский, И. Ю. Трубецкой.

Феофан Прокопович (1681-1736) как доверенное лицо Петра занимался учреждением учебных заведений, типографий, библиотек, активно участвовал в организации Академии наук, закупал научную литературу и инструменты, покровительствовал молодым талантам (среди них был Ломоносов). Он — автор многих трудов; главными из которых были «Духовный регламент» (1721; известен положительный отзыв Вольтера об этом трактате), «Правда воли монаршей» (1722).

Прокопович считал, что демократические и аристократические (олигархические) режимы являются источниками народных бедствий; наследственная монархия в форме самодержавия — наиболее «полезная» форма правления, гарантирующая общественное благополучие и препятствующая «политическому тиранству». Власть монарха — воплощение суверенитета самого народа, который «отложил и отдал государю своему» свои права.

Прокопович вводит понятие «общей пользы» как главного идеологического принципа государства, которым должны руководствоваться все сословия и классы. С одной стороны, Прокопович призывал крестьян добросовестно трудиться и оставаться законопослушными, а с другой — осуждал помещиков за чрезмерную эксплуатацию и жестокость по отношению к крепостным, потому что своеволие господ причиняет материальный и моральный урон государству, «общей пользе». Прокопович также обличал роскошь, паразитизм бояр и церковнослужителей. Промышленники, торговцы, служилое дворянство, чиновники, по мнению Прокоповича, умножают «общую пользу». Прокопович говорит, что имущественное неравенство — «естественный», данный природой гражданский закон, идущий от воли Бога. Но крайности его должны быть сглажены.

Государство обязано обеспечивать мир, общественный порядок, истинное правосудие, развитие промышленности и торговли, образования. Всеобщая образованность улучшит нравы, поможет преодолеть суеверие и невежество, возвысит человеческое достоинство.

В то время остро стоял вопрос об отношении между духовной и светской властями. Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский в трактате «Камень веры» писал, что «церковное бо строение и чины церковного предела и уставы, яже к вере надлежащие вручи Бог апостолам и их восприемникам», поэтому «царем есмы повиноваться в делах гражданских, пастырем же высочайшим в делах, к вере надлежащих». Прокопович выступал против тех, кто «велику власть мирскую» не считает божественной. Церковь не может быть государством в государстве. «Простой народ не ведает» различия властей духовных и светских, а почести, воздаваемые главе церкви, могут создать «суеверие», что «таковой правитель есть... второй государь» или равный ему, или «болыпи его». А это опасное искажение принципа единовластия, могущее стать причиной мятежей.

Прокопович — глубокий знаток церковной мудрости (он был митрополитом Новгородским) и современной ему философии. Он понимал несостоятельность схоластики: чтобы совместить научные и религиозные взгляды, тексты Священного писания следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле.

В основе мира — Бог как творец, гарант его бытия, первопричина движения по раз и навсегда установленным законам. «Бог сам себе не противоречит и законы свои, единожды утвержденные, никак не отменяет». Вторичное в мире — материя. В ее понимании Прокопович исходит из концепции Аристотеля. Материя «показывается в своем бытии не совершенною. Понеже сама в себе мертва, и не действующая, но действующая; ибо в оной сия производит форма». Прокопович знаком с атомистической концепцией, но, признавая, что все тела есть «стечение атомов», он отрицает пустоту, так как творение Богом пустоты, т. е. «ничего», является бессмыслицей. Прокопович

высказывает мысль об универсальности движения как всеобщего свойства мира; утверждает идею противоположностей: их дал Бог, чтобы они «боролись между собой».

Прокопович затрагивает некоторые гносеологические вопросы. Он говорит, что научное познание природы предполагает деятельность органов чувств (ощущения) и разума (основанного на логике). Прокопович знал и использовал идеи Декарта и Локка. В своем учении он следует классическому определению истины: «Суждение, которое соответствует своему объекту, является определенно истинным, то же, которое не соответствует, определенно ошибочным». Для проверки истинности знания нужно обращаться к практике и логике. Знание законов логики способствует правильности выводов.

Крупнейшим мыслителем «Ученой дружины» был **Василий Никитич Татищев (1686-1750)**. Он был родом из дворянской семьи, служил в армии, был начальником Монетной конторы, начальником Канцелярии главного управления сибирских и уральских заводов, астраханским губернатором.

Татищев — автор сочинения «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через 30 лет собранная» (он представил его в Академию в 1739 г., но напечатана книга была только в 1768 г.). Татищев стал родоначальником «государственного» направления в русской исторической науке (далее продолженного Н. М. Карамзиным и С. М. Соловьевым). Татищев высказывает мысль о том, что в истории «не все делается от Бога, но много и от человека»; государство рассматривалось как один из существенных факторов развития. Другие значительные сочинения Татищева — «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733), «Духовная моему сыну» (1734).

Татищев разделяет «духовное житие» и «светское житие». Первое ставит целью спасения души, а второе кроме того — стремление к земному счастью. Стремление к земному счастью «вкроено самим Богом» в человеческое существование. Именно к «светскому житию» обращен главный интерес Татищева.

Наибольшее внимание Татищев уделял социологии и политике. В социологии он был последователем просветительских идей и сторонником теории естественного права. История рассматривалась им как поле многообразной деятельности людей на основе их интересов и разума. В основание общественного развития, по мнению Татищева, положен уровень знания и степень распространения просвещения. Татищев считал (теория «**всемирного умопросвещения**»), что общество, как и отдельный человек, проходит определенные ступени духовной зрелости. В древние времена знания о мире были скудными, умственный рост — едва заметным (младенческое состояние). С созданием письма общество вступило в стадию юношества, с появлением христианства — достигло мужества. Наконец, «тиснение книг» стало базисом культурной зрелости человечества. Книгопечатание «великий свет миру открыло и неписанную пользу приносит и тако сей настоящий век началом старости благоразумной или совершенному мужеству применить можно».

Но на Руси есть свои особенности. После «обретения письма» и принятия христианства вследствие междоусобия и татарского ига еще долго сказывался недостаток просвещения, разум человека оставался в неразвитом состоянии. Это способствовало укоренению различных суеверий и позволило духовенству господствовать над умами дольше, чем на Западе. С петровскими преобразованиями Татищев связывает поворот в русской истории. Ограничив церковников, государство положило начало быстрому росту наук и широкому распространению просвещения.

Как и Гоббс, Татищев считает, что в истории общества было «естественное состояние», в котором люди обладали равными правами, волей и возможностями достижения целей. Но затем возник произвол, который был прекращен государством; ему люди передали свои естественные права, и оно учредило нормы отношений между людьми. Крепостное право Татищев изображает как результат добровольного соглашения: землевладельцы-помещики взяли под свою опеку крестьян, а те в обмен на это отказались от былой свободы. Крепостное право, по мнению Татищева, — основа экономического могущества России.

Благополучие общества зависит от уровня просвещения, упорядоченности классовых отношений, богатства страны и формы правления. Татищев разделяет ту концепцию, согласно которой целесообразность той или иной формы правления обуславливается размерами страны. В об-

ширных государствах лучшей формой правления является монархия, «единовластие». Не является исключением и Россия.

Татищев при этом говорит, что власть должна функционировать на основе закона. Закон — выражение воли народа. Татищев формулирует следующие принципы «законописи»:

- ◆ закон должен быть краток и написан на языке народа, для которого предназначен;
- ◆ он должен быть исполнимым;
- ◆ нельзя быть ответственным по закону, который правительство не доводит до общества; незнание законов освобождает от ответственности;
- ◆ закон должен соответствовать традициям, нравам народа.

Татищев резко осуждал произвол чиновников, алчность помещиков, казнокрадство и т. п. Многие пороки он объяснял невежеством и рассчитывал на просвещение как на универсальное средство улучшения работы администрации, нравов, хозяйственной практики.

Татищев призывал к веротерпимости, возмущался преследованием людей науки. Он стоял на позиции двойственной истины, размежевание науки и вероучения обосновывал различиями в их предметах и способах постижения истины. Богословие строится на вере в творца и обращено к сверхъестественному; наука опирается на разум, с помощью которого изучает телесное в мире и человеке.

Страна остро нуждалась в образованных кадрах. Татищев выдвинул лозунг: «Учение — свет, неучение — тьма». Татищев предлагал организовать широкую сеть начальных школ. «Я же рад и крестьян иметь умных и ученых». Он впервые в России поставил вопрос о женском образовании. Академия наук как высшая школа на втором этапе обучения не удовлетворяла Татищева — она заполнена иностранными профессорами, которые, не зная языка, ничему не могут научить русских людей. Нужно радикально реформировать имеющиеся учебные заведения и создать новые.

Учиться необходимо на протяжении всей жизни. Чему и как? Этот вопрос был непростым — Россия к началу XVIII в. не имела достаточного опыта в просвещении и науке.

Татищев предложил свою классификацию наук: науки бывают «нужные», «полезные», «щегольские» (или «увеселяющие»), «любопытные» (или «тщетные») и «вредительские». К разряду нужных относится «речение» (язык), экономика, медицина, юриспруденция, логика и богословие. Нужные науки необходимы всем людям как база любого образования. «Полезные» науки связаны с родом занятий человека. Это — грамматика и красноречие, иностранные языки, физика, математика, ботаника, анатомия, история и география. «Увеселяющие» науки — поэзия, живопись, музыка, танцы, вольтижирование и т. п. Бесплезны для человека «любопытные» (астрология, алхимия, хиромантия и пр.) и тем более «вредительские» науки (некромания, чернокнижество). Высшая наука — философия. Только она способна ответить на наиболее сложные вопросы, в ней синтезировано истинное знание. Философия позволяет отделить полезное от бесполезного.

Первая проблема философии — проблема души и тела. Тело смертно, оно состоит из стихий; разрушаясь, материал тела отходит к этим стихиям. Что же касается души, то «свойство души есть дух, не имеющий никакого тела или частей, следовательно, нераздельна, а когда нераздельна, то и бессмертна». Дуалистически решая проблему тела и души, Татищев говорит, что душа формируется в процессе жизни, испытывает влияние со стороны человеческого тела и внешних вещей, а с другой стороны, выступает как активная сила по отношению к телу и не может себя иначе обнаружить, как «через орудия телесные».

Татищев не разделяет концепцию врожденных идей. Душа новорожденного неразумна, ее разумные способности вырабатываются на основе деятельности телесных органов чувств. Важнейшее средство развития разума — широкое распространение знаний, обучения. Татищев подчеркивает, что ум есть состояние обретения знаний, он постоянно изменяется, совершенствуется. Специфику ума определяют фантазия, память, смысл и суждение, причем первостепенное значение принадлежит суждению. Кроме ума существует воля. Воля формирует влечения человека, его страсти. Для сохранения гармонии души необходимо, чтобы ум властвовал над волей, оберегал ее от пагубных стремлений.

«Наука главная есть, чтоб человек мог себя познать», выяснять, что человеку «полезно и нужно и что вредно и непотребно».

В. Н. Татищев

Антиох Дмитриевич Кантемир (1708-1744) служил чрезвычайным посланником в Лондоне, полномочным министром в Париже, имел придворный чин камергера и тайного советника. Кантемир, по мнению Белинского, «начал собою историю светской русской литературы». В сатирах Кантемира мы находим пропаганду светской культуры, защиту просвещения и науки, здравого смысла и благородных чувств, естественных человеческих отношений. Он осуждает невежество, суеверия, чванство и корыстолюбие как самые тяжкие пороки русской жизни. Однако крепостное право и политический режим России он, как и Татищев, находит вполне соответствующими разуму.

Кантемир перевел на русский язык «Разговоры о множестве миров» Фонтене-ля (книга издана в 1740 г.). В этой книге критиковалась птолемеевская система и религиозные объяснения мироздания, излагалась концепция Коперника. Кантемир снабдил книгу обширным комментарием, где дал перевод научных терминов на русский язык и разъяснил смысл главных философских понятий. Его комментарии были выдержаны в духе естественнонаучных и сенсуалистических представлений. Материю он трактует как вещество. Идея — отражение внешнего предмета. Философия подразделяется на логику, этику, физику и метафизику. Логика учит «право о вещах рассуждать и известные истины другому правильно доказывать». Этика «представляет правила, по которым доставать себе добродетели и избегать злонравия». Физика — наука о вещественной природе, а метафизика имеет своим предметом сверхъестественное (душа, духи, Бог). В комментарии сохранилось много сведений по истории науки и философии. Книга была запрещена Синодом. Кантемир перевел также «Персидские письма» Монтескье.

Многие идеи «ученой дружины» разделял **Михаил Васильевич Ломоносов (1711-1765)**. Он был первым русским ученым мирового значения. Пушкин писал о Ломоносове: «Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник; он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом».

Философские интересы Ломоносова прежде всего были ориентированы на проблемы онтологии. В философском плане Ломоносов — деист. Но деизм в тех условиях был такой идейной позицией, которая защищала от обвинения в безбожии и одновременно позволяла рассматривать природу в материалистическом плане. Признание Бога лишь в функции первоосновы, творца, а затем рассмотрение мира с точки зрения его внутренних закономерностей, толкуемых механически, было удобной формой исключения бога из жизни природы.

В духе ренессансных взглядов Ломоносов писал: «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал свое величество, в другой — свою волю. Первая — видимый сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга — Священное писание. В ней показано Создателево благоволение к нашему спасению».

Ломоносов разграничивал компетенцию науки и религии. «Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтыре научиться можно астрономии или химии».

Известны антиклерикальные настроения Ломоносова, его нападки на церковников, насмешки над невежественными попами. Он критиковал религиозную обрядность, противодействие духовенства науке. Духовенство, в свою очередь, ненавидело Ломоносова. Синод требовал привлечения его к ответственности, но благодаря своему высокому авторитету Ломоносов избежал преследований. Ломоносов решительно защищал право на свободу научного творчества.

Центральный пункт мировоззрения Ломоносова — атомно-молекулярная гипотеза. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». «Все тела состоят из материи и формы, последняя зависит от первой». Материя понимается им как атомы и состоящие из них тела и заполняющий промежутки между частицами вещества эфир. (Он дискретен, существуют частицы эфира.) Понятие эфира должно объяснить сущность и передачу тепла, света, электричества, тяготения. Приведем еще одну его характеристику материи: «Материя есть протяженное, непроницаемое, делимое на нечувствительные части». Протяженность — фундаментальное свойство тела, без которого оно не существует. Протяженность выражает пространственные свойства вещей. Непроницаемость трактовалась следующим образом: данная точка пространства может быть занята лишь одной частицей материи.

Кроме указанных свойств материи Ломоносов говорил о силе инерции и движении. «Природа тел состоит в движении, и, следовательно, тела определяются движением». Источником движения являются внешние факторы: «Никакого движения не может произойти естественным образом в теле, если его тело не будет побуждено к движению другим телом». Движение Ломоносов разделял на внешнее и внутреннее, движение макротел и элементарных частей, атомов. Мельчайшие частицы, по Ломоносову, находятся в движении трех видов: вращательном, колебательном и поступательном. Важное теоретическое значение имело объяснение тепловых явлений: теплота тел состоит «во внутреннем их движении» вследствие вращения частиц и взаимного трения их поверхностей.

Ломоносов сформулировал закон сохранения материи и движения: «Все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте; сколько часов положит кто на бдение, столько ж сну отнимет. Сей всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оные у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает».

В противовес догме о неизменности созданного Богом мира Ломоносов говорит о постоянном изменении природы: «Твердо помнить должно, что видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были сначала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности. Когда и главные величайшие тела мира, планеты и самые неподвижные звезды изменяются, теряются в небе, показываются вновь, то в рассуждении оных малого нашего шара земного малейшие частицы, то есть горы (ужасные в глазах наших громады), могут ли от перемен быть свободны?»

Ломоносов не обходит вниманием проблему первичных и вторичных качеств вещей. «Натуральные вещи рассматривая, двоякого рода свойства в них находим... Первого суть величина, вид, движение и положение целой вещи; второго — цвет, вкус, запах, лекарственные силы и прочие». «Первые через геометрию точно измерить и чрез механику определить можно; при других такой потребности просто употребить нельзя, для того, что первые в телах видимых и осязаемых, другие в тончайших и от чувств наших удаленных частицах свое основание имеют». Таким образом, утверждается объективный характер тех и других качеств.

«Истинный химик должен быть теоретиком и практиком, должен быть также и философом». «Закон опыта нужно восполнить философским познанием».

М. В. Ломоносов

Ломоносов был убежден во всемогуществе науки. В методологии науки он опирался на эмпиризм, неоднократно подчеркивал роль опыта. Опыт он называл основой знания и принимал во внимание только выводы, которые «произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов». Но это не означало пренебрежения теоретическим мышлением. Ученый обязан владеть техникой эксперимента и уметь доказать и объяснять изученное, «что предполагает философское познание».

Истинный путь познания идет от простого к сложному. Аналитическое изучение должно предшествовать синтетическому познанию вещи, знанию причин. Ломоносов говорит о последовательности уровней познания, «из которых нижнее представляет вещи просто без изыскания причин и без выкладки, одним историческим описанием; второе, или среднее, познание представляет вещи с причинами по физическому рассуждению, третье, или высшее, познание сверх познания причин утверждает оные математическим исчислением».

Во второй половине XVIII в. в России укрепляется самодержавно-крепостнический строй. После секуляризации церковных вотчин дворянству было роздано около 1 млн крестьян. Крепостное право насаждалось на Украине и во многих губерниях. Начинается процесс образования Российской колониальной империи. Завершается создание мощного бюрократического государства.

Во второй половине XVIII в. начинается подъем светской культуры и образования. Развивается русская национальная литература, театр и драматургия, живопись, архитектура, возникает журналистика. В «екатерининское время» официальной становится идеология «просвещенного абсолютизма». Ее распространению в образованных кругах общества в 70-80-х гг. способствовали

связи Екатерины II с виднейшими западноевропейскими просветителями. В это время было сделано много переводов произведений Вольтера, Монтескье, Бонне, Гельвеция, Руссо, д'Аламбера.

Екатерина II (1729-1796), императрица с 1762 г., была автором нескольких пьес, исторических драм на русские сюжеты, мемуаров, философско-политических записок, инициатором издания журнала «Всякая всячина». В идейном плане Екатерина поддерживала западническую ориентацию. В «Наказе» (он был адресован Комиссии, созданной для составления проекта «нового уложения» системы законодательства) она писала, что до Петра I мы жили в невежестве, а это не выражало нашей сущности. Петр очистил общество от суеверия, возвысил нравы до уровня европейской культуры. Теперь «Россия есть европейская держава».

Екатерина убеждена в преимуществах самодержавной формы правления. На огромном пространстве России эффективной может быть только власть самодержавного государя, при ней решение дел будет быстрее, успешнее. Нельзя отдавать дела на попечение чиновникам. При этом самодержавие должно быть не деспотическим, а просвещенным (принципы его заложил Петр I). Екатерина считала необходимым для блага государства создание системы законов. Основным принципом законодательства было следующее положение: «Ничего не должно запрещать законами, кроме того, что может быть вредно или каждому особенно, или всему обществу». Право законодательства принадлежит государю. Когда закон принят, никто не может его нарушить.

Екатерина утверждает принцип частной собственности помещиков на землю и крестьян. «Не может земледельчество процветать тут, где никто не имеет ничего собственного». При этом Екатерина призывала помещиков к милосердию по отношению к своим крестьянам, считала необходимым их постепенное освобождение от крепостной зависимости, говорила о благосостоянии народа.

Острейшие классовые столкновения, кульминацией которых стала крестьянская война под руководством Пугачева (1773-1775), стали рубежом в умонастроениях господствующего класса, привели к ряду реакционных мероприятий правительства, положили конец заигрыванию с «вольтерьянством» и толкнули многих дворян в масонство и религиозный мистицизм. Снова стала подчеркиваться важная роль православия: оно должно воспитать подданных в духе покорности Богу и государю. Подчеркивается важность самодержавия в стране.

В дворянских кругах образовалась оппозиционная группировка — так называемое национально-консервативное направление во главе с **Михаилом Михайловичем Щербатовым (1733-1790)**. Он был лидером дворянской партии в Комиссии по составлению нового уложения. Дворянская аристократия выступала за дальнейшее расширение привилегий помещиков и даже думала об ограничении в свою пользу царской власти.

Щербатов — автор «Истории Российской от древнейших времен» (18 книг), работ «О повреждении нравов в России», «Разговор о бессмертии души»; им написан утопический роман «Путешествие в страну Офирскую».

Щербатов видел в религии основу умственной и нравственной жизни людей. Опровергая Эпикура, Лукреция, Спинозу, Гоббса, называя их философские взгляды «безумными», он противопоставлял им учение о бессмертной душе как определяющем начале в человеке. Он напоминал ученым, чтобы они постоянно помнили о Творце.

Щербатов утверждает, что главным и решающим двигателем истории были не народные массы, а аристократы. Падение нравов он объясняет бесправием знатных родов. Во главе идеального государства стоит монарх, но власть его ограничена законами и правительством, состоящим из представителей родовой знати.

Щербатов недоволен современным положением вещей, он идеализирует Московскую Русь, спокойное и нормальное развитие которой нарушил Петр I. Отвергая в общем петровские преобразования, Щербатов в то же время говорил, что в прошлом было и плохое — суеверные обычаи и невежество народа. «Нам ничего не оставалось более, как благоразумно последовать стезям прежде просвещенных народов», но, считает Щербатов, народ был еще не в состоянии воспринять новое и поэтому «обрезание» его старых ветвей повлекло за собой «совершенное истребление всех благих нравов, грозящее падением государству». Щербатов пишет о Петре: «Отнимая суеверия у непросвященного народа, он самую веру к божественному закону отнимал». «Исчезла рабская бо-

язнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к светлому его закону; и нравы, за недостатком другого просвещения исправляемые верою, потеряв свою подпору, в разврат стали приходить».

Щербатов выступал против падения нравов, усиления деспотизма, переноса столицы на окраину государства. Власть оторвалась от народа; нужно вернуть столицу в Москву. Он был противником градостроительства: города отвращают от земледелия, не способствуют возрастанию богатства страны, развращают людей. Щербатов критикует имперскую политику: в то время как мы покоряем новые земли, сама Россия остается неухоженной, необработанной. Щербатов говорит, что чужеземка Екатерина — продолжательница разрушительного дела Петра. Д. И. Шаховской писал, что Щербатов в своих трудах 72 раза высказал неудовольствие: 3 раза системой правления, 5 раз — законами, 50 — монархом, 4 — правительством, 10 — вельможами.

Щербатов рисует образец политической жизни. Источник закона — народ, который знает, что ему нужно. Дворянство знает и формулирует нужды народа, а государь утверждает и контролирует выполнение предложенных дворянством законов.

В духовных академиях и в Московском университете (открыт в 1755 г.) признанной официальной академической философией была лейбнице-вольфианская метафизика. Эта концепция строилась на принципах телеологии, стремилась примирить науку с религией. На русский язык переводились сочинения вольфианцев «Метафизика» Баумейстера (издавалась 4 раза), «О теодицее» И. Готтшеда, «Торжество философии» Л. Готтшеда, «Федон, или Бессмертие души» М. Мендельсона, «О переселении душ» и «Бог» И. Г. Гердера.

Заметным явлением в жизни страны во второй половине XVIII в. становится масонство. Масонство возникло в Западной Европе в начале XVIII в. В его идеологии присутствовали элементы учений гностиков, манихеев, тамплиеров, некоторых средневековых ересей. Масонство стало в оппозицию к господствующей церкви. В 50-х гг. XVIII в. масонство проникает в Россию и становится модным течением. Екатерина относилась к масонам терпимо, находя в их деятельности политическую выгоду. За 1770-1790 гг. сформировалось около тридцати масонских лож, из которых примерно третья часть была тайными обществами. И. Г. Шварц в Берлине был посвящен в «истинные масоны», получил особую грамоту, назначавшую его «единственным верховным представителем» теоретической степени во всем «императорско-российском государстве и его землях». «Главным надзирателем» теоретической степени был назначен **Николай Иванович Новиков (1744-1818)**.

Н. И. Новиков был видным деятелем культуры. В его типографии было напечатано около тысячи различных книг. Он перевел и опубликовал сочинения Ф. Бэкона, А. Попа, Д. Локка, Вольтера, Монтескье, Дидро, Руссо, Паскаля, Шекспира, Мольера, Сервантеса, Лессинга, Бомарше и др. Он издавал учебную, общеобразовательную, философскую литературу, фольклорные материалы, журналы «Трутень», «Живописец», в которых вел открытую полемику с императрицей.

Новиков считает, что «причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства — знание». Нужно понять, что такое добродетель, и способствовать ее претворению в жизнь. Нужно бороться с пороками. Новиков выступает против рабского состояния людей. «Где только рабство, хотя бы оно было и законно, связывает душу как бы оковами, не должно ожидать, чтоб оно могло произвести что-нибудь великое».

В 1792 г. при расследовании заговора против Екатерины было установлено, что в нем участвовали масоны. Новиков был арестован, заключен на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость, М. И. Невзоров помещен в сумасшедший дом, некоторые масоны сосланы в свои имения. По приказу Екатерины было сожжено около 20 тыс. книг. В 1794 г. указом Екатерины масонские ложи были распущены. Она сочла недопустимой какую бы то ни было независимую от правительства общественную деятельность.

Масоны пытались «уловить в свою секту» великого князя Павла Петровича, присылая ему книги религиозно-мистического содержания. С воцарением Павла Новиков был освобожден из крепости, некоторые другие масоны были освобождены от надзора, получили разрешение на выезд из своих деревень. Но затем, опасаясь распространения идей французской революции в российском обществе, Павел прекратил деятельность масонов. Есть сведения, что масоны участвовали в заговоре против Павла.

Первоначально масонские ложи были своеобразными клубами. Многие искали в них развлечений и светских связей. В масонские ложи привлекала и внешняя сторона: необычность ритуалов и обрядность, таинственность и символика, формальное равенство всех членов независимо от знатности и богатства. Но вскоре на первый план вышла идейная сторона масонства. В Западной Европе масонство имело множество оттенков и направлений. В России оно получило распространение в наиболее мистических формах мартинизма и розенкрейцерства.

Масоны переводили и издавали обширную религиозно-мистическую литературу, публиковали свои философские трактаты. Наиболее популярными зарубежными авторами были Я. Бёме, И. Масон, Сен-Мартен, И. А. Штарк, С. Эли. В книге Иоанна Масона «Познание самого себя» (переведена и издана в 1783 г.), признававшейся масонами «путеводительницей к вертограду добродетели», утверждалось, что важнейшим средством спасения человека от безбожия, пороков и страстей и укрепления в нем веры в бессмертие души является мистическое самопознание, которое имеет неоспоримое преимущество перед науками. Автор призывал безропотно переносить тот «чин» в обществе, который установлен провидением, не роптать и не бунтовать против сильных мира сего, покоряться власти (ибо она от Бога), любить врагов своих, отрешиться от земных дел ради дел небесных.

На первых порах масонская догматика в России еще не установилась окончательно и не требовала единомыслия. Идеология масонства была эклектической смесью христианской морали и просветительских идей. Н. И. Новиков говорил, что масонство стоит «на перепутье между вольтерьянством и религией». Российские масоны не отвергали христианскую религию, но искали «истинное христианство», главное в котором — моральная сторона. Общую идею гуманизма масонство переосмыслило как идею связи просвещения и морали. «Просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву». Нравственный же идеал опирается на вероучение. Масоны провозглашали идеи «братства» и «любви», нравственного совершенствования личности, которое ведет к обновлению человечества. Масоны утверждали необходимость самоуглубления с целью самопознания и самосовершенствования. Эта установка стимулировала развитие индивидуализма, перемещение интересов от познания внешнего мира к познанию человеческой личности.

Среди масонов и сочувствующих им были И. В. Лопухин, И. Г. Шварц, С. В. Лабзин, С. И. Гамалей, Н. Н. Трубецкой, А. М. Кутузов, Д. И. Фонвизин, Н. М. Карамзин, И. А. Жуковский и др. Одним из лидеров русского масонства был **Иван Владимирович Лопухин (1750-1816)**.

Лопухин выступал в защиту монархии, за сохранение крепостного права, за усиление власти помещиков и «обуздание» народа. «Ослабление связей подчиненности помещикам опаснее нашествия неприятельского». Лопухин резко выступал против французских просветителей и материалистов. «Я думаю, что сочинения Вольтеров, Дидеротов, Гельвециев и всех антихристианских вольнодумцев много способствовали к нынешнему юродствованию Франции».

Лопухин писал, что масон обязан точно выполнять евангельские заповеди, быть покорным своему государю и «совокупными силами и каждому особо, сколько возможно, противоборствовать буйственной и пагубной системе мнимая вольности и равенства и стараться искоренять ее всеми искусными средствами разума и всеми возможными путями добрыми».

Лопухин говорил, что Бог сотворил человека для будущего вечного блаженства. Но для достижения его нужно вступить на истинный путь. «Прежде сеяния ниву приготавливают к принятию семени. Подобно сему, для духовного осеменения к небесному возрождению нива душевная раздрается крестом скорбного отпущения грехов своих и увлажняется слезами покаяния». Нужно любить добро, любить ближнего своего, любить Христа. Лопухин советует: «На пути к божественной жизни, или на пути к началу возрождения во Христе, главные статьи упражнения идущих сим путем должно составлять: а) насилдование своей воли; в) молитва; с) воздержание; d) дела любви; e) поучение в познании природы и себя самого».

Масоны, профессора Московского университета И. А. Шаден и И. Г. Шварц в своих лекциях говорили о превосходстве религии над наукой; только с помощью религии можно достичь позна-

Мысль свою занимать надлежит предметами, побуждающими ко благоволению и страху Господню, как-то: помышлением о всемогуществе, вездесущии и всеведении его; о его правосудии и благодати, и страданиях его в человечестве нашего ради спасения; о нашем недостоинстве, смерти и проч. и проч.

И. В. Лопухин

ния истины, смягчения и совершенствования нравов. В социальном плане пропагандировалось превосходство абсолютной монархии над демократической республикой.

В журнале «Вечерняя заря», которым руководил Шварц, в анонимной статье «Рассуждение о бессмертии души» (1782) утверждалось: «Мы не знаем другого разрушения, кроме того, которое происходит от деления частей. Существо простое, какое есть душа, поелику оных не имеет, не будет подвержено сему разрушению и, следовательно, оно не может разрушиться, как токмо через уничтожение; но сие разрушение превосходит силы причин естественных, посему душа по своему естеству есть неразрушима, и естественные причины сего не могут учинить; следовательно, она внутренне бессмертна». «Ее вечное сохранение зависит от благости» бессмертного Бога. Будущая жизнь дана для «награждения и наказания».

Масоны призывали положиться на откровение и интуицию как на главные источники познания.

В масонские организации обычно вступали представители высших слоев дворянства и некоторые аристократы, недовольные теми или иными мероприятиями царской власти. Однако масонство довольно быстро освободилось от элементов оппозиции. Начиная с 70-х гг., когда в России началась политическая реакция, масонские организации стали играть видную роль в борьбе против передовых политических идей, материализма и атеизма.

Индивидуалистическая мораль масонов, нацеленная на достижение внутреннего духовного совершенства, казалось бы, предполагала невмешательство в мирские дела. Но на самом деле масоны не отказывались от политики, активно боролись за сохранение устоев. Хотя масоны говорили о «добрых путях», о нравственном воспитании, о непротивлении злу, это не помешало масону графу П. И. Панину стать организатором разгрома крестьянского восстания.

Масонство подвергалось критике. Так, в коллективном сочинении «Исследование книги о заблуждениях и истине» (о книге Сен-Матрена «О заблуждениях и истине»), написанной под руководством П. С. Батурина, разоблачалась обрядность, мистика, алхимические и астрологические упражнения масонов.

Религиозно-идеалистической идеологии второй половины XVIII в. противостояло движение **русского Просвещения**.

Просветительское движение в России не было однородным. Некоторые его представители увлекались Вольтером как мировой знаменитостью, другие симпатизировали французскому материализму. Просветители апеллировали к разуму и науке, верили в безграничную силу познания, враждебно относились к мистике, невежеству и обскурантизму. Во взглядах на общество они в целом разделяли концепцию естественного права и договорного происхождения государства. Некоторые просветители призывали к ограничению и смягчению крепостного права, были сторонниками «просвещенной», конституционной монархии. При этом они не доверяли Екатерине II в ее претензиях на роль просвещенного монарха. И были правы. Приведем интересный факт. В январе 1783 г. было разрешено заводить частные (вольные) типографии. Но в сентябре 1796 г. указом императрицы была введена цензура, ограничено книгопечатание и ввоз иностранных книг.

Русские просветители уделяли особое внимание положению крестьянина, настаивали на необходимости ликвидации крепостного права мирным путем. Осуждались паразитическая жизнь дворянства, произвол и незаконные местные и центральной властей, деспотические действия самодержавной императрицы.

Крупнейшим представителем философии русского Просвещения 60-80-х гг. был **Яков Павлович Козельский (ок. 1728-1794)**. Козельский преподавал математику и механику в Инженерно-артиллерийском шляхетском корпусе. Владел тремя языками, много переводил с французского, немецкого и латыни. Ему принадлежат оригинальные работы «Арифметические предложения» (1768), «Философические предложения», «Механические предложения» (1768), «Рассуждения индейцев Калама и Ибрагима о человеческом познании» (1788). «Философические предложения» — один из самых значительных памятников просветительской философии второй половины XVIII в.

Не претендуя на создание собственной системы в философии, Козельский ставил перед собой задачу на основе древних и новых учений дать краткое, но систематическое изложение основных проблем философии. До него такого рода сочинений в России не было. Козельский использу-

ет ряд идей французского Просвещения и немецкого идеализма (вольфианства), но в целом его позиция ближе к материализму, чем к идеализму.

Козельский выступал за разграничение философии и теологии. «Философы рассуждают о свойствах и делах божьих, а мне думается, что это они предпринимают излишнее и не сходное с силами их разума дело». Объекты научного познания — природа и человек; в соответствии с этим науки делятся на естественные и общественные. Естественные это: 1 — химия, анатомия, медицина, статика, механика и другие (изучают твердые тела); 2 — гидростатика и гидравлика (изучают жидкие тела); 3 — «аэрометрия» (изучает газообразные тела); 4 — оптика, химия и др. (изучают состояния огня и света).

Общественные науки — история, право, политика, этика и др. Козельский придавал классификации наук большое значение, поскольку в ней — основание для правильного, организованного обучения.

Познание, по Козельскому, существует в трех видах: историческое (наблюдение, констатация фактов), философическое (познание истины), математическое (познание количества). Философия должна вскрывать и объяснять причины явлений в природе и обществе. Философии, в отличие от других наук, «оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих».

Философию Козельский разделяет на теоретическую и практическую. Теоретическая включает логику и метафизику; метафизика состоит из онтологии и психологии. «Метафизика содержит в себе онтологию, то есть знание вещей вообще, и психологию, то есть науку о духе, или о душе». Практическая (или «нравоучительная») проблематика состоит из юриспруденции и политики, этическая рассматривается в разделе права. «Философия нравоучительная есть наука искания благополучия». «Политика есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и притом праведными средствами в действо». «Юриспруденция есть знание всех возможных прав».

В онтологии рассматривается прежде всего проблема основы мира. «Вещество, или состав, или материя... называю я то, из чего состоит какая вещь». В основе предметного мира лежат материальные стихии. Природе вещей свойственно «постоянство»; «в натуре вещей по всей истории, от самой глубочайшей древности и донныне, не видим ни упадка, ни приращения, а всегдашнюю единообразность, всегдашнее и в самых ее переменах сходство, одним словом, никогда непременимое ее постоянство». Ввиду неосвязаемости атомов Козельский подвергает сомнению атомистику.

Вещи имеют много качеств. «Принадлежность» вещей и тел — пространство, время, необходимость, случайность, количество, основание, причина. Выступая против ньютоновской концепции, Козельский отрицает существование пустоты. «Пространство, рассуждаемое отделительно от тел, есть прямое ничто, а рассуждаемое в телах есть протяжение». Время — «продолжение» и «последование» одних вещей за другими. Причинно-следственные отношения универсальны. «В натуре не делается ничего скачком, или без причины». Случайность — акциденция вещи, зависящая не от существа, а от внешних обстоятельств.

Основная проблема психологии — проблема души. «Дух или душу разумею мы такое существо, которое одарено волею и разумом». Существует дух «конечный» и «бесконечный»; «конечный дух полагается человеческая душа, а бесконечный — Бог». Козельский говорит о «трех силах человеческой души, то есть о чувствии, рассуждении и умствовании».

Как соотносятся душа и тело — неясно. «Как мы о соответствии между душою и телом основательно и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не вступаю в рассуждения о сем и дивлюсь тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи». Эта характеристика дается в онтологическом аспекте. В гносеологии же источник человеческого знания — чувства. «Все познание человеческое начинается от чувств». Чувства представляют собою «окна» и «двери», через которые впечатления от «наружных» вещей проникают в душу. Человек не может вообразить ничего, что не чувствовал прежде. Чувственное познание есть и у животных; оно «нижняя» ступень, приводящая к познанию единичных вещей.

«Познание истины получаем мы двумя образами: или чрез опыт, или чрез умствование, или доказательство». «Опыт есть такое познание истины, которое получаем мы с помощью наших

чувств». «Высшей» ступенью познания является логическое мышление; оно есть только у человека. Разум, опираясь на чувственные данные, дает знание общего.

Козельский выступает против преувеличения значения дедуктивного метода, математики, считает, что следует применять в единстве наблюдение и умствование. Интересны соображения Козельского о роли математики. Он принимает математическое обоснование физических наук, но отвергает «математику, налагающую на природе свои законы», так как «натура никогда не училась математике, а, напротив, математика — у природы».

Истины: «натуральная», «нравоучительная» и «логическая». Козельский выделяет три вида истины. «Истина натуральная есть та, когда какая вещь имеет в себе все то, что к существу ее требуется. Например, ежели золото имеет в себе все то, что к существу его требуется, то оно называется истинное золото. Ежели мы говорим то, что думаем, то это будет нравоучительная истина, а когда мы какую вещь так себе в мыслях представляем, какова она есть в своей натуре, то это будет логическая истина. Во всех сих случаях противное истине есть ложь». «Истина логическая есть не что иное, как сходство мыслей наших с самою вещью. А ложь, напротив того, есть несходство мыслей наших с самою вещью». Козельский считает, что наше познание имеет свои границы. «Человеческий разум внутренней природы материи испытать не может». По этой же причине Козельский отказывается от суждений о Боге.

В социологии Козельский придерживается концепции естественного права и договорного происхождения государства. Естественное право возникает из жизненных потребностей человеческого организма, обусловленных его биологической природой. Каждый человек должен есть, пить, отдыхать, защищаться и т. д. Природные потребности не зависят от воли и желаний человека.

В естественном состоянии человек свободен. Когда осуществляется переход в гражданское состояние «через договор с обществом», воля ограничивается «общественной волей». Но общество гарантирует человеку «собственность имени». Гражданские законы призваны регулировать жизнь общества в соответствии с естественным законом, т. е. с учетом природных потребностей людей.

Гражданские законы зависят от людей, они издаются правительствами и часто бывают несправедливыми, не обеспечивая удовлетворения естественных потребностей. Например, когда устанавливается рабство, имеет место произвол некоторой части общества. Козельский считает, что сословное разделение общества не является следствием естественного права: «Мне кажется, что весьма неполезны великие различия состояния человеческих в обществах, а лучше им быть посредственным так, чтобы одни люди не могли презирать и утеснять других, а другие не имели бы причины много раболепствовать».

Человек не рождается добродетельным или порочным, добрым или злым. Различные качества приобретаются им от окружающей среды в процессе воспитания. Сословная поляризация развращает обе стороны и нарушает нравственное единство общества. В благоустроенном обществе люди должны оказывать друг другу помощь и делать добро. Как добиться справедливости в обществе? Козельский говорит о просвещении и воспитании, видя в них универсальное средство для устранения всякого рода пороков и конфликтов в обществе.

Козельский выделяет четыре формы государственного правления: демократическая и аристократическая республика, монархия и деспотическое правление. Его симпатии колеблются между республикой, где всем управляет выборный сенат, и конституционной монархией. Козельский считает, что государство не должно зависеть от других государств, и призывает опираться на собственные возможности.

Семен Ефимович Десницкий (ок. 1740-1789) — профессор права Московского университета, в 1783 г. был избран членом Академии наук. Перевел и прокомментировал ряд работ по праву. Его называли «отцом русской юриспруденции». В собственных работах наряду с юридическими рассматривает ряд политических, экономических и исторических вопросов.

Десницкий говорит о развитии общества, причем это развитие нельзя уподоблять, например, развитию человека от младенчества к старости. Биологические закономерности неприменимы к обществу. Человечество идет от примитивного состояния к более сложному и совершенному. «В натуральном состоянии люди не имеют почти никакого понятия о собственности и живут по большей части управляемыми не законами, но застарелыми обычаями». По мере эволюции обще-

ства развивается государство и право. «Народы чем в большее совершенство приходят, тем больше законов в последующие времена требуют. Они нужны для точного и известною противоположения владельцев, граждан, обывателей и их имений: в противном случае наглость, посягательство, отягощение и утеснение везде попускается без наказания. Сверх сего разные дела в государствах с разными соседними державами равномерно, как и перемена в правлении для войны, мира и коммерции, разного установления и законоположения требуют». Прогресс связан с усложнением человеческого труда, развитием собственности и совершенствованием государственного управления.

В основе смен общественных форм жизни, считает Десницкий, лежат совершенствующиеся хозяйственные занятия людей. В соответствии с этим история человечества делится на 4 периода: 1) первобытное состояние народов, живущих ловлею зверей и питающихся плодами, саморождающимися на земле; 2) состояние народов, занимающихся скотоводством; 3) «хлебопашественное»; 4) «коммерческое» состояние. «По оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах».

На развитие народов могут влиять географическая среда, характер соседей. Ведь война отрицательно воздействует на науку, культуру, просвещение и нравы, а мирные отношения с соседями способствуют развитию «рукоделия», «художеств» и «смягчают сердца». Но главный показатель цивилизованности народа — уровень его хозяйственного развития, и прежде всего то, каким образом добывается «главнейшее пропитание».

Что же побуждает людей к хозяйственной деятельности? Десницкий говорит о честолюбии, эгоизме и других «натуральных чувствованиях». Человек от природы стремится к более высоким формам жизни. Так, например, люди убедились в том, что скотоводство лучше охоты, и перешли к нему. Желание и потребности, выгода и польза — главные силы общественного прогресса.

Частная собственность существовала не всегда. Она возникла только при переходе к хлебопашеству и оседлому образу жизни. Законченную форму право собственности приобретает в «коммерческом состоянии» (подобном тому, который Десницкий наблюдал в Англии, когда он защищал там магистерскую и докторскую диссертации). Десницкий восхваляет «коммерческое состояние», в котором развиваются «художества» и «рукоделия», обмен и торговля. Преимущество одного человека над другим основано на трех факторах: «превосходство в качествах телесных», «превосходство в качествах душевных», «превосходство в богатстве и изобилии всего». Появление частной собственности, «безмерное богатство» одних и бедность других лежит в основе власти, государства.

Аналогичным образом Десницкий объясняет появление моногамной семьи. В его время была принята религиозная концепция семьи, согласно которой семья ведет свое начало от Адама и Евы и всегда одинакова. Десницкий пришел к выводу, что моногамная семья существовала не всегда. Различные формы семьи связаны с различиями в хозяйственной деятельности. Если на стадии «звероловства» не было постоянной семьи, то при переходе к «пастушеству» возникает полигамия, и только затем — моногамия.

Дмитрий Сергеевич Аничков (1733-1788) читал в Московском университете курсы математики, логики и метафизики. Он был автором учебников по математике. Его опубликованная докторская диссертация «Философское рассуждение о начале и происшествии богопочитания у разных, а особливо невежественных народов» была признана вольнодумной и сожжена по решению Синода.

Аничков ставит перед собой задачу выяснить те причины, которые породили в сознании древних народов богопочитание и боготворение. Это — «страх» и «удивление». «Страх» проистекает из невежества людей, которые боятся всего непонятного. Непросвещенному и слабому человеку кажется, что во всяком предмете и явлении скрыты таинственные силы, что в природе «присутствует некоторое невидимое существо, вооружающее всю тварь и всякую вещь против него». «Страх первый в свете произвел богов». К страху примешивается необузданная фантазия, вымыслы, принятые людьми за реально существующее, и наконец «удивление», вызванное выдающейся физической силой некоторых людей (Геркулес, Атлас, Самсон, Голиаф и др.). Эти люди обожествляются. Затем, однако, люди убеждаются, что «хитростью, проворством» и другими «ду-

шевыми качествами» можно достичь большего, чем одной физической силой, и начинают преклоняться перед духовной силой, обожествляя «премудрых законодателей», военачальников и т. д.

Аничков не отрицает религию вообще. Но сама постановка вопроса о естественных причинах религии противоречила учению церкви об Откровении и святости и независимо от намерений автора объективно наталкивала читателей на атеистические выводы, а это имело большое политическое и научное значение.

В собственно философских аспектах Аничков в центр изучения ставит вопросы гносеологии. Главный авторитет для него — Локк. Вслед за Локком Аничков критикует теорию врожденных идей. Он высоко оценивает индуктивный метод Ф. Бэкона и много размышляет о причинах заблуждений, отталкиваясь от учения Бэкона об «идолах». Аничков высказывает сомнения в идее предустановленной гармонии Лейбница.

Решение вопросов гносеологии, понимание того, каковы средства и силы органов познания, каким образом происходит процесс познания, как соотносятся душа и тело, имеет важнейшее значение для каждого человека, ибо от знания законов познания зависит правильное практическое поведение. Процесс познания включает три ступени: изображение предмета, «некоторое понимание» этого изображения, рассуждение (выработка понятий о предмете). Аничков говорит о несовершенстве познавательного аппарата. Источник ошибок коренится в самом субъекте, причиной ошибок могут быть отклонения в сторону чувственности, страсти, неправильные абстракции.

В решении важнейшей философской проблемы — соотношения души и тела — Аничков говорит о монизме и дуализме. Монистами он называет, с одной стороны, материалистов, которые утверждают одно только вещественное существование, а с другой стороны, их антиподов, принимающих только невещественное. Сам Аничков не сомневается в функциональной связи души и тела. Но на вопрос, как они соединены, однозначного ответа нет. Аничков говорит, что в человеческом теле есть «жизненные духи», заполняющие все «тоненькие жилки». Сама же душа — существо невещественное.

Крупным мыслителем XVIII в. был **Денис Иванович Фонвизин (1743-1792)**. В 1755 г. открылся Московский университет; Фонвизин в 1755-1760-х гг. учился в университетской гимназии, в 1761-1762 гг. — на философском факультете. В 1762 г. переехал в Петербург, поступил в Коллегию иностранных дел переводчиком. С 1763 по 1769 г. работал у кабинет-министра И. П. Елагина «по приему челобитен» — жалоб, подаваемых на высочайшее имя. С 1769 г. был секретарем Коллегии иностранных дел.

Фонвизин хорошо известен как автор комедий «Бригадир» и «Недоросль». В свое время они пользовались большим успехом; остаются актуальными они и сегодня. Но кроме того, Фонвизин — один из видных представителей русского Просвещения.

В 1780-1783 гг. Фонвизин работает над трактатом «Рассуждение о непременных государственных законах». Согласно общественному договору «верховная власть вверяется государю для единого блага его подданных». Поэтому государь обязан соблюдать «добродетель», делать для народа «благо», для чего ему нужно руководствоваться мудрыми законами, сообразованными с «естественными свойствами» человека и общему пользой людей. «Все сияние престола есть пустой блеск, когда добродетель не сидит на нем вместе с государем». «Здравый рассудок и опыты всех веков показывают, что одно благонравие государя образует благонравие народа. В его руках пружина, куда повернуть людей: к добродетели или пороку».

Фонвизин выступает за просвещенную монархию. При добром правлении будет и добрый народ. «Надлежит правлению быть так устроено, чтоб гражданин не мог страшиться злоупотребления власти; чтоб никто не мог быть игрищем насильств и прихотей». Просвещенный государь должен установить в государстве законы, «без непременных государственных законов не прочно ни состояние государства, ни состояние государя». Впоследствии Фонвизин разочаровывается в представлении о просвещенном государе. Там, где нет справедливых законов, существует тирания, а «такое положение долго и устоять не может». По мнению Фонвизина, за народом остается право выступать против тирании. «Тиран, где бы он ни был, есть

При невероятном множестве способов к просвещению глубокое невежество весьма нередко. Оно сопровождается еще и ужасным суевением. Попы, имея в руках своих воспитание, вселяют в людей, с одной стороны, рабскую привязанность к химерам, выгодным для духовенства, а с другой — сильное отвращение к здравому рассудку.

Л. И. Фонвизин

тиран, и право народа спасать свое бытие пребывает вечно и везде непоколебимо». Фонвизин предупреждает государей об этом.

Деспотизм обычно приводит к анархии, которая ведет к разрушению государства. Фонвизин призывает государей быть честными, их честность должна служить порукой истинности законов.

Русское Просвещение положило начало освободительному движению. У истоков его стоял А. Н. Радищев.

Александр Николаевич Радищев (1749-1802) в 13 лет был «пожалован в пажи» и зачислен в учебное заведение «Пажеский корпус». Во время учебы знакомится с просветительской философией и литературой. В это время Екатерина II объявила свое правление «просвещенной монархией» (в отличие от государств с деспотическим строем). С самого начала правления она искала опору в среднем дворянстве. Крепостные крестьяне были лишены даже формальных юридических прав. В 1766 г. Радищев вместе с группой пажей был отправлен в Лейпцигский университет. За годы учебы (1767-1771) он занимался юриспруденцией, естествознанием, химией, медициной и т. д.; читал Вольтера, Монтескье, Руссо, Мабли, Гольбаха. Особое впечатление на него произвела книга Гельвеция «Об уме». По возвращении на родину Радищев был назначен проктолистом в Сенат, затем в 1773 г. перешел на должность обер-аудитора (юридического советника) штаба Финляндской дивизии в Петербурге. Тогда же началась его литературная деятельность: он много переводил и писал стихи. В 1775-1777 гг. Радищев был в отставке. Затем поступил на службу в Коммерц-коллегию, с 1789 г. был помощником управляющего, с 1790 г. — управляющим Петербургской таможней.



В 1790 г. Радищев опубликовал «Путешествие из Петербурга в Москву», над которым работал 10 лет. После этого он был арестован и посажен в Петропавловскую крепость. Суд приговорил Радищева к смертной казни, Екатерина II заменила ее лишением чинов и дворянства и ссылкой в Илимский острог в Сибири. Указ от 4 сентября 1790 г. о ссылке назывался «За издание книги, наполненной самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный, уделяющими должное ко властям уважение, стремящимися к тому, чтоб произвести в народе негодование противу начальников и начальства, и, наконец, оскорбительными и неистовыми изречениями противу сана и власти царской».

При Павле I (1754-1801) Радищев был переведен в ссылку под надзором полиции водно из имений отца — село Немцово Калужской губернии. После воцарения Александра I (1777-1825) был «прошен» и определен на службу в Комиссию составления законов. Радищев предлагал уничтожить крепостное право, сословные привилегии, вследствие чего возникла угроза новой ссылки. Радищев отравился и скончался в ночь на 12 февраля 1802 г.

В своих социальных взглядах Радищев исходит из идей французского Просвещения. «Человек, происходя на свет, есть равен во всем другому. Немошен, наг, алчущ, жаждущ; первое откуда его стремление или естественная его обязанность искати своего пропитания и сохранение; первое его право есть употребление вещей, нужных на удовлетворение его недостатков. Сие данное нам природою право никогда истребиться не может, потому что основано на необходимой нужде». Радищев, как Руссо, говорит, что «человек во всем от рождения свободен», но он вступает в контакт с другими людьми и договаривается с ними об ограничении своей свободы и других естественных прав для своего и общего блага. Цель общественного договора — защита свободы, равенства и других прав каждого гражданина от посягательств других. Более того, договор возник не только для защиты личности, но и для «обуздания» «наглости сильных».

Люди воплотили свою волю в законах, и все они равны перед законом. Закон должен гарантировать справедливость; если же это не происходит, законы должны быть заменены другими. Если в современном обществе законы не могут защитить угнетенного человека, то человек имеет право защитить сам себя. Радищев оправдывает крестьян, убивших жестокого помещика, посягнувшего на естественные права личности. Он говорит о правомерности расторжения договора, если основа соглашения не выполняется, причем расторжение понимается им как насильственное отнятие власти.

«В начале общества тот, кто ниву обработать может, тот имел на владение ею право, и обрабатывающий ее пользуется ею исключительно. Но koliko удалилися мы от первоначального общественного положения относительно владения! У нас тот, кто естественное имеет к оному право, не токмо от того исключен совершенно, но, работая ниву чуждую, зрит пропитание свое, зависящее от власти другого!» Радищев — противник крепостного права; он отвергает крепостническую систему в целом, выдвигает идею народной революции и республиканизма. Критика крепостничества и абсолютизма ведется им с экономической, политической и моральной точек зрения.

Радищев рассматривает тему закона и приходит к выводу о всеобщем беззаконии на всех ступенях общества — от ямщика и мелкого чиновника до ближайших помощников государя. Существующие законы Российской империи не обеспечивают прав, присущих человеку от природы: «личной сохранности», «личной вольности», «собственности». Частичные улучшения, реформы не в силах что-либо изменить; необходима народная революция (а не стихийные крестьянские бунты). Насилие порождает реакцию черни. Но у черни нет идеалов. Если чернь победит, ее власть будет саморазрушительной, поэтому нельзя допустить бунт. Радищев рекомендует монархам ориентироваться на закон, а не на тиранию. Если произойдет революция, это станет трагедией общества. Радищев указывает на телесную связь абсолютизма с церковью:

*Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут:
Одна сковать рассудок тцится,
Другая волю стертъ стремится,
На пользу общую, — рекут.*

Идеалом будущего государственного устройства для Радищева была демократическая республика, в которой будут восстановлены принципы общественного договора — гражданские права и суверенитет народа. Экономической основой будущего общества, основой общественного спокойствия станет мелкая частная собственность, собственность крестьян на землю.

У Радищева народ — активный участник истории. Народ — основа всей хозяйственной жизни и создатель материальных ценностей. Радищев верит в будущее народа, говорит, что народ из своей среды выдвинет «великих мужей» и создаст свою культуру. Но Радищев далек от мысли о быстром осуществлении справедливости.

*Но не приспе еще година,
Не совершились судьбы;
Вдали, вдали еще кончина,
Когда иссякнут все беды.*

Радищев размышляет о факторах развития человека и народа. Он отмечает (как и Монтескье) влияние географических условий на «умственную», духовную деятельность человека. Но это влияние не следует переоценивать; человек формируется в первую очередь под влиянием общественных условий. «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов. Но начальный способствователь усовершенствования рода человеческого есть речь».

Если люди познают гибельность эгоистических «страстей», сумеют их обуздать, то может восторжествовать «вольность». Для достижения этой цели необходимо привлечь литературу и искусство, поскольку в основе всех искусств лежит «соучастование». Самодержавие держится на темноте народа, на вековом обмане, заблуждениях и суевериях, распространяемых религией.

Основной философский труд Радищева — «О человеке, о его смертности и бессмертии» (написан в ссылке, в Илимске). В этой работе используется любопытный прием: в первых двух частях доказывается, что бессмертие души есть не что иное, как воображение, пустая мечта, а в двух последующих излагаются религиозно-идеалистические представления о душе, доказывающие ее бессмертие. Радищев систематизировал и сопоставил типичные известные ему аргументы в защиту противоположных точек зрения.

В первой части работы Радищев говорит, что судьей в этом споре должен быть опыт. Чисто умозрительный способ рассуждений не может дать достоверного знания.

С точки зрения материализма душа является свойством, «произведением» материи. «То, что называют обыкновенно душою, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составительные части суть разнородны и качества имеют различные и не все еще испытанные». Нельзя допускать существования души до рождения человека. Душа возникает вместе с развитием телесного органа — мозга, нервной системы и чувственных каналов. Материя в своих высших формах способна мыслить.

Жизнь, чувствование и мысль — способ существования и проявления особым образом «сложенной» материи. Когда же данный состав вещества распадается на свои составные элементы, разрушается «мысленный» орган, исчезает душа. Душа смертна. Но под воздействием каких сил складывается мыслительная способность, содержание мышления? Человек — «существо подражающее», т. е. воспринимающее воздействия внешней среды. Содержание мышления изменяется с возрастом. Мышление развивается и крепнет с развитием организма. Время расцвета человека в физическом отношении — время наивысшего развития его умственных сил. Когда тело дряхлеет, притупляется и «мысленность». Кроме того, на способность мышления оказывают влияние болезнь, голод, усталость. Существуют также «общественные причины», определяющие развитие мышления целых народов, — климатические, природные условия, жизненные потребности. В итоге ставится следующий вопрос: «Если мозг и глава нужны для мышления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»

Во второй части работы Радищев приводит доводы идеалистов, в основном используя аргументы вольфианства. Первый основной аргумент заключается в том, что душа — это простая, неделимая субстанция. Отсюда делается вывод о ее неразложимости, а следовательно, неуничтожимости. Если мозг, разрушаясь, распадается на части, то душа — существо неразделимое, поэтому она «не разрушается, не исчезает... существовать будет во веки». Интересно, что, по мнению Радищева, это чисто умозрительное рассуждение.

Далее Радищев называет явления, которые свидетельствуют о независимости от тела, активной деятельности души, об обратном влиянии психики на телесное состояние (творческая способность души, внимание, сон и сновидения, бред, психика душевнобольного, речь человека и его самопознание). Например, сны, казалось бы, свидетельствуют о независимости сознания от телесной организации. Однако, *замечает Радищев, это звучит неубедительно.*

Приводится также аргумент о том, что живые существа совершенствуются от простейших до человека и при этом все высшие «силы» не исчезают. Если считать, что смерть прекращает существование человеческого организма с его сознанием, то это противоречит указанному выше закону природы. Следовательно, «человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земле есть совершенствование, та же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организациею, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию одномерную».

Радищев считает, что в целом вывод о бессмертии души научно недоказуем. Если материалистические аргументы основываются на реальных фактах, то идеализм устремляется здесь в «гадательную» область. Однако хотя бессмертие души научно недоказуемо, Радищев считал возможным верить в него.

Работа Радищева была издана после его смерти в 1804 г. Восприятие ее читателями было неоднозначным. А. С. Пушкин писал: «Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма».

В онтологии Радищев в целом стоит на позиции материализма. «Бытие вещей независимо от силы познания о них и существует само по себе». Главные свойства материи — движение, пространство, время. Причина движения — в самой материи. Присущее материи движение дает начало каждому явлению, вызывает в нем изменения и наконец разрушает его. Все вещи существуют во времени и пространстве. Радищев не согласен с Ньютоном, допускавшим существование пустого пространства. Но иногда Радищев высказывает суждения в духе деизма, говоря о Боге как первопричине мира:

Закон незыблемый поставил всеотец,

*Чтоб обновление из недр премен рождалось,
Чтоб все крушением в природе обновлялось,
Чтоб смерть давала жизнь и жизнь давала смерть.*

В гносеологии Радищев стоит на позиции сенсуализма. Познание начинается с чувств и переходит к мышлению. Душа появившегося на свет ребенка — «чистая доска», готовая к восприятию впечатлений. Эти впечатления — материал для последующих суждений и понятий. Мышление находит связи, отношения вещей, их законы и причины. Оно не тождественно ощущениям, оно может познавать такие отношения, которые не могут непосредственно восприниматься органами чувств. Мышление основывается на чувственных данных; с другой стороны, разум делает чувства человека изощреннее и тоньше.

В этике Радищев исходил из признания общественной природы человека. «Человек есть существо общественное». Нравственные представления зависят от законов. Но существует глубокое противоречие между истинной нравственностью, добродетелью и существующими законами. Господствующая социальная система губительно действует на нравственную жизнь общества. Основа нравственной жизни человека — интерес, личная заинтересованность. Если нет заинтересованности в труде (как в современном обществе), то отношение к работе становится безразличным, а это морально разлагает людей, порождает лень, апатию. Наоборот, когда человек заинтересован, он старается сделать все хорошо, в нем раскрываются лучшие нравственные черты.

Радищев считал, что человек от природы не добр и не зол, обстоятельства формируют его определенным образом. Человек должен быть умерен в проявлении своих страстей: и излишество, и подавление страстей губительно для человека. Воспитание облагораживает и смягчает страсти.

Задача воспитателя — воспитать гражданина, которого волнуют судьбы общества и его членов. Каждый человек должен стремиться стать истинным сыном Отечества. Этого великого имени недостойны светские щеголи, люди, жаждущие чинов, богатства, власти и т. д. Истинный сын отечества руководствуется понятиями чести и благородства.

В эстетике Радищев исходит из того, что у человека есть природное стремление «к прекрасному, величественному, высокому».

Стремление человека к совершенству, к прекрасному является активной творческой силой. Радищев говорит об общественно-воспитательной функции искусства, о важности эстетического воспитания. Прекрасное в человеке — единство нравственной и физической красоты. «Все украшения уродуют тело вместо усугубления его красоты».

В заключение отметим, что у просветительского движения было много противников. Например, митрополит Платон, протоиерей Алексеев, архиерей Байбаков и другие были включены правительством в состав членов Российской академии наук, чтобы противостоять проникновению «богопротивных» идей в науку.

Трудитесь сердцем,
упражняясь в мягкосердии,
чувствительности, собо-
лезновании, щедроте, от-
пущении, и страсти ваши
направятся ко благому
концу. Трудитесь разумом,
упражняясь в чтении, раз-
мышлении, разыскании
истины, или произше-
ствий, и разум управлять
будет вашею волею и стра-
стями.

А. Н. Радищев

Вопросы для повторения

1. Как решали мыслители «Ученой дружины Петра I» вопрос об отношении между духовной и светской властями?

1. Что понимал Феофан Прокопович под «общей пользой»?

2. О каких принципах «законописи» говорил В. Н. Татищев?

3. Как определял материю и какие ее свойства указывал М. В. Ломоносов?

4. В чем заключалась методологическая позиция М. В. Ломоносова?

5. По каким мотивам М. М. Щербатов критиковал петровские преобразования и деятельность Екатерины II?

6. В чем заключается специфика идеологии масонства в России?

7. Как Я. П. Козельский определяет предмет философии и характеризует ее структуру?

8. Какие виды истины выделяет Я. П. Козельский?

9. Что лежит в основе смен общественной жизни по С. Е. Десницкому?

10. В чем Д. С. Аничков видит причины происхождения религии?
11. Как изменялось отношение Д. И. Фонвизина к концепции просвещенной монархии?
12. Как интерпретирует концепцию общественного договора А. Н. Радищев?
13. Какие аргументы приводит А. Н. Радищев за и против идеи о бессмертии и смертности души?
14. Можно ли считать А. Н. Радищева последовательным материалистом?

ГЛАВА 13. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА. ЗАПАДНИКИ И СЛАВЯНОФИЛЫ

Философская мысль первой четверти XIX в. Просветители. Религиозно-идеалистические учения. Философские взгляды декабристов. Идеи немецкой классической философии в научной среде. Антропология А. И. Галича. Кружок «любомудров». Теория «официальной народности». Философские взгляды П. Я. Чаадаева. Западники и славянофилы о России и ее будущем. Философские позиции западников и славянофилов.

В начале XIX в. происходит рост производства в связи с применением вольнонаемного труда. Товарно-денежные отношения проникают в сельское хозяйство. Становятся заметными признаки разложения крепостничества. После окончания Отечественной войны в обществе появляются надежды на серьезные перемены. Среди крестьян идут упорные толки о воле, становятся более частыми выступления против помещиков. В стране ширится общее недовольство правящим режимом.

После войны 1812 г. издаются постановления, расширяющие права помещиков в отношении крепостных крестьян. Вводятся военные поселения и палочная дисциплина в армии. Утверждаются казенная идеология, с одной стороны, и оппозиционные взгляды, с другой. Создано объединенное министерство «духовных дел и народного просвещения»; наука и народное образование ставятся под контроль церкви. Разрешаются масонские ложи и учреждается Библейское общество (1813). При этом власти исходили из соображений, что они будут способствовать утверждению религиозной морали, приостановят «рост испорченных нравов», воспрепятствуют возникновению обществ, «основанных на вредных началах». Президентом Библейского общества стал А. Н. Голицын, министр духовных дел, народного просвещения и глава цензурного комитета; в состав руководящих органов вошли Александр I и некоторые министры — М. М. Сперанский, С. В. Лабзин, М. Л. Магницкий, Д. П. Рунич и др. Издания Библейского общества продавались по низким ценам и раздавались бесплатно в армии, крестьянам, городской бедноте, учащейся молодежи, заключенным в тюрьмах. Фактическому разгрому подверглись Казанский и Петербургский университеты. Магницкий предписал профессорам Казанского университета при изложении каждого предмета указывать на проявление в нем Божественной премудрости и на бессилие разума. Аналогичную деятельность в Петербургском университете проводил Рунич.

С другой стороны, в это время усиливаются оппозиционные настроения, впервые возникают политические организации — тайные общества декабристов. Начинает формироваться освободительное движение. В 1822 г. правительство запретило все тайные общества, а вместе с ними и масонские ложи; немного позже было распущено Библейское общество.

Философская мысль первой четверти XIX в. включает несколько направлений. Продолжается просветительское движение, ряд его идей заимствуют декабристы; развиваются религиозно-идеалистические учения, на которые опиралась официальная идеология самодержавия (теоретиче-

скими центрами их были духовные академии); распространяются идеи немецкого классического идеализма.

Просветители начала XIX в. — В. В. Попугаев (1779-1816), В. Ф. Малиновский (1750-1814), А. С. Кайсаров (1782-1813), А. П. Куницын (1783-1840), А. Ф. Бестужев (1761-1810), А. С. Лубкин (1771-1815), К. С. Ферельцт (ок. 1770 - после 1827) и др. Они находились под сильным влиянием идей французских просветителей и Радищева.

Просветители продолжают апеллировать к разуму правителей, к чувствам образованного дворянства — они должны перевоспитать себя в духе идей просветительской философии, способствовать преобразованию общества, обеспечить свободу личности, слова и вероисповедания, открыть всем слоям общества доступ к просвещению. Рисуеться образ идеального гражданина — он противник рабства и тирании, враг невежества и темноты, ревнитель справедливости. Подлинный гражданин должен быть правдоискателем, патриотом. В России главное зло заключается в крепостном праве, которое убивает у людей всякую инициативу, тормозит развитие земледелия, промышленности, торговли, науки и просвещения, глушит таланты.

В социологии просветители исходили из концепции естественного права и общественного договора. Утверждалась священность и неприкосновенность частной собственности: именно от нее исходит благополучие общества. Решающая роль в обществе отводилась разуму, который призван руководить чувственной природой человека. Просветители переходят к деизму, отходя от господствующей религиозной идеологии. Они говорят об активности человека — умом и руками его преобразуются природа и общество.

Идеи просвещения в той или иной мере разделяли идеологи либерального дворянства (Н. С. Морозов, М. М. Сперанский, М. Э. Бок и др.). Они скептически относились к мистицизму массов, официальному догматическому православию.

Сперанский критически оценивал политическое устройство России как не соответствующее законам разума. Он выступал за конституционную («правильную») монархию, но ее введению мешало крепостное право. Однако, по мнению Сперанского, отменять его в тот момент было опасно, поскольку народные массы были непросвещенными. Следовало постепенно готовиться к коренным преобразованиям.

Николай Михайлович Карамзин (1766-1826) одну из основных задач философии видел в изучении проблемы человека, нравственном совершенствовании личности, благодаря чему человек может достичь царства свободы.

В «Истории государства Российского» Карамзин исходит из идеи о том, что исторический процесс направляет провидение. Карамзин ставит вопрос о «смысле» русской истории, о прошлом и будущем русского народа, об отношении русского и западноевропейского исторического процесса, предвосхищая будущую поляризацию философской мысли. Карамзин был сторонником просвещенной монархии, отстаивал необходимость самодержавия, выступал против крайностей, свойственных взглядам «молодых реформаторов».

Просвещение идеологически подготовило движение декабристов. Философские взгляды декабристов были довольно разнородными. Споры на философские темы велись и до восстания, и в ссылке. Декабрист Беляев писал в своих воспоминаниях: «В обществе, состоящем с лишком из ста человек, в огромном большинстве из людей с высоким образованием, в ходу были самые разнообразнейшие, самые занимательные и самые глубокомысленные идеи. Без сомнения, при умственных столкновениях серьезных людей первое место всегда почти занимали идеи религиозные и философические, так как тут много было неверующих, отвергавших всякую религию; были и скромные скептики, и систематические ярые материалисты, изучившие этот предмет по всем известным тогда и сильно распространенным уже философским сочинениям». Здесь следует отметить, что многие произведения декабристов до нас не дошли, поэтому у нас нет целостного представления об их философских взглядах.

Часть декабристов склонялась к атеизму, считая религию «более вредной, нежели полезной». А. П. Барятинский в связи с известным высказыванием Вольтера о том, что если бы Бога не существовало, его нужно было бы выдумать, писал: «Для собственной славы Бога, при виде зла, покрывающего весь мир, если бы даже Бог существовал — нуж-

Надежда на будущую жизнь отвращает от просвещения, питает эгоизм, способствует угнетению и мешает людям видеть, что счастье может обитать и на земле.

Н. А. Крюков

но было бы его отвергнуть». Убежденным атеистом и материалистом был В. Раевский, к атеизму пришел И. Д. Якушкин и др.

Многие из декабристов оставались религиозно настроенными людьми, некоторые склонялись к деизму (М. Лунин, В. Оболенский, П. И. Пестель и др.).

Павел Иванович Пестель (1793-1826) — признанный вождь декабристского движения. Он говорил, о «христианском законе» любви к ближнему и самому себе, из которого следует право каждого человека на противодействие любым злодеяниям, в том числе правительственным. Целью государственного правления должно быть «возможное благоденствие всех и каждого»; оно достижимо, если постановления правительства «пребывают в такой же согласии с неизменными законами природы, как и со святыми законами веры».

Пестель считал, что народное республиканское правление более соответствует христианской истине, чем монархическое, самодержавное. «Народ российский не есть принадлежность какого-либо лица или семейства. Напротив того, правительство есть принадлежность народа, и оно учреждено для блага народного, а не народ существует для блага правительства».

В работе «Русская правда» Пестель подвергает всесторонней критике самодержавно-крепостнические порядки в России и обосновывает необходимость их революционного ниспровержения. Пестель выступает за диктатуру временного правительства на «переходный период» продолжительностью 10-12 лет, когда нужно решить ряд экономических, политических и социальных проблем (в том числе национальный вопрос). Главный вопрос русской революции — крестьянский. Необходимо сочетать частную и общественную собственность. Пестель считает целесообразным существование не только частного, но и общественного фонда земли; это создаст экономическую преграду безраздельному господству капитализма. В политике Пестель выступает за республику с выборной верховной законодательной властью («народное вече»). Пестель — сторонник унитарного государства. Цель гражданского общества «состоит в благоденствии всего общества вообще и каждого из членов оно в особенности», в обществе необходимо сочетание частных и общих интересов.

Иван Дмитриевич Якушкин (1793-1857) был приговорен к смертной казни, которая была заменена пожизненной каторгой. Находясь в ссылке в Сибири, он пишет сочинение «Что такое жизнь?», по своей проблематике перекликающееся с работой Радищева.

Якушкин говорит, что вся природа состоит из бесчисленного множества «единиц», находящихся в движении. Различие между неорганической и органической природой заключается в степени сложности внутреннего строения тел. Мир постоянно развивается. Человеческое Я — «единица», «обладающая жизненной силой и силой мышления, которые обе суть одна и та же сила в разных степенях своего развития». Человек, «не бывши альфой и омегой мироздания, составляет только звено в бесконечной цепи творений». Якушкин не разделяет идею о бессмертии души.

В гносеологии Якушкин стоит на позиции сенсуализма. Процесс познания начинается с чувственного восприятия. Якушкин подчеркивает, что человек избирательно относится к внешним воздействиям. На каждое ощущение влияет имеющийся у нас запас знаний, каждое ощущение осознанно. С другой стороны, в логическом познании, мышлении, присутствует чувственный элемент.

В основу социологии декабристы положили концепцию естественного права и общественного договора, из которой выводили требование равенства людей, одинаковых прав и обязанностей. Как и Радищев, декабристы связывали эту концепцию с борьбой против самодержавия и крепостничества. Они считали абсолютизм неразумным и несправедливым. **Н. М. Муравьев (1793-1843)** писал: «Опыт всех народов и всех времен доказал, что власть самодержавия равно гибельна для правителей и для обществ, что она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого рассудка».

В противовес мысли Карамзина, утверждавшего, что история «принадлежит царю», говорилось, что «история принадлежит народу». Н. Бестужев писал: «До сих пор история писала о царях и героях... Нынешний только век понял, что сила государства составляется из народа, что его благосостояние есть богатство государственное и что без его благоденствия богатство и пышность других сословий есть только язва, влекущая за собою общественное расстройство».

Вопрос о благоденствии государства занимал многих декабристов. **М. Ф. Орлов (1788-1842)** в трактате «О государственном кредите» пишет, что экономическое благоденствие — либо результат мудрых соображений правительства, либо стечение счастливых обстоятельств (например, изобретение солонья сельдей в Голландии). Но истинное благоденствие государства зиждется исключительно на просвещении. Современное просвещение основано на опыте всего человечества. Благодаря просвещению народы освобождаются от суеверия и фанатизма.

Во внутренней жизни страны Орлов ставит на первый план «развитие промышленности и торговли, необходимость личной свободы, стремление к гражданскому равенству». Орлов подчеркивает связь богатства и просвещения: «Всякий ущерб в богатстве неминуемо останавливает ход просвещения, а всякое препятствие просвещению влечет за собой ущерб в обогащении народном».

Декабристов как дворянских революционеров объединяло стремление положить конец крепостничеству, разрушить самодержавный деспотизм, сословные привилегии. Свобода личности, слова и печати, свобода вероисповедания, наделение крестьян землей — все это необходимо осуществить в России. Средством достижения цели большинство декабристов считало военный переворот без участия народных масс. М. П. Бестужев-Рюмин считал «весьма опасным привлекать к революции народ», надо остерегаться «бунта между крестьянами». «Наша революция... не будет стоить ни одной капли крови, ибо произведется одною армиею, без участия народа... мы поднимем знамя свободы и пойдем в Москву, провозглашая конституцию». Некоторые декабристы считали целесообразным путь мирных реформ, проводимых сверху.

Осуществление программы декабристов могло бы привести к быстрому становлению капитализма в России.

После разгрома движения декабристов в стране наступает политическая реакция. В идеологической сфере усиливается влияние различных форм идеализма и мистицизма. Официальные круги трактовали французскую революцию 1789-1793 гг. и ее последствия как результат козней «идеологов» и «философов». Философия не отрицалась вообще, но при этом утверждалось, что она должна быть инструментом для воспитания людей в духе православия и самодержавия. А. С. Шишкову (1754-1848) принадлежит знаменитое изречение: «Польза философии не доказана, а вред возможен». Шишков выступал за консервацию существующих порядков, за незыблемость православия. Все науки должны быть очищены от «вредных умствований». Стурдз, Рунич, Магницкий требовали «согласия» между «верою, ведением и властью», «чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрытно не мог ослаблять учения Церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы». Показательно, что в университетах были закрыты кафедры философии и вместо них открыты кафедры богословия.

В начале XIX в. в Россию приезжали зарубежные профессора для работы в Казанском, Московском, вновь открытых Харьковском и Петербургском университетах (1819). Среди них были специалисты по философии (Ф. И. Бильфингер, Е. Г. Шварц, И. Г. Буле, И. М. Шаден, И. Б. Шад, И. Ф. Фишер и др.). Благодаря им в научную среду проникли идеи немецкой классической философии. В России было много приверженцев Шеллинга, позднее, в 1830-е гг., наибольший интерес вызывала философия Гегеля.

Начало пропаганде шеллингианства положил **Данило Михайлович Велланский (1774-1847)** — профессор анатомии и физиологии Петербургской Медико-хирургической академии. Вслед за Шеллингом Велланский утверждает, что многообразие вещественного мира имеет в своей основе Абсолют. Природа — выражение «мировой жизни». Абсолютная сущность постигается лишь сверхъестественной интуицией.

Александр Иванович Галич (1783-1848) обучался в Германии, руководил кафедрой философии, логики и психологии Петербургского университета. Был уволен за пропаганду своих взглядов.

Галич разделяет шеллинговскую идею единства мира, тождества объекта и субъекта, всеобщей деятельной силы, пронизывающей жизнь. Вместе с тем он отрицательно относится к некоторым искусственным натурфилософским построениям Шеллинга и его мистическим наклонностям.

Галич ставит перед собой задачу создать «человекознание», антропологию. Главная работа Галича — «Картина человека» (1834). В антропологии необходимо дать «полную картину быта

человеческого, открываемого наблюдением». «В состав такой картины принимается сколько то, что мы есть и значим от природы, столько и то, что мы делаем из себя в истории, или позволяем из себя сделать влиянием общежития, к которому мы призваны».

Сначала нужно понять, как вообще человек «включен» в общую жизнь природы. Галич говорит о целостности природы. В природе существуют различные простые и «особенные» тела. К последним относится человек. Человек продолжает природу, он — «сборное место» мироздания, гармонизирующее «средоточие» мира. «В организме человеческого жизнь на земле дает себе решительные порывы к свободе и тем достигает цели, к которой стремится через все степени исторического своего развития».

Галич говорит, что самое трудное в человекоучении — определение «отношений между телесною и духовною сторонами человека». В человеке есть душа, которая «составляет Я каждого и возводит человека в достоинство лица». Душа существует в теле и вместе с телом. Побуждая человека к деятельности и мышлению, душа является «домоправительницей» тела. Она не «предсуществует в умственном, неведомом мире», не творится Богом, а возникает через «рождение» и связана с природой, проникнутой «животворящими силами».

Сущность души находит выражение в познании. Знание существует либо в форме чувствования, либо в форме мышления. В чувственной деятельности Галич указывает на три «степени движения»: чувственное созерцание, чувственное воображение (представление) и чувственное сцепление представлений. В мышлении выделяются понятия, суждения и умозаключения. Понятия высшего единства — категории (пространство, время, движение количество, качество, отношение). Через категории осуществляется переход к разуму, который оперирует идеями. Идеи охватывают бытие в его целостности: «идее принадлежит человечество, а понятию предоставлены люди».

Познавая действительность, человек определяет свое место в природном бытии, а познавая самого себя — овладевает «идеей доброго»: законами и принципами нравственности.

Видным пропагандистом шеллингианства был **Михаил Григорьевич Павлов (1804-1856)**, профессор агрономии и сельского хозяйства Московского университета. Идеи Шеллинга повлияли на формирование мировоззрения Николая Ивановича Надеждина (1804-1856), профессора Московского университета: с 1831 г. Надеждин издавал журнал «Телескоп», в котором сотрудничали В. Г. Белинский, А. И. Станкевич, В. И. Красов, А. В. Кольцов, К. С. Аксаков. В 1836 г. в журнале были напечатаны «Философические письма» П. Я. Чаадаева, после чего журнал был закрыт, а Надеждин сослан в Усть-Сысольск.

В 1823 г. возник кружок «любомудров». Во главе его стоял князь **Владимир Федорович Одоевский (1803-1869)**, в кружок входили Д. В. Веневитинов (секретарь), И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Н. М. Рожалин, А. В. Веневитинов, В. П. Титов, С. П. Шевырев, Н. Мельчунов, М. П. Погодин. Изначально целью кружка было изучение немецкой классической философии и немецкого романизма.

В кружке развивались идеи идеалистической диалектики, говорилось о «противоборстве» противоположных сил и тенденций, изучались идеи развития в гносеологии, эстетике. «Любомудров» интересовала «чистая» философия. В философии Шеллинга их привлекал его трансцендентный идеализм, при этом они не придавали особого значения его натурфилософии. «Любомудров» глубоко интересовал вопрос о соотношении философии и религии.

В этических воззрениях «любомудров» можно выделить две позиции. Одоевский защищает индивидуализм. Напротив, Д. Веневитинов рассуждает об «общем» благе, без чего немислима «нравственная свобода» человека. В эстетике «любомудры» критиковали классицизм и развивали эстетику романтизма.

Но деятельность кружка этим не ограничилась: был поставлен вопрос об отношении России к Европе, выдвинута идея об особом призвании России — быть связующим звеном между Западом и Востоком. На сцену истории вступает новый народ со свежими силами, не отягощенный традициями европейского прошлого. Это русский народ. Именно он несет спасение Европе. Эту же идею развивает Одоевский в романе «Русская ночь» (1846).

Позднее «любомудры» начали выпускать альманах «Мнемозина»; в 1824-1825 гг. вышли 4 книги. Задача альманаха была сформулирована Одоевским следующим образом: «Распространить

несколько новых мыслей, блеснувших в Германии... положить пределы нашему пристрастию к французским теоретикам». Но издательская деятельность «любомудров» не нашла поддержки в обществе. Из-за недостаточного количества подписчиков альманах прекратил свое существование. Кружок «любомудров» перестал существовать после восстания декабристов.

Во второй четверти XIX в. в России продолжается медленная, но неуклонная капитализация. Крепостничество все более изживает себя. Осознание несправедливости всего социального строя России получает распространение во всех слоях общества. Правительство применяет ужесточающие охранительные меры. В годы правления Николая I (1796-1855) преследуется всякое свободомыслие. Учреждается корпус жандармов, политический сыск, и доносы превращаются в систему. Закрываются журналы «Европеец», «Московский телеграф», «Телескоп», литература находится под жестким контролем цензуры.

В 30-40-е гг. культивируется теория «официальной народности». Эта правительственная идеология была сформулирована министром **С. С. Уваровым (1786-1855)** и поддержана С. П. Шевыревым и М. П. Погодиным. Уваров является автором формулы официальной идеологии: православие, самодержавие, народность,

В теории «официальной народности» утверждалось, что уклад русской жизни коренным образом отличается от западноевропейского. Для России характерны «семейное равенство», «патриархальное равенство», «взаимная любовь» между крестьянами и помещиками. Говорилось о том, что в России существует союз между самодержавием, представляющим собой исконную форму государственной власти, православием, которое составляет «моральный дух» и образ мышления народа, и народом, боготворящим царя за отеческую заботу о нем.

«Православие, самодержавие, народность» — формула официальной идеологии.
--

Министр просвещения Уваров выступал против «учености». «Не ученость составляет доброго гражданина, верноподданного своему государю, а нравственность его и добродетель. Они служат первым и твердым основанием общественного благосостояния». Уваров говорил о том, что надо «исцелить новейшее поколение от слепого и необдуманного пристрастия к иноземному, распространения в оных душах радушного уважения к отечественному». В одной из своих речей (1835) он говорил: «Мы, т. е. люди XIX века, в затруднительном положении: мы живем среди бурь и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед. Но Россия еще пока девственная и не должна вкусить, по крайней мере теперь, сих кровавых тревог. Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее. Вот моя политическая система... Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, то я исполню свой долг и умру спокойно».

Официальная идеология стремилась пресечь распространение революционных идей и остановить пробуждение общества. В качестве противовеса освободительным идеям использовалось чувство патриотизма, а также концепция панславизма (господства России в славянском мире).

Михаил Петрович Погодин (1800-1875) ставит перед собой задачу подвести под идеологию «официальной народности» историческую базу. Он полагает, что в истории все идет к единству, гармонии двух начал — государства и народа. Воля монарха — сила истории, носитель ее «духа». Используя идею Карамзина о самобытности русской души, Погодин говорит об особых «началах» русской истории и русской жизни в отличие от западных государств. Славяне как народ северный «были и есть народ тихий, спокойный, терпеливый». Эти черты народного характера прирожденные и неизменны. Погодин считает, что у русского народа есть особое чувство религиозности и надо его поддерживать религиозно-нравственным воспитанием. По мнению Погодина, в России существует единство и взаимопонимание между всеми слоями общества, нет реальной почвы для социальной борьбы. Вместе с тем он с тревогой и ненавистью говорит о наличии революционного «семени» в русском обществе.

Степан Петрович Шевырев (1806-1864) — единомышленник Погодина. В борьбе против материализма и науки, дабы «отвратить» революцию, он насаждает мистицизм и иррационализм. «Циркуль логического силлогизма не приходится к мысли духовной», разум человека ничто без веры. Шевырев приписывает русскому народу религиозность, смирение и покорность.

Шевырев выступает против реалистического направления в русском искусстве, за независимость мира искусства от жизни. Творческую фантазию он рассматривает как некий результат религиозного озарения.

«Официальную народность» утверждали и крупные представители теистической философии — Ф. А. Голубинский (1797-1854), Ф. Ф. Сидонский (1805-1873), В. Н. Карпов (1798-1867); архимандрит Гавриил (1798-1868).

Вскоре сформировалась оппозиция официальной идеологии, включавшая различные течения и группировки. Во второй половине 1830-х гг. дворянская молодежь пережила увлечение немецкой идеалистической философией.

В философии истории Гегеля утверждался тезис о том, что каждая народность воплощает какую-либо из сторон абсолютной идеи. Гегель утверждал избранность германского народа и превосходство созданной им культуры. Другие народы как бы выпадали из современной истории. Такая концепция вызвала в России двоякую реакцию. Одни считали, что Россия — исторический пу-стоцвет. Другие же стремились подчеркнуть особую миссию России.

Западники и славянофилы. В русском либеральном дворянстве образовались две партии. Те из писателей и общественных деятелей, кто считал западноевропейскую культуру высшим достижением мировой цивилизации и полагал, что дальнейшее движение России вперед невозможно без усвоения европейского образования и буржуазных форм жизни, примкнули к западническому направлению (известными западниками были П. Я. Чаадаев, Т. Н. Грановский, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, В. П. Боткин, И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, П. В. Анненков и др.).

Славянофилами стали называть тех, кто считал, что Россия обладает особой культурой и пойдет по пути, отличному от того, каким шли страны Западной Европы. Это убеждение стало основой идеализации русских самобытных начал, утверждения национальной исключительности России. Иногда представления славянофилов о России приобретали мистическую окраску, что точно выразил в своем стихотворении Тютчев:

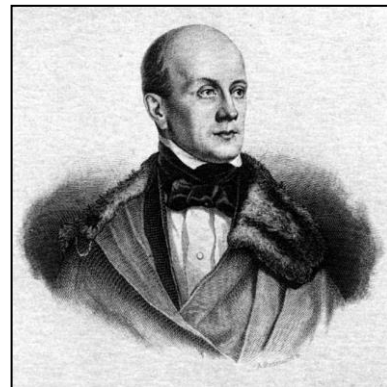
*Умом Россию не понять;
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать,
В Россию можно только верить.*

Наиболее известными представителями этого движения были Киреевский, Хомяков, К. С. Аксаков, Самарин и др.

Хотя славянофилы считали, что развитие России отлично от развития стран Западной Европы, их позиция не совпадала с официальной идеологией. Многие из них считали, что в России должно быть отменено крепостное право, критиковали бюрократическую государственную машину. В этом с ними были солидарны западники. Но в философском аспекте между этими направлениями существовали серьезные различия. Прежде всего они выражались в том, что славянофилы тяготели к теизму и иррационализму, а многие западники — к материализму и атеизму, к революционному демократизму, к идеям социализма.

У истоков западничества стоял Чаадаев. **Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856)** участвовал в Отечественной войне, служил в Ахтырском полку в 1812-1814 гг., дошел до Парижа. В 1817 г. (в возрасте 23 лет) он был назначен адъютантом командира гвардейского корпуса. Чаадаев был известным в свете человеком. В конце 1820 г. он неожиданно подал в отставку (через два месяца после встречи с императором в Троппау, где проходил конгресс Священного союза). В июле 1823 г. выехал за границу; три года провел в Англии, Франции, Швейцарии, Италии, Австрии, Германии. В 20-е гг. Чаадаев переживал длительный духовный кризис.

Он негативно оценил восстание декабристов, утверждая, что оно отодвинуло страну на полстолетия назад. Чаадаев считал, что ему предназначена высокая роль. В написанных в 1828-1830-х гг. «Философических письмах» он утверждал, что ему предназначается «изъяснение моральной личности отдельных народов и всего человечества». В его оценке России находит выражение чувство горечи и негодования, вызванное сознанием отсталости родины и бедствий ее



народа. Когда в 1836 г. появился русский перевод первого «Философического письма», разразился скандал. В Чаадаеве увидели ниспровергателя национальных святынь. В результате проведенного следствия из двух вариантов — преступник или умалишенный — император Николай I решил выбрать второй.

Чаадаев говорит, что Россия, находясь между Западом и Востоком, между Германией и Китаем, могла бы синтезировать положительные стороны двух миров. Но она предпочла не принадлежать ни Западу, ни Востоку. Она как бы выпала из исторического процесса. В России сложились условия, при которых невозможна нормальная жизнь человека. Причину безрадостного, лишенного человеческого смысла существования, в котором нет места личности, Чаадаев видит в не менее печальном прошлом русского народа. Если в истории России и было какое-то движение, то оно было направлено на развитие рабства. Освободившись от татарского ига, русские попали в новое рабство — крепостничество. Приведем некоторые фрагменты из «Философических писем»: «Одна из самых печальных особенностей нашей цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось».

Чаадаев говорит, что в истории других народов есть период «великих побуждений, обширных предприятий, сильных отраслей... Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее — иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности».

В современной русской жизни царит произвол, беззаконие, крепостное право, отсутствуют идеи долга, справедливости, права, порядка, которые, как считает Чаадаев, прочно вошли в сознание и быт западноевропейских народов. В России нет позитивной идейной традиции, так как в свое время она приняла христианство в его византийской форме и оказалась исключенной из единства европейских народов, основанного на католицизме. Прогресс возможен только на базе истинного христианства, католицизма, и Россия должна идти по пути Запада.

Такие рассуждения вызывали ярость казенных, «квасных», по выражению Чаадаева, патриотов. С другой стороны, Пушкин написал Чаадаеву, что он тоже чувствует «боль и ужас» за унижительное рабство, за жалкое положение народа. Но, «что касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться». Чаадаев позднее признал справедливость упрека Пушкина, говоря, что он сгустил краски из-за любви к Отечеству, желая лучшей участи для него. «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать». Чаадаев говорил, что Россия стоит перед лицом опередившего ее Запада, что «мы пришли после других», а значит, «можем делать лучше их», если сумеем «правильно оценить» свое преимущество. «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Чаадаев говорил о преимуществе отставших народов, к которым относил и Россию. Учась на чужом историческом опыте, Россия способна дать ответ на вопросы, поставленные народами, до сих пор идущими во главе исторического процесса.

В написанной в 1837 г. работе «Апология сумасшедшего» Чаадаев говорит, что бесплодность исторического прошлого России является в известном смысле благом. Русский народ, не будучи скованным окаменелыми формами жизни, обладает свободой духа для выполнения великих задач грядущего. Православная церковь сохранила сущность христианства во всей первоначальной чистоте. Призвание России — в осуществлении религиозного синтеза. Чаадаев утверждает, что в католичестве заложено некое объединяющее начало, которое сформировало западный мир. Оно создало политический уклад, философию, науку и литературу, улучшило нравы, приблизило людей к Царству Божьему. Россия должна сблизить православие и католицизм и стать центром интеллектуальной жизни Европы, усвоив все, что есть ценного на Западе.

В философском плане Чаадаев примыкал к объективному идеализму. Человек познает явления природы, их законы. «Эти законы, эти истины будут относиться лишь к одной части всей

жизни человека, к его земной жизни». Кроме мира физического есть и мир духовный, нравственный. Оба мира имеют некую общую основу; «движение в мире нравственном, как и движение в мире физическом, — последствие изначального толчка», «божественной силы».

Поскольку мир физический и мир духовный имеют одну и ту же причину существования, можно установить аналогию (параллелизм) между явлениями этих двух миров. «Подобно тому как столкновение тел в природе служит продолжением этого первого толчка, сообщенного материи, столкновение сознаний также продолжает движение духа; подобно тому как в природе всякая вещь связана со всем, что ей предшествует и что за ней следует, так и всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими».

Материализм (эмпиризм) Чаадаев называл «поверхностной», «слепой» и «упрямой» философией, которая в развитии человеческого духа не обнаруживает «никаких признаков вмешательства божьего промысла» и сводит его к динамическим силам природы.

Как и поздний Шеллинг, Чаадаев выступает за всеобщее примирение науки с религией. Наука направлена на изучение физической действительности. Знание физического мира достигается путем опыта и логического познания. Но физический мир — творение божества, и общий закон природы открывается только «сверхъестественному озарению благочестивой жизни». Аналогичным образом в духовной области знание нравственного закона может быть достигнуто лишь путем Откровения. В принципе между знанием и верой не существует резкой границы, «знание всегда предполагает известную долю веры точно так же, как вера всегда предполагает известную долю знания».

В мировоззрении Чаадаева ярко выражены религиозные мотивы. Он подчеркивает, что желающие сочетать идеи истины и добра должны «стремиться проникнуться истинами Откровения». Смысл истории в целом определяется Провидением.

Чаадаев считает, что физическая история человечества начинается с сотворения человека. Но сущность исторического процесса состоит не в физическом существовании, а в развитии духа. Бог дает религиозную идею, которая воплощается во всеобщий разум людей. История мысли — вот подлинная история человечества.

Прогресс человечества в целом осуществляется путем преемственной передачи идей, начальным источником которых является божественный разум. В прогрессивном развитии человечества активная роль принадлежит немногим избранным передовым умам. Народ принимает участие в общем движении, но «импульс» он получает от сил, стоящих «вверху общества».

Чаадаев утверждает, что история движется к определенной цели — осуществлению «царства Божия на земле» — порядка, основанного на принципах всеобщего благоденствия, братства, любви, мира, единства различных народов. Заметим, что эта мысль расходится с традиционным христианским учением о том, что блаженство может быть достигнуто лишь в потустороннем мире.

В конце жизни в социологии Чаадаева появляются новые мотивы. Так, он говорит о том что важнейшим фактом, определяющим характер всей русской истории, является «факт географический». «Вся наша история — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел». Идеинная разобщенность и покорность народа власти царя и помещиков объясняются географическими причинами, а также влиянием татарского ига и православия как такой религии, которая воспитывает народ в духе подчинения земным властям.

Возникновение западнического движения было связано главным образом с деятельностью кружка Станкевича. В условиях николаевской реакции после разгрома движения декабристов и польского восстания центром оппозиционных настроений был Московский университет. Здесь возникли студенческие кружки, объединявшие мыслящую молодежь. Первым возник кружок Герцена—Огарева, в который входили также Н. М. Сатин, Н. И. Сазонов, В. И. Соколовский, Н. Х. Кетчер, А. Н. Савич и др. Основные интересы кружка были направлены на изучение политических и исторических проблем. В 1834 г. члены кружка были арестованы и сосланы в различные города России.

Общество шло вперед лишь силою мысли. Интересы всегда следовали там за идеями, а не предшествовали им; убеждения никогда не возникали там из интересов, а всегда интересы рождались из убеждений.

П. Я. Чаадаев

Примерно в то же время (в конце 1831 г.) возник кружок Станкевича. Вначале в него входили Я. Неверов, И. Ключников, В. Квасов, С. Строев, В. Почека, И. Оболенский. В 1833 г. к нему присоединились В. Белинский, К. Аксаков, О. Боднянский и др., в 1835 г. — В. Боткин, М. Бакунин, М. Катков, Т. Грановский, К. Кавелин. В центре внимания кружка были философско-этические проблемы.

Наибольшим влиянием в кружке пользовались Станкевич, Грановский, Бакунин и Белинский. Впоследствии члены кружка занимали разные идейные позиции. Белинский положил начало революционно-демократической идеологии, Грановский и Боткин стали либералами-западниками, Катков примкнул к «охранителям». В 1837 г. Станкевич уехал за границу, а Белинский в 1839 г. переехал в Петербург. Собрания кружка прекратились.

Николай Владимирович Станкевич (1813-1840) находился под влиянием объективного идеализма. Но, изучая немецкую философию, он тяготится абстрактностью логических конструкций, боясь очутиться в «мире скелетов», лишенном конкретного живого содержания. По его мнению, единство идей должно сочетаться с разнообразием фактов.

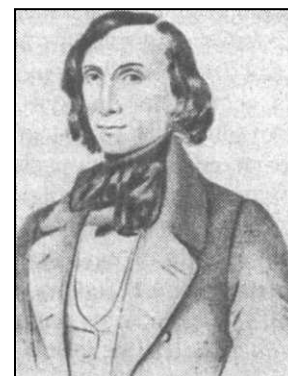
Станкевич считал, что вся природа является единым организмом, эволюционирующим в сторону разума. Жизнь человека проявляется в трех формах: разум, воля, чувство. Разум осуществляет познание, воля — действие. Наиболее специфично для человека чувство, которое «обнаруживается любовью». Сама же любовь трактуется и в космическом, и в человеческом аспектах. «Жизнь есть любовь. Вечные законы ее и вечное их исполнение — разум и воля. Жизнь беспредельна в пространстве и времени, ибо она есть любовь». Женщину Станкевич считал священным существом.

Чтобы жить счастливой жизнью, следует выполнять закон: «Жизнь есть любовь». Но человек пал, нарушил закон любви. Поэтому нужно «очистить» взаимные отношения людей, образовать совершенного человека. Характерно, что в этом аспекте любовь трактуется как чувство коллективизма, гармонии, единства с другими людьми.

Философия, являясь всеобщей наукой, в частности, открывает человеку пути самосовершенствования и достижения общественного идеала. Духовное воспитание и просвещение противостоят общественному злу, составляют основу человеческого прогресса. Движение к обществу, достойному человека, нужно начинать с умственного и нравственного самосовершенствования личности. Задача личности заключается в следующем: «Надобно или делать добро, или приготовить себя к деланию добра, совершенствовать себя в нравственном отношении и потом, чтобы добрые намерения не оставались без плода, совершенствовать себя в умственном отношении». Когда люди осознают долг каждого перед ближними и обществом в целом, они будут готовы к практической деятельности и начнут творить добро. В духе объективного идеализма жизнь отдельного человека и отдельного народа рассматривалась как проявление «всеобщей жизни» человечества. Гармония, единство всех людей — идеал Станкевича.

Станкевич признает религию. Если духовная жизнь человека едина, то существует и органическое единство между философией как сферой разума и религией, относящейся к области верования. Философия в своем развитии сталкивается с вопросами, которые находят решение лишь в вере. Но религия, которую признает Станкевич, это не официальная религия. Это религия любви. «Моя вера, если так можно назвать ее, требует другого храма». Только любовь, понимаемая в самом широком смысле слова, составляет сущность жизни, ее свет, двигатель. Такая религия не делит людей на католиков, протестантов или православных, она выше внешнего культа и свободна как от грубых суеверий, так и от мистицизма. Мистицизм, по мнению Станкевича, составляет прямую противоположность «стройному мышлению», его можно поставить в ряд с самоубийством, развратом и другими пороками. Религия должна быть основана на разуме.

Станкевич считал, что философия должна быть связана с жизнью. Эту связь прежде всего он видит в исторической науке, а также в литературе, поскольку она — не только форма познания действительности, но и лучшая возможность непосредственного участия в общественной жизни. Станкевич писал мало. В ходе последующего изучения Гегеля и Фейербаха он пришел к выводу о



необходимости изменения философских основ своего мировоззрения. Но ему помешала преждевременная смерть.

Тимофей Николаевич Грановский (1813-1855) был убежден в исторической обреченности русского крепостнического строя и самодержавия, считая их запоздалыми пережитками феодализма в то время, когда человечество вступило в новую фазу. Умеренный либерализм Грановского, проявлявшийся прежде всего в апологии политических свобод Запада, в условиях России воспринимался как радикальное и смелое учение.

Грановский — крупный историк. Станкевич обратил его внимание на использование гегелевской философии в преодолении традиционного эмпиризма исторической науки. В основе истории лежит идея, поэтому задача истории как науки — изучение общественных движений с целью выяснения их детерминантов.

Метод Грановского заключается в следующем: историческое исследование должно исходить из фактов, обобщать их и находить в них проявление мирового духа, идею, движущую массами, вызывающую столкновения классов, народов, религиозные раздоры. Но результаты, полученные Грановским, привели его к выводу, что кроме мирового духа в обществе действуют и другие факторы: географическая среда, потребность человека в пище, одежде, жилище.

В социальных взглядах Грановского важное место отводится народу. «Народ не есть скопление внешне соединенных лиц, но живое единство, система многообразных сил, над которыми властвует одна основная сила». Сущность народа проявляется в народном духе. Великие люди — цвет народа — несут в себе дух народа «в наибольшей красоте». Народ в своем развитии проходит фазы, аналогичные жизни отдельного человека. В младенчестве народ живет тихо и однообразно. Затем он переживает расцвет энергичной деятельности. Борьба противоположных сил приводит к истощению, старости народа. Но затем может быть новое оживление, благодаря появлению новых духовных стремлений.

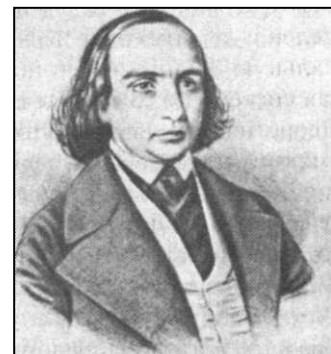
В середине 40-х гг. произошло идейное размежевание западников. Из этого движения выделились революционные демократы (о которых речь пойдет ниже); другая часть перешла к либерализму. Русские либералисты рассчитывали на социальные перемены, осуществляющиеся мирным путем, постепенно и сверху, без участия масс.

Поиски места русского народа в системе культур Запада и Востока, в противостоянии некоторым нигилистическим и космополитическим идеям Чаадаева и западников привели группу идеологов, так называемых **славянофилов**, к выводу о том, что русская история, социальные структуры, быт, национальное сознание, т. е. вся культура обладает собственными ценностями и собственными перспективами. В конце 30-х — начале 40-х гг. происходит становление философско-социологической концепции старших представителей славянофильства — И. Киреевского и А. Хомякова.

Вокруг них объединяется группа единомышленников — братья Аксаковы, Самарин, П. Киреевский, Кошелев и др. Лидеры славянофилов — А. С. Хомяков и И. В. Киреевский первоначальную философскую подготовку прошли в кружке «любомудров». Философская система позднего Шеллинга, сочинения византийских богословов — главные теоретические источники философии славянофилов.

Алексей Степанович Хомяков (1804-1860) — наиболее крупная фигура среди славянофилов. Современники отмечали его огромные познания, талант, глубокую религиозность. Он социолог, публицист, философ, автор многотомных «Записок о всемирной истории», работ «О старом и новом», «О сельской общине», «Об общественном воспитании в России» и др., экономист, изобретатель, врач, художник, поэт и драматург.

Когда после Чаадаева произошло размежевание интеллигенции, западники стремились к социально-политическим преобразованиям по образцу передовых европейских стран: уничтожению крепостного права, самодержавия, сословности, выступали за просвещение, свободу человеческой жизни, европеизацию общественной жизни. Хомяков, как и И. Киреевский,



основатель славянофильского учения, также выступал за уничтожение крепостного права, освобождение человека, искусства от пут бюрократического государственного аппарата. Но если западники обращали основное внимание на прогрессивные стороны общественного развития Европы, то славянофилы указывали на пороки западной цивилизации: обуржуазивать жизни, социальный антагонизм, превращение общества в раздробленную массу эгоистических, жестоких, меркантильных личностей. Хомяков и И. Киреевский говорят о формальном, сухом и рационалистическом характере европейской культуры. В культуре Запада они обращали внимание на погоню за модой, чрезмерное выпячивание личного «Я». Славянофилы считали судьбу Запада трагичной.

Русская культура, по мнению славянофилов, имеет иную судьбу. Хомяков пишет: «Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собой. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственней представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начало всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее».

Спасение нашей страны — в сохранении патриархальных основ, быта и нравов допетровской и даже домонгольской Руси. В прошлом было единство всего народа на началах любви, добра, братства. «Русский дух создал русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; русский дух утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общительности в тесных пределах; русский дух понял святость семьи и поставил ее как чистейшую и незыблемую основу всего общественного здания; он выработал в народе все его нравственные силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение».

Изображая под видом картин прошлого свой идеал России, Хомяков предъявлял чрезвычайную требовательность к себе, ближним, народу, стране. Славянофилы верили, что Россию ждет великое будущее. Хомяков писал: «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал». Избранность страны налагает на всех ее жителей великую ответственность. Но Хомяков трезво оценивал реальное состояние России. Когда началась война 1853-1856 гг., он пишет стихотворение «Россия», вызвавшее гнев в правительственных кругах, в дворянском обществе. Хомякова даже называли изменником Родины, подкупленным англичанами. Приведем фрагмент этого стихотворения:

*А на тебя, увы! Как много
Грехов ужасных налегло!
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!*

Но Хомяков, как и другие славянофилы, обличает общественные и нравственные пороки России, не касаясь политического строя. Будучи уверен в непоколебимости монархического принципа, он не скрывал своего неудовольствия, презрения по отношению к правительству как вдохновителю ложных законов. Глубоко религиозный, Хомяков крайне отрицательно относился к церковным правителям. Характерно, что дворянство в массе своей, вплоть до высших властей, было убеждено в том, что славянофилы — тайные революционеры. Об этом, например, говорил московский генерал-губернатор А. А. Закревский. Славянофилов не выпускали за границу. Им официально запретили ношение русской одежды (Хомяков носил бороду и одевался в старинное русское платье, желая подчеркнуть свою любовь ко всему русскому) — это воспринималось как вызов пронизанному иностранным духом царскому двору. Запрещались произведения славянофилов, закрывались газеты и журналы, в которых они печатались («Молва», «Парус», «Русская беседа», «Русь»).

Хомяков утверждал неодинаковость «начал» русской и западноевропейской жизни. За эти «начала» принимались различные формы религиозного мировоззрения — православие как истинное христианство и католицизм, в котором учение Христа подвергалось искажению. Именно рели-

гия, по Хомякову, — фактор, определяющий общественное и государственное устройство, народный быт, мораль, склад характера и мышления народов. В противоположность католической церкви, авторитет которой опирался на светскую власть и внешнюю силу, православие на Руси с самого начала отличалось демократизмом и полным слиянием с духом народа.

Но чем можно объяснить отсталость России по сравнению со странами Западной Европы? Хомяков видит причину этого в изначальной оторванности государственной власти от сельских общин. Государство всегда было оторвано от народа, общины же строились на принципе внутренней свободы, имели «живое» начало, слитое с религиозной верой. Когда победило народное начало, Россия образовала единую общину, свободно избрала народного царя Михаила Романова (1596— 1645), который соединил власть с внутренней правдой. Но затем ситуация изменилась.

Хомяков говорит, что у нас «прежде, как и теперь, было постоянное несогласие между законами и жизнью, между учреждениями писаными и живыми нравами народными. Тогда, как и теперь, закон был то лучше, то хуже обычая, и, редко исполняемый, то портился, то исправлялся в приложении». Хомяков считает, что наша страна ушла от своей исконной, настоящей жизни. «Россия, увлеченная бурным движением диких веков и соблазном западной науки, давно живет жизнью чуждой и несогласной с ее настоящим характером. Она утратила свое мирное братолюбие в раздорах удельных, свое устройство гражданское в возрастающей силе князей и особенно великокняжеских престолов, свою областную жизнь в потоке монгольском, свой чисто демократический лад в борьбе с аристократической Польшей, свой семейный быт и самостоятельную, хотя и ограниченную, образованность в развитии мыслей, чувств и учреждений, перенесенных с почвы германской и латинской. Наконец, при всем вещественном могуществе и наружном блеске она представлялась глазам наблюдателя вполне, без возврата искаженной. Пришло ей время узнать себя, и отовсюду нежданно-негаданно пробиваются ростки старых корней, которые считались погибшими, и народная жизнь является со всеми признаками жизни самобытной».

Хомяков отрицательно оценивал реформы Петра I. Петр направил Россию по ложному пути. С помощью вещественных средств он поработил всех во имя государства, не поняв того, что сила страны заключается в истинной вере. В ходе его преобразований игнорировалась русская самобытность. К счастью, Петру не удалось исказить коренные начала русской жизни — православие и общину.

Свою философскую позицию Хомяков определяет через ее противопоставление рационализму. Рационализм вообще, и гегелевский в частности, односторонен; один разум не в состоянии познать ни жизнь природы, ни жизнь духа. «Один разум, действующий по законам логики, но оторванный от других духовных сил», не дает «внутреннего познания предметов». Одностороннему рационализму Хомяков противопоставляет «знание живое», «цельное знание», которое зиждется на вере.

В познании участвуют ощущения, логическое мышление и вера. Хомяков говорит, что ни ощущение, ни разум сами по себе не удостоверяют реальность внешнего мира. Познание возможно только благодаря вере. Хомяков характеризует веру как «непосредственное, живое и безусловное знание», «зрячесть разума». Вера не сводится к религиозной вере, формальному выполнению обрядов; вера — нечто большее. «Она есть полагание факта невидимого, проявленного в факте видимом; но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание, а гораздо более. Она не есть акт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истинную откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь».

Хомяков говорил о необходимости гармонии разума и веры. Вера не должна противоречить разуму. «Никогда ни одна живая истина, а тем паче истина божественная не укладывается в границах логического постижения, но в то же время никакая: ни человеческая, ни Божественная истина не может быть законам логики противна». Хомяков призывает к тому, чтобы «бесконечное богатство данных, приобретаемых ясновидением веры, анализировалось рассудком». Только там, где достигнута гармония веры и рассудка, имеется «всецелый разум».

Что касается до сердца и души, только неразрывный их союз составляет истинную жизнь, сердце без разума — страсть, пламя, пожирающее существование, разум без сердца — холод, оледеняющий жизнь.

А. С. Хомяков

Но на этом Хомяков не ставит точку. «Цельное знание» опирается не только на веру, но и на любовь; они являются основой духовной цельности личности, ее жизни и разума. Вера выше любви, но «подвиг веры» невозможен без «подвига любви» и свободного избрания объекта любви. Прежде чем разум окажется способным схватить истину, он должен быть утверждён на целокупном единстве веры, любви и свободы. Кроме того, Хомяков говорит, что в процессе познания участвует воля. Воля определяет отношение человека к предметам, способы их познания. Воля, в частности, позволяет отделить область фантазии от области предметного мира.

В гносеологических взглядах Хомякова звучат мотивы иррационализма. Он говорит, что есть два способа познания мира — научный («путь логических доводов») и художественный («таинственное ясновидение»), и отдаёт предпочтение второму. «Ученость может обмануть», а «чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может». Иррациональность присутствует и в общении людей. «Самые важные истины, какие только дано познать человеку, передаются от одного к другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы».

Чтобы познать явления в их жизненной реальности, субъект должен выйти из своих пределов и перенестись в них «нравственную силу искренней любви», тогда он получит «живое знание» и познает то, что находится в основе бытия.

Хомяков говорит, что творцом и источником мира является «волящий разум». Воля воплощает мысли Бога в действительность. На низшем уровне реальности воля проявляет себя в форме материальных процессов, на высшем (в духовном мире) она является свободной волей, соединённой с разумом человека.

Человек создан по образу и подобию самого Бога; смысл его жизни — стремление к Божеству путем познания и самосовершенствования. Человек — существо, наделённое волей и нравственной свободой — свободой выбора между любовью к Богу и себялюбием, между праведностью и грехом. Человек греховен, но Бог сошел к нему и указал путь спасения от греха. Христос будит в человеке полное сознание его вины.

Человек должен жить в церкви. Церковь представляет собой органическое целое. В церкви люди находят более полную и более совершенную жизнь, чем вне ее. Церковь — это единство людей, причем такое единство, в котором каждая личность сохраняет свою свободу. Основной принцип церкви — не в повиновении высшей власти, а в **соборности** (термин соборность введен Хомяковым, которую он определил как «единство <...> органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви») — совместном понимании правды и отыскании пути к спасению. Это единство основано на любви к Христу. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: истина и любовь как организм». Хомяков подчеркивает свободу личности в церкви. «Крайне несправедливо думать, что церковь требует принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого; ибо в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». В русской религиозной философии многие утверждают примат внутренней свободы над внешней необходимостью.

Хомяков утверждает «соборную» (т. е. церковную) теорию познания. Основная идея — истина постигается не отдельным человеком, а является достоянием всех, кто «вошел в церковную ограду». «Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина будет доступна только совокупности мышлений, связанных любовью».

Единение церкви на основе любви — необходимое условие постижения самых глубоких истин веры. Хомяков далее подчеркивает, что приобщение к истине не может быть насильственным, «всякое верование... есть акт свободы». Соборность — это свободное единство людей на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. Сплотить может только любовь.

Принцип соборности у Хомякова означает, что носителем истины является только церковь в целом, а не отдельные ее представители, даже глава церкви, патриарх.

Говоря о церкви, Хомяков имеет в виду православную церковь. Православие, с его точки зрения, — единственная истинная церковь, хотя и в православной церкви есть негативные явления (например, некоторые священнослужители стремятся к «духовному деспотизму»). Хомяков не

осуждает сторонников других конфессий; главное, чтобы и у них была любовь к Богу. Но беда католицизма в том, что он установил единство без свободы, а протестантство осуществляет свободу без единства. Только православная церковь осуществляет единство и свободу.

В понимании общества Хомяков исходил из идеи, что в истории идет борьба двух принципов: 1) поклонение «свободно творящему духу» (арийский принцип) и 2) подчинение материи (кущицкий принцип, из Эфиопии). Борьба этих принципов в истории — это борьба между свободой и необходимостью. Хомяков считает, что в истории нашей страны преобладает арийский принцип.

Россия приняла от Византии христианство в его «чистоте и целостности». Отсюда вытекает смиренность русского народа, его набожность и любовь к идеалам святости, его склонность к общине (или артели), основанной на взаимопомощи. Хомяков придавал большое значение русской деревенской общине, миру с его сходками, традиционной справедливостью в соответствии с обычаем, совестью и внутренней истиной. Он критикует пороки русской жизни, призывает Россию к покаянию.

Хомяков верил в великую миссию русского народа. Россия призвана встать в центре мировой цивилизации — это произойдет тогда, когда русский народ проявит все свои духовные силы, реализует принципы, лежащие в основе православия. Хомяков надеялся, что все славяне, освобожденные с помощью России, образуют нерушимый союз.

Хомяков призывал к народности искусства, понимая народность как отражение глубинных основ народной жизни и народных идеалов. Эти основы и идеалы выражены прежде всего в фольклоре. Неслучайно Хомяков содействовал публикации вновь найденных фольклорных произведений, комментировал и пропагандировал их. Общепризнанные идеалы отражаются также в иконописи и церковной музыке, о большом художественном значении которых Хомяков заговорил одним из первых. Наконец, духовные идеалы и основы народной жизни выражает русская художественная школа, опирающаяся на народные традиции. В эту школу Хомяков включал Глинку, художника А. А. Иванова, Гоголя, с большим уважением Хомяков относился к Пушкину, Лермонтову (хотя считал, что они все же недостаточно проникли в основы народной жизни), высоко ценил Островского, Л. Толстого.

Хомяков враждебно относился к концепции «чистого искусства». Он считал что художественное и общественное взаимно обогащают друг друга. Искусство «не есть произведение одинокой личности и ее эгоистической рассудочности. В нем сосредоточивается и выражается полнота человеческой жизни с ее просвещением волею, верованием. Художник не творит собственную свою силу: духовная сила народа творит в художнике».

Видным представителем славянофильства был **Иван Васильевич Киреевский (1806-1856)**. Его главные работы — «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии», «Девятнадцатый век», «Обзор современного состояния литературы».

В ходе своей идейной эволюции Киреевский сначала придерживался мнения, что Запад превосходит Россию. Но затем он изменил свои взгляды и дал отрицательную оценку западноевропейской цивилизации. Эта цивилизация создана удобствами внешней жизни, привела к выдающимся научным результатам, но не образует синтеза с «внутренним сознанием человека». Культура Запада односторонняя, в ней преобладает узкий рационализм.

Киреевский критикует «самовластный рассудок», «холодный анализ», не оставляющий места вере. Рационализм господствует в философии, но не только в ней. Римская церковь придала богословию характер рассудочной деятельности, породила схоластику. Церковь смешалась с государством, возвысив юридические нормы в ущерб нравственной силе.

Киреевский противопоставляет Западу Россию. В нашей стране христианства шло к истине не путем логических силлогизмов, а через самосознание и глубокую нравственную убежденность. В отличие от односторонности Запада, наша образованность основывалась на восприятии «цельного знания», сочетающего веру и разум. Киреевский сопоставляет западного и русского человека. «Западный человек почти всегда доволен своим нравственным состоянием: почти каждый европеец всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми Русский человек, напротив того,

всегда живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и поэтому менее бывает доволен собою».

Киреевский высоко оценивал немецкую ученость, но называл Германию стр. ной «глупой», «дубовой», «хотя дубов в Германии, кроме самих немцев, почти нет».

Продолжая сопоставление России и Запада, Киреевский говорит, что если на Западе развитие шло посредством борьбы партий, «насильственных перемен» «волнения духа», то у нас — «стройным естественным возрастанием», при «спокойствии внутреннего самосознания», «глубокой тишине». На Западе во главу угла ставится личная самобытность, в России человек принадлежит миру, все отношение объединяются общественным началом и православием. В общине происходит совмещение «личной самостоятельности с цельностью общего порядка».

Киреевский воздает похвалу допетровской Руси, противопоставляя ее европеизированной России. Но он не настаивает на простом возрождении старого. Если форма старого быта «упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Воскрешать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно». Важно, чтобы Россия не утратила вполне своей самобытности, чтобы «корень образованности» сохранился в народе и в «святой православной церкви». «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникли убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своей полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России».

Киреевский говорит, что каждый народ имеет «свое время» расцвета. Наступает время России. Ее расцвет связан с верностью православным основам христианства. «Особенность» России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта.

Киреевский верит в великое будущее России. Он пишет, что в истории обычно «одно государство было столицей других, было сердцем, из которого выходит и в которое возвращается вся кровь, все жизненные силы просвещенных народов». «Англия и Германия находятся теперь на вершине Европейского просвещения, их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие, состарилась и получила ту односторонность зрелости, которая делает их образованность исключительно им одним приличною». Вслед за ними наступит черед России, которая станет духовным вождем Европы. Надежды на будущее Киреевский связывает с дворянством. Это — «образованный класс», «который не исключительно занят добыванием средств к жизни».

В философском плане Киреевский сначала уделял большое внимание философии Шеллинга, затем заинтересовался Гегелем. Однако сам он полагал, что истинное познание не может ограничиваться логическим развитием разума. «Человек должен... стремиться... собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не посчитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, от других понятий, он не считал верным предводителем для разумения высшего мироустройства».

Согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая разделяет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную, видимым ее господством над истиной естественной, и возвысить

И.В. Киреевский

Киреевский говорит, что мышление вообще способно познавать лишь относительное и условное: такова функция мысли в составе душевной жизни. Тайны бытия становятся доступными только при условии гармонического слияния мысли, чувства и веры. Благодаря объединению в одно гармоническое целое всех духовных сил человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию, для него становится доступной истина о Боге и его отношении к миру. Два мира, о которых говорит Киреевский, — это мир физический и мир духовный. Различие их заключается, в частности, в том, что «в физическом мире каждое существо живет и поддерживает»

ся только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждое».

Стремление к умственной цельности «как необходимое условие разумения высшей истины всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия», преимущественно православной церкви. Именно «верующее мышление» собирает все отдельные части души в одну силу; «разум и воля, и чувства, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости».

Киреевский пишет: «Существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет существенное значение». Идеал общественного порядка — цельность общества, «сборность», которая осуществляется путем свободного подчинения отдельных личностей абсолютным ценностям: любви к церкви, своему народу, своему государству.

Взаимоотношения между церковью и государством Киреевский трактует следующим образом: «Государство есть устройство общества, имеющего целью жизнь земную временную, Церковь есть устройство того же общества, имеющего целью жизнь небесную, вечную». Временное должно служить вечному, поэтому государство должно руководить обществом в интересах церкви.

Философия, по Киреевскому, — связующее звено между чистой верой и ее приложением к области практической жизни.

Константин Сергеевич Аксаков (1817-1860) также был членом кружка Станкевича, изучал немецкую философию, затем, сблизившись с Хомяковым, Киреевским и Самариным, порвал с Белинским. Занимался переводами (Шиллера и Гёте), написал несколько драм, ряд исторических работ. Основное внимание Аксаков уделял изучению русской, по преимуществу, древней истории.

Аксаков предпринял попытку с помощью принципов славянофильской доктрины доказать особый путь России в прошлом и будущем. Он говорит, что русские раньше объединялись в общины по внутреннему нравственному закону, следуя учению Христа. Реформы Петра I нарушили этот идеальный порядок. Аксаков противопоставляет Россию Западной Европе. В западной цивилизации он видит только темные стороны — насилие, враждебность, ошибочную веру, склонность к театральным эффектам. Излагая русскую историю, он старается придерживаться фактов, но все же идеализирует ее. Аксаков говорит об исключительности, даже богоизбранности русского народа. Он указывает на высокую нравственность русской жизни, основы которой — в крестьянстве, еще не испорченном цивилизацией.

Движущее начало исторического процесса — духовное. «Страшная игра материальных сил», поражающая в истории с первого взгляда, — всего лишь «призрак», видимость. На самом деле мысль «медленно свершает ход свой и, меняя свой образ», пересоздает весь социальный строй, формируя человеческую психологию, формы убеждений и верований. Различия в проявлениях общечеловеческой идеи в сознании людей, вызывают борьбу, споры, столкновения, которые составляют «неотъемлемую принадлежность человечества».

Отличительной чертой человека, выделяющей его из «бездушной природы», Аксаков считает свободную волю, дарованную Богом. Бог в человеке, вера в человеке делают из него существо нравственное. Поэтому в истории религиозный и нравственный факторы являются главными, определяющими общественную, политическую и духовную жизнь. Конечная цель истории — реализация учения Христа, построение Царства Божьего на земле.

Центральное место в социологии Аксакова занимает концепция «Государства и Земли». В России есть две силы — Земля и Государство. Они базируются на совершенно разных основах: «Земля», т. е. община, опирается на нравственный принцип, на «внутреннюю правду», а Государство — на «внешний», «формальный» закон. Преобладание «внешнего закона» в обществе над «внутренней правдой» ослабляет нравственное достоинство человека. Такова ситуация на Западе.

Аксаков противопоставляет государство и общину, закон и внутреннюю свободу человека, государственное насилие и нравственный долг. «Государство как принцип — зло, ложь лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве как идее, как принципе; надобно говорить не о том, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о том, что государство как государство есть ложь».

На Западе государства, возникшие в результате насилия, распространили свою власть и на церковь и тем самым приобрели тоталитарный характер. А славяне, сохранившие «истинное христианство» и соответствующий ему общинный быт, не смешивают Землю (общину) и Государство. В России государство не вмешивается во внутренний мир «Земли», соответственно и народ не претендует на политическую власть. Государство управляет, организует военную службу, защиту земли от врагов и т. д. А «земское дело» регулирует земледелие, промышленность, торговлю, быт, идейно-нравственную жизнь.

Русский народ есть народ не государственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав.

К. С. Аксаков

Разделение Земли и Государства Аксаков рассматривает как главное свидетельство в пользу исключительности России. Аксаков считает, что вопросы политики для русского народа всегда имели второстепенное значение. Его подлинные интересы лежат в духовной сфере. Лучшая форма политической власти — абсолютная монархия («наименьшее зло»). Только при ней народ может сосредоточиться на пути «внутренней правды», духовно-нравственной жизни. Другие же формы правления уводят народ с истинного пути, вовлекая его в чуждую ему сферу деятельности. В записке «О внутреннем состоянии России», адресованной Александру II, Аксаков писал: «Правительству — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода жизни и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия, и, следовательно, закона; народу — право мнения, и, следовательно, право слова».

Аксаков говорил, что русский народ издавна передал правительству власть, оставив себе «свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт — жизнь мирную духа». Но это соотношение нарушил Петр I.

Петр I был первым монархом, искавшим отношения между низшими и высшими классами, между государством и народом. Он сделался деспотом, превратив народ в раба. Государственная же, господствующая верхушка совершенно оторвалась от родной почвы, языка и обычаев, стала пренебрегать всем русским, действовать эгоистически. У дворян пробудилось стремление к власти, «пошли революционные попытки»; в народе тоже произошли заметные перемены. И чем более Россия будет уклоняться от своего пути, «тем более будут колебаться основы русской земли, тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат, наконец, Россию, когда она перестанет быть Россией».

Нужно возродить прежний принцип «взаимоневмешательства в дела друг друга». В своей политической программе Аксаков утверждал, что необходимы «полная свобода слова, устного, письменного, печатного — всегда и постоянно и земский собор — в тех случаях, когда правительство захочет узнать мнение страны». Только на этом пути легко восстановить союз Земли и Государства, достичь стабильности России. Нужно добавить к этому, что Аксаков был противником «крепостного состояния».

Хотя Аксаков идеализировал допетровскую Русь, он не призывал к возврату к старым порядкам и образу жизни. «Славянофилы думают, что должно возвратиться не к состоянию Древней Руси (это значило бы окаменение, застой), а к пути древней России (это значит движение)... Славянофилы желают не возвращаться назад, но вновь идти прежним путем не потому, что он прежний, а потому, что он истинный».

Юрий Федорович Самарин (1819-1876) был учеником и последователем Хомякова. Он также противопоставляет Россию Западу, католицизм — православию, идеализирует допетровскую Русь. Он утверждал, что христианство именно в России нашло для себя наиболее благоприятную почву, что русская община «просветлилась» религиозным сознанием. Сохранение общины — средство предотвращения в России «язвы пролетариата» и классовых столкновений, свергнувших Европу в революционные движения и породивших коммунизм. Самарин трактует коммунизм как притязание «неимущих и не желавших работать». Самарин, монархист по убеждениям, был близок к идеологии официальной народности.

В идейной борьбе 50-60-х гг. по философским вопросам Самарин критикует понятие материи, приписывает материализму фатализм и полное отрицание свободы воли. Он говорит, что внешний мир в его сущности непостижим, тем более Божество, но в сокровенных тайниках лич-

ной жизни каждый человек слышит голос этого существа и испытывает его непосредственное действие. Признание бытия Бога — непреложный факт нашей внутренней жизни.

Подведем некоторые итоги. Западники считали, что у России нет другого пути, чем тот, по которому идут западноевропейские страны. Россия отстала от Западной Европы и должна наверстывать упущенное. Славянофилы, напротив, были уверены в том, что Россия должна идти по другому пути, что для этого у нее есть свои особенности. Западники и славянофилы по-разному решали вопрос о соотношении личного и общественного начал. Славянофилы ратовали за подчинение личности общине, общинным традициям, западники призывали к развитию свободы личности, человеческого достоинства.

И западники и славянофилы в большей или меньшей степени критиковали некоторые стороны современной им действительности. Они выступали за отмену крепостного права, критиковали николаевский режим. Но в остальном их идеалы расходились. В концепциях славянофилов звучала идеализация прошлого, тоска по утерянному. Неслучайно Герцен называл их запоздалыми романтиками. Западники же смотрели в будущее; отталкиваясь от настоящего, они говорили о саморазвитии человеческого общества.

Философия западников в целом была светской. В своей крайней форме она доходила до разрыва с религией. Лидеры славянофильства были религиозными философами (хотя никто из них не имел духовного звания). При этом славянофилы считали, что православие в новых условиях нуждается в обновлении. Церковь вначале воспринимала их взгляды как ереси; позднее отношение церкви к славянофилам изменилось.

Правительство также подозрительно относилось к славянофилам, считая их чуть ли не революционерами. Дело доходило до курьезов — не поощрялось ношение русской одежды, сапог, отращивание бороды и т. п. Салтыков-Щедрин вспоминал, что только когда он вернулся из ссылки (в начале 50-х гг.) в Москве и Петербурге было разрешено курить на улицах, а через некоторое время было разрешено «носить» бороду и усы.

Оба направления прекратили свое существование в начале 60-х гг., хотя позднее делались попытки продолжить некоторые идеи славянофилов. Но к этому времени вопрос о будущем России был решен практически — страна вступила на путь капиталистического развития.

Вопросы для повторения

1. Какие идеологические концепции продолжают в первой четверти XIX в.?
2. В чем заключалась политическая программа декабристов?
3. Как следует сформулировать антропологию по А. И. Галичу?
4. Что в первую очередь интересовало «любомудров»?
5. Как интерпретировалась формула официальной идеологии «православие, самодержавие, народность»?
6. Что говорил П. Я. Чаадаев о положении России в мире и причинах этого положения?
7. Почему П. Я. Чаадаев призывал к сближению православия и католицизма?
8. Какие факторы, по Т. Н. Грановскому, действуют в истории?
9. В чем славянофилы видели неодинаковость «начал» русской и западноевропейской жизни?
10. Что понимали славянофилы под «цельным знанием»?
11. Какой смысл в понятии «соборность» у А. С. Хомякова?
12. Что понимал под «государством» и «землей» в своей концепции К. С. Аксаков?
13. Как в общем виде можно охарактеризовать сходное и различное во взглядах западников и славянофилов?

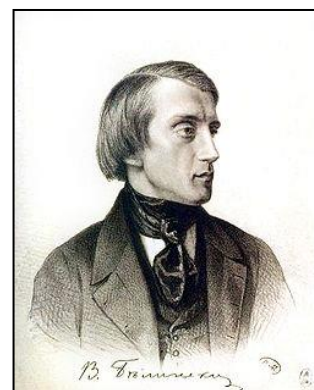
Глава 14. ФИЛОСОФИЯ РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

В. Г. Белинский: путь от материализма к идеализму; формирование революционно-демократической идеологии. Эстетические взгляды. А. И. Герцен. Обоснование

необходимости союза философии и естествознания. Природа и мышление. Диалектический метод. Проблемы общественного развития. Теория «русского социализма». Н. П. Огарев — сподвижник А. И. Герцена. Петрашевы. Н. Г. Чернышевский. Разработка материалистической эстетики. Антропологический принцип. Диалектическое понимание природы, материи, познания. Концепции развития общества. Н. А. Добролюбов. А. И. Писарев. Диалектические и материалистические взгляды в понимании природы, познания, общества. Роль «мыслящих реалистов» («нигилистов») в развитии общества. М. А. Антонович. Защита материалистических традиций в философии и эстетике.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811-1848) был идейным вождем революционной демократии 40-х гг. XIX в. Родился он в Свеаборге, в семье флотского лекаря. Детство Белинского прошло в г. Чембаре (ныне Белинский) Пензенской губернии, где его отец был уездным лекарем. Учился сначала в Чембарском уездном училище, затем в Пензенской гимназии. Мальчик много читал; среди его любимых авторов Пушкин, Грибоедов, Рылеев, Радищев, Вольтер, Байрон, Шиллер, Гёте, Вальтер Скотт. Осенью 1829 г. Белинский поступил в Московский университет.

В 1830 г. он написал драму «Дмитрий Калинин», в которой проводил антикрепостнические, просветительские идеи. Чиновники из университетского комитета квалифицировали драму как «безнравственное» и опасное произведение. В 1832 г. Белинский был исключен из университета с мотивировкой: по «ограниченности способностей» и «слабости здоровья». Во все университеты было сообщено, «чтобы этого неблагонамеренного студента никуда не принимали». Материальные затруднения Белинского не мешали активной литературно-критической деятельности.



На начальном этапе своего творчества Белинский разделял идеи объективного идеализма, был последователем Гегеля. Это видно, например, из следующего рассуждения: «Поэзия есть истина в форме созерцания; ее создания — воплотившиеся идеи, видимые, **созерцаемые** идеи. Следовательно, поэзия есть та же философия, то же мышление, потому что имеет то же содержание — абсолютную истину, но только не в форме диалектического развития идеи из самой себя, а в форме непосредственного явления идеи в образе». В ряде ранних статей Белинский ратовал за примирение с действительностью, исходя из гегелевского тезиса о том, что «все действительное разумно, все разумное действительное». Он даже высоко оценивал самодержавие: у нас царская власть «всегда таинственно сливалась с волею Провидения — с разумной действительностью», «у нас правительство всегда шло впереди народа, всегда было звездой путеводною к его высокому назначению».

Но жизненный опыт приводит Белинского к отказу от идеи примирения и переходу к демократизму и материализму. Высоко оценивая творчество Гегеля, Белинский отмечает распад «гегелизма» на три направления: правое, центральное и левое. Он сочувствует левому крылу, «которое отложилось от Гегеля и свой прогресс полагает в живом примирении философии с жизнью, теории с практикой... Оно хочет идти дальше, и при всем уважении к великому философу, авторитет духа человеческого ставит выше духа авторитета Гегеля». Философия, считает Белинский, — это исторически развивающаяся наука. Между философскими системами существует преемственность, последующие учения опираются на предыдущие и идут дальше.

Если Гегель понимает диалектику как «саморазвитие абсолютной идеи», то Белинский приходит к выводу, что диалектически развиваются природа, общество и познание. Важнейшим требованием диалектики является объективное рассмотрение действительности в ее развитии. Так, например, великие исторические события, приводящие к коренным изменениям в обществе, всегда бывают необходимым результатом предшествующих изменений. «В том и состоит жизнь развития, что последующему поколению есть что отрицать в предшествовавшем. Но это отрицание было бы пустым, мертвым и бесплодным актом, если б оно состояло только в уничтожении старого». «Закон развития человечества таков, что все пережитое человечеством, не возвращается назад, тем не менее и не исчезает без следов в пучине времени».

В основе развития действительности лежат присущие ей внутренние противоречия. Возражая Киреевскому, который отвергал как «не истинную» действительность, поскольку ей присущи противоречия, Белинский писал: «Он не способен понять, что добро и зло идут обок и что без борьбы добра со злом не было бы движения, развития, прогресса, словом — жизни».

Диалектика способствовала переходу Белинского на материалистические позиции. В середине 40-х гг. он решительно выступает против идеализма. Он приходит к выводу, что для современного мышления характерно стремление «к действительности, реальности, истине», «отвлечение от фантазий и призраков». Он призывает «освободить науку от призраков трансцендентализма», оторвать навсегда человеческий разум «от всего фантастического и мистического». «В науке отвлеченные теории, априорные построения, доверие к системам со дня на день теряют свой кредит и уступают место направлению практическому, основанному на знании фактов».

Одним из важнейших философских вопросов является вопрос о том, как развивающаяся материя порождает мышление, как соотносятся мышление и природа. Ответ на этот вопрос может дать только наука. Белинский исходит из того, что духовную природу человека нельзя отделять от его физической природы как что-то независимое от нее.

В философии Белинского больше всего интересовали гносеологические вопросы. Будучи литературным критиком и теоретиком искусства, он считал искусство одной из форм человеческого сознания и познания. Проблема объяснения специфики познания через искусство ставила задачу раскрытия характера познания вообще.

Белинский выступал против агностицизма, осуждал сомнение в познавательных силах человеческого разума. Он стоял на позиции сенсуализма, но (как и Герцен) выступал против плоского эмпиризма. «Одно изучение фактов без философского взгляда на них ведет только к их знанию, но не к их разумению». С другой стороны, «философские взгляды, не основывающиеся на изучении и значении фактов или насилующие факты для своего оправдания», ведут только к «фантазиям и болтовне», которые «бесполезнее знакомства с фактами». Полное знание достигается в единстве эмпирического и рационального.

Человек — существо деятельное и мыслящее; в отношении к нему всякий предмет существует как объект воздействия и объект познания, т. е. «практически» и «теоретически». «Поэтому человек только тогда владеет предметом, когда охватывает его с обеих сторон». При этом Белинский отдает предпочтение практическому в жизни человека.

Белинский считал неверным односторонне-натуралистический подход к человеку и утверждал, что «человеческий» образ чувствования и мышления видоизменяется сообразно с ответственностью и национальностью, к которым он принадлежит, с историческим состоянием его отечества и всего человеческого рода. Белинский высказал ряд интересных замечаний о роли общения, языка в развитии человеческого познания.

«Вы, конечно, очень цените в человеке чувство? — Прекрасно! — Так цените же и этот кусок мяса, который бьется в его груди, который вы называете сердцем и которого замедленное или ускоренное биение верно соответствует каждому движению вашей души. — Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум? — Прекрасно! — Так останавливайтесь же в благоговейном изумлении и перед массой его мозга, где происходят все умственные отправления: иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины или — еще хуже — сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими. Психология, не опирающаяся на физиологию, так же не состоятельна, как и физиология, не знающая о существовании анатомии».

Белинский неоднократно говорит об истине. Без познания истины наука, философия, искусство теряют смысл существования. Настоящий ученый находит «в науке один интерес — объективную истину». «Вне объективной истины предмета нет науки, нет учености, а есть только ученые мечты, фантазии, мечтатели и фантазеры».

Истина не может быть изначально «совсем готовой», законченной суммой знаний. Сама «истина развивается исторически». Истину добывают люди, несущие на себе печать времени. Всякий человек, как бы он ни был велик, есть «существо ограниченное», «глубоко проникающее в одном» и менее способное понимать другое. «Да, ограничен разум человека, но зато безграничен разум человеческий, т. е. разум человечества. И между тем все постигнутое человечеством — этою идеальной личностью, постигнуто ею через личности реальные».

Истина всегда берет свое. Она непременно побеждает ложь и предрассудки: во лжи с момента ее возникновения заключена смерть. А «истина остается». В ходе познания «ложное и ограниченное» исчезает почти без следа, но при этом накапливается «истинное и разумное». Процесс познания осуществляется противоречиво. «Из борьбы мнений является всякая истина». В борьбе истины с заблуждением заключается сущность и источник общественного развития; в этой борьбе проявляются интересы людей.

Белинский выступает против догматиков, которые признают только безусловные, абстрактные истины; тем самым они на деле отрицают истину. Всякая «живая истина» носит на себе отпечаток временного, условного. Догматик игнорирует важный и непреложный принцип: «Всему свое место и время». Поэтому Белинский полемизировал со славянофилами. «По недостатку исторического такта эти умы не могут понять, что истина развивается исторически. Что она сеется, поливается потом и потом жнетя, молотится и что много шелухи должно отвеяться, чтобы добратся до зерен».

Он неоднократно подчеркивал, что достоинство любой теории определяется тем, насколько она служит жизни, практике. Отрыв от практики — это стремление «жить мимо жизни». Но, с другой стороны, он не одобрял людей, удовлетворяющихся самыми простыми и положительными житейскими целями. От таких людей, погрязших в эмпиризме, нельзя ожидать преобразовательных, прогрессивных действий, поскольку они всегда довольствуются существующим.

Белинский первым из русских философов поставил вопрос о зависимости ученых, в частности историков, от их общественного положения и социальной ориентации. Этим он, в частности, объясняет, почему «до сих пор нет двух исторических сочинений, сколько-нибудь замечательных, которые были бы вполне согласны между собой в изложении одних и тех же событий». В идеале ученый должен быть «рыцарем истины», практически же это невозможно, потому что к науке всегда примешиваются «посторонние интересы». Но тем не менее благодаря борьбе мнений наука движется вперед к истине.

Белинский стоял у истоков революционно-демократического движения в России. В 1839 г. он переехал в Петербург, начал публиковать литературно-критические статьи в журнале «Отечественные записки». В Петербурге он познал все проявления деспотизма и бюрократизма. «Меня убило это зрелище общества, в котором действуют и играют роли подлецы и дюжинные посредственности, а все благородное и даровитое лежит в позорном бездействии».

Революционное отрицание стало принципом социологических взглядов Белинского. «Что же делать при виде этой ужасающей действительности? Не любоваться же на нее, сложа руки, а действовать елико возможно, чтобы другие потом лучше могли жить, если нам никак нельзя было жить». Он говорит: «В истории мои герои — разрушители старого». Наиболее выдающимися героями истории Белинский считал Робеспьера и Марата. Он исходил из того, что революционный переворот не может обойтись без крови. «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнение с унижением и страданием миллионов». Установление нового справедливого порядка невозможно без народной революции.

Основной вопрос для России — уничтожение крепостничества. Белинский не был склонен к идеализации сельской общины; он не рассчитывал на нее в размышлениях о социалистическом преобразовании России. В то же время он осуждал пришедшую к власти в Западной Европе «торжествующую буржуазию». Вместе с тем Белинский указывал, что развитие промышленности — не только источник великих зол, но и источник благ для общества. Он говорил, что «внутренний процесс гражданского развития в России начнется не прежде как с той минуты, когда русское общество обратится в буржуазию».

Деление общества на классы и борьба между ними ясно осознавались Белинским. Носителями общественного прогресса, ведущего к социализму, являются трудящиеся классы и представители «образованного общества», которые стали друзьями народа, добровольно отреклись от всякого участия на «рынке власти и денег».

Белинский верил в социализм, «золотой век» в истории человечества: «И настанет время, я горячо верю этому, настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы... Когда не будет бессмысленных форм и обрядов... Женщина не будет рабою общества и мужчины... Не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди».

Социализм — общество, основанное на «праве и доблести», не знающее частной собственности и эксплуатации.

В основе общесоциологической концепции Белинского лежит мысль, что совершенствование общества в целом и его частные изменения происходят благодаря все возрастающим достижениям человеческого ума, благодаря выработке новых знаний. «Источник прогресса есть сам же дух человеческий». Новые идеи, более соответствующие потребностям людей, вступают в противоречие со старыми представлениями и преодолевают их. «Разрушение старого всегда совершается через появление новых идей».

Белинский рассматривает общество как сложный организм, где все стороны связаны друг с другом. В нем нравственная жизнь «тесно слита» с практической и «интересы духовные — с выгодами материальными». Считая, что определяющей является духовная сторона, Белинский, однако, иногда отдает первенство стороне материальной. Так, он говорит, что «историк должен показать, что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если бы человек не нуждался в пище, в одежде, в удобствах жизни — он всегда остался бы в животном состоянии». Материальные средства необходимы также для распространения идей, так как «идеи не летают по воздуху».

Большое значение Белинский придавал просвещению, т. е. распространению в массах правильных идей, которые, утвердившись в головах людей, станут стимулировать движение вперед. Он подчеркивал огромное влияние искусства, литературы, журналистики на умы людей.

В этике Белинский утверждал главенство общественных интересов над личными. «Человек не есть сам себе цель, он живет среди других, так же как и другие живут для него... Как бы ни был велик человек, народ всегда выше его, и соединенные усилия многих людей всегда превзойдут в своих результатах его усилия». Общество влияет на людей. «Человек рождается не на зло, а на добро, не на преступление, а на разумно-законное наслаждение благами бытия... его стремления справедливы, инстинкты благородны. Зло скрывается не в человеке, но в обществе».

Белинский выступал против теории «официальной народности» и славянофилов из-за их приверженности религиозной морали, пропаганды идей смирения и покорности.

Он отмечал связь нравственности с материальным бытом, указывая на то, что нормы нравственности относительны и меняются от века к веку, от народа к народу. Критерий нравственности складывается в действительных отношениях между людьми. «Так как сфера нравственности есть по преимуществу сфера практическая, а практическая сфера образуется преимущественно из взаимных отношений людей к друг другу, то здесь-то, в этих отношениях, — и больше нигде должно искать пример нравственного или безнравственного человека, а не в том, как человек рассуждает о нравственности или какой системы, какого учения и какой категории нравственности он держится».

Белинский настаивал на необходимости единства убеждений и действий. Если человек верно понял закономерности истории, но при этом ничего не делает, чтобы способствовать развитию общества, то он безнравственен. «Не делать — не жить». Для «нравственно развитого человека» личное счастье неотделимо от борьбы за высокие общественные идеалы. Узкий эгоизм и индивидуализм безнравственны. Но — в зависимости от общественных условий — человек вынужден руководствоваться то альтруистическими, то эгоистическими побуждениями. Неправильно всегда, при всех обстоятельствах осуждать эгоизм; большинство людей являются «эгоистами поневоле», т. е. жертвами неразумной общественной среды.

Отношения между полами, по его мнению, должны основываться на равенстве и взаимном уважении. «Видеть и уважать в женщине человека, — не только необходимое, но и главное условие возможности любви для порядочного человека нашего времени».

Переходя к рассмотрению эстетических взглядов Белинского, нужно отметить, что в 40-е гг. основная масса произведений искусства была далека от жизни, часто привязана к «охранительным началам». Под влиянием Гофмана сложилась склонность к мистицизму. Идеалистическая эстетика рассматривала искусство как одну из форм проявления абсолюта, а эстетику — как науку, в которой через прекрасное познается абсолютная идея. Задача эстетики в том, чтобы диктовать свои законы искусству.

Белинский стремился доказать, что в художественном творчестве выражается не абсолютная идея, а сама жизнь, действительность. Так, смысл и назначение литературы состоит в том, чтобы отражать «внутреннюю жизнь народа». Соответственно эстетика должна ответить на главные вопросы: в каком отношении искусство находится к действительности, как оно отражает действительность и какую роль играет в жизни общества.

Белинский выступает за реализм в искусстве. Реальная действительность рассматривается им как первичное, а искусство — как вторичное, специфическое отражение действительности. Искусство — продукт общества, оно отражает и раскрывает его развитие. Белинский стремится применить принцип историзма к объяснению и оценке произведений искусства. Он считает, что каждое произведение нужно непременно рассматривать в отношении к исторической эпохе; у каждого века и каждого времени свои представления о жизни и свои цели. Критикуя суждения К. Астахова о «Мертвых душах» Гоголя как истинном восстановлении гомеровского эпоса, Белинский писал: «Думать, что в наше время возможен древний эпос — это так же нелепо, как и думать, чтоб в наше время человечество могло вновь сделаться из взрослого человека ребенком». Гоголь не возрождает гомеровский эпос, а дает картину русской действительности. Гоголевское направление в литературе — закономерное явление, вызванное историческими условиями. Но и это направление не вечно, оно уступит место более высокому искусству будущего.

Изображение жизни в искусстве должно быть верным, правдивым. Жизнь — это поприще труда, борьбы, лишений и страданий, а не веселое пиршество, не праздное ликование. Именно это содержание, затрагивающее интересы большинства представителей общества, т. е. людей труда, должно привлекать внимание художника. Содержание произведений искусства является «мерилом для всякого поэта — и гениального, и просто даровитого».

Содержание искусства и объективно (как отражение действительности), и субъективно, так как всякое произведение создается художником и опосредуется его мировоззрением. Художник вносит в свои произведения личную мысль, которая дает им цель и смысл. При этом Белинский отрицает абсолютную свободу творчества: «Свобода творчества легко согласуется с служением современности: для этого не нужно принуждать себя, писать на темы, насиловать фантазию; для этого только нужно быть гражданином, сыном своего общества и своей эпохи, усвоить себе его интересы, слить свои стремления с его стремлениями; для этого нужны симпатия, любовь, здоровое практическое чувство истины, которое не отделяет убеждения от тела, сочинения от жизни».

Искусство не просто копирует жизнь, а отбирает лишь те явления, которые необходимы для раскрытия ее существенного, типического содержания. Белинский сопоставляет искусство с наукой — они имеют один предмет: действительность, бытие, но различаются по форме отражения; художник отражает бытие в образах, а ученый — с помощью логических категорий и других научных средств: «Один **доказывает**, другой **показывает**, и оба **убеждают**, только один логическими доводами, другой — картинами».

Типическое выражается в художественном образе. Образ — типическое, облеченное в конкретно-чувствительную форму; образ — единство конкретного и общего. Белинский критикует две крайности — бездумное копирование и символизм. Он против натурализма; воспроизведение действительности — не механическое ее копирование, бездумное списывание того, что попадет под руку; искусство призвано раскрывать необходимое, общее, типичное в жизни. С другой стороны, он против символизма, который использует мысль в чистом виде, не облеченную в конкретную индивидуальность.

Белинский считает, что без красоты не может быть искусства, но он выступает против эстетов-идеалистов, которые полагают, что искусство должно изображать только «изящное» и сторониться повседневной жизни. Искусство призвано изображать действительность такой, какая она есть.

Перед русской литературой Белинский ставит две задачи: отрицательную, критическую, и положительную, утверждающую. По его мнению, современная литература должна подчеркивать отрицательные стороны жизни (их больше), чтобы их устранить.

Реалистическое искусство народно. В понятие народности искусства Белинский вкладывал не только отражение быта и мыслей народа; искусство и литература должны служить народу, просвещать его и вовлекать в общественную жизнь. Белинский считал, что существуют объективные

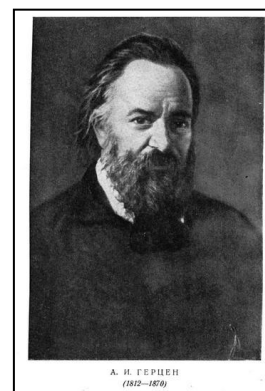
законы искусства, открыть которые должна эстетика. Не претендуя на бесспорность своих выводов, к законам искусства он относил отражение красоты, соотношение объективного и субъективного в искусстве, единство содержания и формы в художественном образе, единство идейности и художественности и т. д. Белинский оказал сильное влияние на современников и последующие поколения деятелей искусства и литературы.

В заключение коснемся вопроса об отношении Белинского и религии. По причине существования цензуры он почти до конца жизни не касался религии в своих публикациях. Но из переписки с друзьями видно, что он был непримиримым врагом религии, мистики и мракобесия.

Одним из крупнейших представителей демократического движения был Александр Иванович Герцен.

Александр Иванович Герцен (1812-1870). Отец его — И. Я. Яковлев, богатый помещик, мать — уроженка Штутгара Генриетта-Луиза Гааг, увезенная Яковлевым из Германии в 1811 г. Как незаконнорожденный ребенок получил фамилию Герцен и был оставлен в семье Яковлева в качестве «воспитанника». Он получил хорошее домашнее воспитание, овладел французским и немецким языками. Молодой Герцен много читал. Сильное влияние на формирование его взглядов оказало восстание декабристов.

С 1829 по 1833 г. Герцен был студентом физико-математического отделения Московского университета. Тема его кандидатской работы — «Аналитическое изложение Солнечной системы Коперника». Затем он служил в Московской экспедиции кремлевских строений. В июле 1834 г. Герцен был арестован по ложному обвинению в участии в распевании «пасквильных» песен, порочащих членов царской фамилии. Следственная комиссия характеризует его как «смелого вольнодумца, весьма опасного для общества». В апреле 1835 г. его ссылают — сначала на службу в Пермь, затем в Вятку. В конце 1837 г. благодаря ходатайству В. А. Жуковского Герцен получает разрешение на переезд во Владимир. В феврале 1840 г. зачислен на службу в канцелярию Министерства внутренних дел, в мае переселяется в Петербург. В 1841-1842 гг. он был сослан вторично, на этот раз в Новгород. После этого Герцен ушел с государственной службы.



Для Герцена начинается период плодотворного философского творчества. В журнале «Отечественные записки» публикуются два цикла статей «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», выходит в свет роман «Кто виноват?», повести «Сорока-воровка», «Доктор Крупов». Вместе с Белинским, Грановским и другими западниками Герцен вступает в полемику со славянофилами, главный порок которых он усматривает в непонимании общих закономерностей истории. После смерти отца Герцен в 1846 г. добивается получения заграничного паспорта и 31 января 1847 г. вместе с семьей выезжает за границу (официальная версия — на лечение в Германии и в Италии). В Париже Герцен вступает в контакте Н. И. Сазоновым, М. А. Бакуниным, П. В. Анненковым, Г. Гервегом, П. Ж. Прудоном и др. После поражения революции 1848 г. впадает в пессимизм относительно возможных перспектив социального переворота на Западе. Приступает к разработке концепции «русского социализма».

В сентябре 1850 г. Герцен отказывается выполнить повеление Николая I о немедленном возвращении в Россию. В 1852 г. решает обосноваться в Англии, где в 1853 г. основывает Вольную русскую типографию. Герцен начал выпуск альманаха «Полярная звезда» (всего вышло 8 книг), опубликовал запрещенные стихотворения Пушкина, Рыльева, Лермонтова, «Философические письма» Чаадаева, материалы о царствовании Павла I и др. В 1857-1867 гг. совместно с Н. П. Огаревым (одно время с участием М. Бакунина) Герцен издавал газету «Колокол». (Об объеме газеты можно судить по тому, например, что в 1862 г. было выпущено 35 номеров общим объемом 288 с.) В 1865 г. Герцен покинул Англию; он скончался в Париже от воспаления легких.

Нельзя сказать, что Герцен создал законченную философскую систему. Многие его произведения носят противоречивый характер. В серии статей «Дилетантизм в науке» (1842-1843) Герцен рассматривает вопрос о том, что такое философия, каковы ее цели и задачи, какова ее роль в общественной жизни. Он характеризует философию как науку о всеобщих законах бытия, подчеркивая, что законы и категории философии имеют объективное значение. Философия как наука —

это живой организм, в котором раскрывается истина. Герцен говорит о связи философии и жизни, критикует попытки отгородить философию и науку от потребностей жизненной практики, замкнуть ее в узком кругу ученых-специалистов. Истинный ученый должен быть активным участником современной общественной жизни, ученым-гражданином. Философское знание — не самоцель, а средство для общественно-преобразующей деятельности. Назначение философии — сделать эту деятельность сознательной, дать ей теоретическое основание. Остановиться на одном лишь познании, не используя его результатов для преобразования существующей действительности, — значит фактически примириться с этой действительностью.

Герцен довольно скептически относится к возможности овладения философией широкими массами людей: «Массами философия теперь принята быть не может. Философия как наука предполагает известную степень развития самомышления, без которого нельзя подняться в ее сферу. Массам вовсе недоступны бестелесные умозрения; ими принимается имеющее плоть». Однако Герцен довольно оптимистически смотрит в будущее: «В истории поздно приходящим — не кости, а сочные плоды. В самом деле, в нашем характере есть нечто, соединяющее лучшую сторону французов с лучшей стороной германцев. Мы несравненно способнее к наукообразному мышлению, нежели французы, и нам решительно невозможна мещански-филистерская жизнь немцев».

Основной философский труд Герцена «Письма об изучении природы» (1844—1846). Он говорит о необходимости установления прочного союза между философией и естествознанием. Эта задача обуславливает своеобразную логику работы. «Мне хотелось... по мере возможности показать, что антагонизм между философией и естествоведением становится со всяким днем нелепее и невозможнее... Для достижения предположенной цели мне казалось необходимым раскрыть, откуда развивался антагонизм естествознания с философией, а это само собой вело к определению науки вообще и к историческому очерку ее».

Сила естественных наук в том, что они опираются на опыт, на факты, исходят из признания объективности природы. Но естествознание имеет и слабую сторону — ему не хватает правильного метода. Нужно понять, что «философия без естествознания так же невозможна, как естествознание без философии», и установить союз философии и естествознания. Для этого нужно, чтобы естествознание овладело методом, разработанным философией, а философия победила в себе «дуализм, идеализм, метафизическую отвлеченность». Для союза между философией и естествознанием необходимо верное решение вопроса об отношении мышления и бытия. Эту проблему Герцен рассматривает в онтологическом, гносеологическом и историко-философском аспектах.

Рассматривая взгляды Гегеля на соотношение мышления и бытия, Герцен видит основную заслугу Гегеля в том, что он показал единство законов мышления и законов бытия. Но Герцен отвергает гегелевский взгляд на природу как на «прикладную логику». Гегель начинает с «отвлеченных сфер» и идет к конкретному, не считаясь с тем, что сами по себе «отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены». Искусственным и затянутым является у Гегеля переход от логики к природе.

Герцен выступает против резкого разграничения мышления и природы. Нужно «понять, что разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе, что... законы мышления — осознанные законы бытия». Взгляд, отрывающий мысль от природы, — результат того, что природа рассматривается как нечто неподвижное и мертвое, материя считается неспособной к развитию.

Он пишет, что природа, материя, «вещественность» обладает внутренней активностью. «Обыкновенно, приступая к природе, ее свинчивают в ее материальности, ей говорят, как некогда Иисус Навин сказал солнцу: "Стой! Будь мертвым субстратом, пока я разберу тебя"; но природу остановить нельзя: она процесс, она течение, перелив, движение». Вещество «носит само в себе отвращение от тупого, бессмысленного страдания, покоя; оно разъедает себя, так сказать, бродит». Материя «есть процесс, есть взаимодействие, борьба бытия и небытия, есть *Werden*, вещество-субстрат, деятельная форма».

Исторический процесс природы венчается человеком. «Мы привыкли человеческий мир отделять каменной стеной от мира природы; это несправедливо: в действительности вообще нет никаких строго проведенных межей и граней, к великой горести всех систематиков». Поскольку человек — продукт природы, постольку «сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая

степень ее развития»; «история мышления — продолжение истории природы». Рассматривая сознание как результат развития природы, Герцен соотносит психический мир с физиологической природой человека и на этом останавливается.

Понимание человеческого сознания как продукта развития природы привело Герцена к выводу о познаваемости мира и объективности знания. Вред агностицизма в том, что он приводит к отрицанию активного отношения человека к миру и возможности воздействия человека на ход событий в природе и общественной жизни.

Начальный акт познания — опыт, чувственное познание. Разделяя в целом концепцию сенсуализма, Герцен, однако, видит ее недостаток в том, что в ней опыт рассматривается лишь как воздействие внешнего мира, при котором само сознание является пассивным, воспринимающим, лишь комбинирующим результаты наблюдений. Герцен понимает опыт как взаимодействие сознания и предмета. Активность — необходимое, внутреннее свойство сознания.

Герцен утверждает необходимость единства опыта и умозрения. «Опыт и умозрение — две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания; спекуляция — больше ничего, как высшая, развитая эмпирия; взятые в противоположности, исключительно и отвлеченно, они так же не приведут к делу, как анализ без синтеза или синтез без анализа. Правильно развиваясь, эмпирия непременно должна перейти в спекуляцию, и только то умозрение не будет пустым идеализмом, которое основано на опыте».

Процесс познания — не простая последовательность, где первой ступенью является живое восприятие, а лишь затем следует разум. Познанию свойственно сложное взаимодействие чувствительного и логического как на уровне живого созерцания, так и на уровне разума.

Понятия и категории разума — теоретическое выражение законов, связей и отношений объективного мира. Герцен рассматривает проблему исторического и логического в познании. В логическом развитии идей человек отвлекается от частных и отклонений исторического развития познания, опускает случайное, схватывает главное, закономерное; значит, логическое и историческое совпадают по содержанию, отличаясь по форме. Герцен выступает против преувеличения значимости логического. «Не зная эмбриологии науки, не зная судеб ее, трудно понять ее современное состояние; логическое развитие не передает с той жизненностью и очевидностью положения науки, как история. Логика на все смотрит с точки зрения вечности, оттого все относительное и историческое теряется в ней. Логика, раскрывая нелепость, думает, что она сняла ее; история знает, какими крепкими корнями нелепость прирастает к земле, и она одна может ясно раскрыть состояние современной борьбы».

Герцен говорит о противоречии между стремлением к абсолютному знанию и ограниченностью познавательных возможностей в каждый исторический период. Абсолютная истина складывается из относительных. Во всяком относительном знании содержится доля знания безусловного и абсолютно истинного. Герцен выступает против догматизма и скептицизма. «Скептицизм — естественное последствие догматизма; догматизм вызывает его на себя; скептицизм — реакция. Философский догматизм, как все косное, твердое, успокоившееся в довольстве собою, противен вечно деятельной, стремящейся натуре человека».

Герцен отвергает субъективные критерии истины. «Истина должна доказываться не одним мышлением, а мышлением и бытием». Мысль о предмете является истинной только тогда, когда она является «истиною предмета». «Критериум только и можно найти в мышлении, но в мышлении, освобожденном от личного характера».

Большое внимание Герцен уделяет проблеме метода научного мышления. Таким методом должен быть диалектический метод. С точки зрения этого метода мир — и природу, и общественную жизнь — следует рассматривать как процесс. В этом процессе «побежденное и старое не тотчас сходят в могилу; долговечность и упорность отходящего основаны на внутренней хранительной силе всего сущего; ею защищается донельзя все однажды призванное к жизни; всемирная экономия не позволяет ничему сущему сойти в могилу прежде истощения всех сил».

Диалектический метод предполагает рассмотрение предметов и явлений в их целостности, в единстве всех, часто противоположных, проявлений, их переходе друг в друга. «Природа на каждом шагу учит нас понимать противоположности в сочетании: разве у ней бесконечное отделено от конечного, вечное от временного, единство от разнообразия?»

Рассудочное, метафизическое мышление оперирует односторонними, застывшими категориями. Вместо этого необходимо раскрывать диалектическую связь категорий, и прежде всего связь явления и сущности. Их метафизический разрыв служит источником агностицизма и тормозит развитие науки. В реальной действительности сущность и явление, внутреннее и внешнее неразрывны. «Внешнее есть обнаруженное внутреннее, а внутреннее потому внутреннее, что имеет свое внешнее». Категории формы и содержания, возможности и действительности связаны и переходят друг в друга.

Герцен неоднократно подчеркивал, что познание — не самоцель, а средство для изменения жизни: человек не может отказаться от участия в «человеческом деянии», совершающемся около него, и должен действовать на своем месте и в своем времени. В обществе постоянно возникает что-то новое, идет борьба нового со старым. Революционное значение диалектики Герцен видел в том, что она оправдывает и обосновывает борьбу прогрессивных сил против реакции и вооружает уверенность в конечной победе этих сил.

В «Письма об изучении природы» Герцен включает оригинальный очерк истории философии (включая немецкую классическую философию). В ряде других работ он дает глубокие и оригинальные оценки философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, позитивистов, вульгарных материалистов. Самого Герцена можно считать материалистом, но лишь с определенными оговорками. Дело в том, что сам Герцен под материализмом понимал метафизический материализм, с которым он (как, впрочем, и с идеализмом) был не согласен. Вот примечательная мысль: «Идеализм стремится уничтожить вещественное бытие, принять его за мертвое, за призрак, за ложь, за ничто... Идеализм видел и признавал одно всеобщее, родовое, сущность, разум человеческий, отрешенный от всего человеческого; материализм, точно так же односторонний, шел прямо на уничтожение всего невещественного, отрицал всеобщее, видел в мысли отделение мозга, в эмпирии единый источник знаний, а истину признавал в одних частностях, в одних вещах, осязаемых и зримых; для него был разумный человек, но не было ни разума, ни человечества».

Мышление так же естественно, как протяжение, так же степень развития, как механизм, химизм, органика, только высшая.

А. И. Герцен

Герцен считает, что истинная философия должна рассматривать природу в ее целостности, включая и сознание: «Природа, понимаемая помимо сознания, — туловище, недоросль, ребенок, не дошедший до обладания всеми органами, потому что они не все готовы. Человеческое сознание без природы, без тела — мысль, не имеющая мозга, который бы думал ее, ни предмета, который бы возбудил ее». Но при этом Герцен вовсе не приписывает сознанию какую-то сверхъестественную природу.

После 1840-х гг. Герцен основное внимание уделяет социологическим и политическим вопросам. В общесоциологическом плане источник развития общества он видит в совершенствовании знаний и просвещении народа. Но в последующем эта идея претерпевает изменения. Герцен говорит о том, что «экономический вопрос» — организация производства и распределения — главный вопрос общественного устройства, и от его решения зависят все другие стороны жизни обществ. Уже в 1843 г. он пишет: «Изменение права собственности, коммунальная жизнь, организация работ — вопросы, занимающие всех, видящих далее носа, нелепость случайного и нелепого распределения такого важного орудия, как богатство, нелепость гражданского порядка, приносящего на жертву огромное большинство, невозможность равенства при таком устройстве — все это стало очевидно». В то же время Герцен указывает на то, что именно неравенство создало возможности для развития общества. «Рабство — первый шаг к цивилизации. Для развития надобно, чтоб одним было гораздо лучше, а другим гораздо хуже; тогда те, которым лучше, могут идти вперед за счет жизни остальных».

Герцен говорил о многообразии путей и форм развития общества. История способна «действовать все возможности», но при этом существует некоторая историческая необходимость, некоторое единство исторического процесса, связи между народами, передача ими друг другу ценностей культуры. Герцен выступал против телеологии. Он считал, что ни в природе, ни в обществе нет никакого заранее составленного плана, и поэтому не следует ориентироваться на какие-то конечные цели, нужно ориентироваться на «повседневное бытие человека» и не приносить настоя-

щее в жертву каким бы то ни было целям. Нельзя приносить настоящее поколение в жертву будущему во имя каких-то «священных или прогрессивных целей».

Герцен признает, что существует некоторая историческая необходимость, однако человек «вовсе не теряется от этого». Герцен говорит о том, что, даже действуя в рамках исторической необходимости, человек ведет себя и должен вести как свободная личность. «Если бы я не боялся старого философского языка, я повторил бы, что **история является не чем иным, как развитием свободы в необходимость**».

Современное общество нуждается в переустройстве. Герцен и Огарев были наиболее последовательными и глубокими критиками капитализма. Они отвергали его социально-экономические основы — частную собственность на средства производства и весь образ жизни, который они называли буржуазным мещанством. Герцен стремился выработать такую теорию, которая обосновала бы историческую необходимость социалистического преобразования общества и указала пути, ведущие к нему. Герцен воспринял социалистический идеал от сенсимонистов. Он был уверен в торжестве социализма, поскольку к нему ведет закономерно протекающий исторический процесс.

Герцен связывает социализм с установлением общественной собственности. Необходимо «общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье, организация работ и возмездий и право собственности, поставленное на иных началах. Не совершенное уничтожение личной собственности, а такая инвестура обществом, которая дает право "общих мер, направлений"». Установление общественной собственности создаст возможность для разумного сочетания интересов личности и общества.

Как соединить идеи социализма, выработанные передовыми мыслителями, с народным движением? В этом отношении Герцен проявляет определенный скептицизм. Он указывает на то, что теоретики и массы говорят на разных языках. Массы, из-за нищеты лишённые возможности пробиваться к вершинам культуры, не поймут теоретиков. Массы ведет «инстинкт»; «понимание», «больше страстное и художественное, нежели логическое». Нужно сделать социализм понятным массам.

Уезжая из России, Герцен верил в демократический потенциал Европы, которая, осуществив социалистический переворот, сможет дать толчок русской революции. Но революция 1848 г. во Франции, очевидцем которой стал Герцен, закончилась победой буржуазии и расстрелом рабочих в июньские дни. Им овладели пессимистические настроения; он говорит о дряхлости старой Европы, о ее неспособности к дальнейшему историческому прогрессу. Начиная с 50-х гг. надежды на будущее человечества Герцен связывает с Россией. Он развивает теорию «русского социализма».

Путь к социализму в России. Поскольку элементы уклада общественной жизни, характер традиций у различных народов различны, не может быть одной общей формы осуществления социалистического идеала. Россия еще не завершила цикл капиталистического развития, и у нее есть возможность перейти к социализму, минуя капитализм. В России есть реальный зародыш будущего социалистического устройства — сельская община, построенная на принципах общественного владения землей, уравнительных разделов земли между членами общины и выборного самоуправления. Община на селе, артель в промышленности — вот, по мнению Герцена, задатки социализма. Кроме того, в России нет вековых традиций государственной централизации; военно-бюрократическая организация государства не имеет корней в народной жизни, она навязана народу сверху и противоположна «народному» принципу общественного самоуправления. Поэтому ее ломка может произойти легче и безболезненнее, чем, например, в Европе.

Герцен подчеркивал, что сельская община — лишь зародыш будущего социалистического устройства. Ее слабая сторона состоит в том, что в ней не развита свобода личности. Развить свободу личности, укрепив в то же время принцип общинного землевладения — в этом, по мнению Герцена, одна из основных задач превращения общины из зародыша социализма в подлинно социалистическую организацию.

В программу социалистического развития России Герцен включает: освобождение крестьян с землей, сохранение и укрепление сельской общины, организацию артелей в промышленности, распространение принципа общественного самоуправления на все государственное устройство

снизу доверху. Как перейти к социализму? «Мысль о перевороте без кровавых средств нам дорога. Но если обстоятельства сделают мирный путь развития невозможным, не следует отступать перед насильственным переворотом».

В отличие от Бакунина, Герцен признавал большую роль государства. В задачу революции входит овладение государственной властью, которая должна быть использована для завершения революционного переворота. Государство — та сила, которая может осуществить социальные преобразования в интересах народа. Само по себе государство — считает Герцен — нейтрально. «Государство не имеет собственного определенного содержания — оно служит одинаково реакции и революции, тому, с чьей стороны сила».

Но социализм — не конец общественного развития. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей неизвестной нам революцией».

В этике Герцен проповедует гуманизм, уважение к достоинству человеческой личности, стремление к такому изменению общественной жизни, которое сделало бы возможным свободное и всестороннее развитие человека. Он выступает против аскетической морали, против подавления естественных чувств и стремлений, критикует религиозную мораль. Нравственность, господствующая в буржуазном мире, — это «нравственность почитания властей и собственности; все остальное — фиоритуры, орнаменты, декорации, сентиментализм и риторика». В общественных отношениях есть два полюса — эгоизм и братство. «Истинное значение этики заключается не в том, чтобы изгонять эгоизм — братство никогда не поглотит его, а в том, чтобы найти возможность соединения этих двух великих элементов человеческой жизни в гармонию, где они могли бы помогать друг другу, вместо того чтобы терзать друг друга, как это делается в христианском мире». Герцен считал, что «русский социализм, решая вопрос социальный, одновременно разрешит и вопрос этический».

В заключение отметим, что Герцен был одним из видных идеологов западничества и язвительно критиковал славянофилов. В письмах к Самарину он указывает на центральный пункт разногласий: «Для вас русский народ преимущественно народ **православный**, т. е. наиболее христианский, приближающийся к **веси небесной**. Для нас русский народ, преимущественно **социальный**, т. е. наиболее близкий к осуществлению одной стороны того экономического устройства, той **земной веси**, к которой стремятся все социальные учения».

Николай Платонович Огарев (1813-1877) родился в семье крупнопоместного дворянина в Петербурге; он учился в Московском университете; с юных лет дружил с Герценом. В 1833 г. Огарев был отдан под тайный надзор полиции, в 1834 г. — арестован и сослан в Пензенскую губернию. В 1856 г. уехал за границу, где вместе с Герценом работал в Вольной русской типографии. Когда Огарев отказался возвратиться в Россию, Сенат лишил его всех прав состояния и навечно изгнал из отечества.

Огарев проявлял большой интерес к проблемам философии истории. В начале своего философского пути он придерживался идеалистических взглядов, допускал существование абсолютно-го начала, из которого пытался вывести реальный мир. Пережив период увлечения творчеством Гегеля, под влиянием философии Фейербаха он переходит к материалистическим воззрениям, изучает естествознание, критикует склонность естествоиспытателей к эмпиризму. Огарев мечтал создать единую философскую систему, но не осуществил своей мечты (за что Герцен упрекал его в лени).

По мнению Огарева, существуют две противоположные философские системы — метафизическая и положительная философия. «"Метафизика"... принимает за философское основание предполагаемые ею мысли, идеи, предшествующие фактам, и группирует факты сообразно им, между тем как положительное понимание из существующих фактов выводит общий закон их существования, который и есть уяснение, решение философского вопроса».

В своих взглядах Огарев исходит из того, что мир не создан, его бытие есть процесс. Началом, основой мира является материя. У бесконечного множества отличных друг от друга предметов есть одно, присущее всем без исключения и объединяющее всех свойство — свойство веще-

ственности. «Разоблачая природу, т. е. восходя от многообразия к единству, мы, наконец, наткнемся на одну всеобщность, свойственную всему существу: вещество, которое мы признаем, потому что оно непроницаемо. Непроницаемое в природе мы называем веществом».

Первое, что следует из признания материи, это то, что она протяженна и, стало быть, занимает определенное место. Отсюда произошло понятие «пространство». Пространство есть отношение вещи к занимаемому ею месту. Огарев считал, что нелогично допускать в вещественном мире пустоту; более логично признать бесконечную делимость и различные степени плотности вещества. Движение материи — объективный факт. «Покоя в бесконечном пространстве быть не может; и то, что мы называем косностью в природе, есть только относительное равновесие».

Огарев приходит к выводу, что в природе и человеческом обществе царит диалектика. В действительности не существует неподвижных противоположностей: сущности и явления, причины и действия, тождества и различия и т. д.; все противоположности переходят друг в друга.

Материальный мир есть единственный и объективный источник всех мыслей, знаний человека. Отражение мыслящим мозгом мира, наблюдения, группировки, классификация фактов, выявление причин и следствий, определение закономерностей бытия и развития фактов — в этом сущность и ход познания. Огарев решительно выступает против агностицизма:

*И человеку есть призванье:
Все, все, что только есть,
Все в область ясную сознанья
Из жизни внешней перенести.*

Огарев указывал, что каждый вид философской теории строится на основе определенного метода. Существует мистический метод, который имеет две разновидности: метод пророчества и метод отвлеченного построения. Пророчеством является фантастическое предположение о том, что что-то непременно совершится в определенное время и определенным образом. Тут, говорит Огарев, за основание берется или отношение к несуществующему факту, или несуществующее отношение к какому-нибудь факту, или не берется никакого основания. Отвлеченное построение есть принятие какой-нибудь вещи на веру и выведение из этой мысли ряда заключений, «которые из нее, может быть, и следуют, но сама мысль и эти заключения вовсе не обращают внимание на действительность вещей и их значение и могут с ними совершенно не совпадать».

Противоположностью мистического метода является метод положительного наблюдения, который тоже имеет две разновидности: метод эмпиризма и метод вывода. Эмпиризм требует наблюдения фактов, но ограничивается их описанием. Вывод же раскрывает связь между фактами, является заключением, следующим за рядом исследований, наблюдений определенных данных. Огарев признает подлинно научным только метод вывода. «Простое записывание фактов может быть каталогом, летописью, но не есть наука; только объяснение законности, методы развития явлений известного порядка, составляет теорию, т. е. науку». Идеальный вид положительного вывода — математический метод.

Огарев считает, что «наука существует только одна — и совершенно не догматическая, т. е. история, история природы и отдел ее — история человечества». Социология должна быть результатом положительных исследований общества.

Обычно философия истории стремится подвести все развитие под закон цели, будто бы предустановленной сверхъестественной силой. Огарев с этим не согласен. Изменения в общественной жизни вызываются экономическими потребностями. «Наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества».

Человек живет, ест, пьет и т. д. Труд, практическая деятельность нужны для того, чтобы обеспечить себя средствами, необходимыми для поддержания своего существования. В этом непрерывном процессе практической деятельности заключается сущность истории. Но не нужно упускать из виду другое явление — борьбу людей друг с другом за лучшее устройство своей жизни. Людям присуща склонность к накоплению, наживе, обогащению. Отсюда вытекает стремление получше устроить свою жизнь за счет других, тенденция к господству и эксплуатации.

Огарев указывал на то, что все общества, от древнегреческого до современного, были классовыми. Главным пороком общества в Западной Европе и России он считал со-

словное деление и частную собственность. Вместе с Герценом Огарев приходит к идее социализма. Переход к социализму он связывал с победой крестьян над помещиками, с освобождением общины от вмешательства помещиков и правительственных чиновников.

Петрашевцы. В 40-е гг. в Петербурге, Москве, Казани, Ростове, Тамбове и Ревеле возникли группы революционных демократов. Группа интеллигенции, объединившаяся вокруг М. В. Буташевича-Петрашевского своими взглядами отличалась и от западников, и от славянофилов. Она стремилась продолжить освободительные традиции декабристов в новых условиях.

Кружок сформировался в 1845 г. В него входили дворяне и разночинцы. «Пятницы» посещали писатели М. Е. Салтыков-Щедрин, Ф. М. Достоевский, А. Н. Плещеев, экономисты В. А. Милютин, Ф. Л. Ястржембский, студенты А. В. Ханьков, П. Н. Филиппов, гвардейский офицер Н. А. Момбелли, чиновники Д. Д. Ашхарумов, А. П. Балосогло, помещик Н. А. Спешнев, сын декабриста Н. С. Кашкин, А. М. Унковский, Н. Я. Данилевский, Ап. А. Григорьев и др. Решающую роль в формировании мировоззрения членов кружка сыграли Белинский и Герцен.

В ночь с 22 на 23 апреля 1849 г. основная группа петрашевцев в количестве 34 человек была арестована и посажена в Петропавловскую крепость. К следствию было привлечено более 200 человек. Двадцать один подсудимый был приговорен к расстрелу (Петрашевский, Спешнев, Момбелли, Львов, Ястржембский, Филиппов, Толь, Пальм, Дуров, Достоевский и др.). Расстрел был заменен ссылкой на каторгу в сибирские рудники, в арестантские роты, в войска на Кавказе. Процесс петрашевцев был крупнейшим после восстания декабристов политическим процессом в середине XIX в.

Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский (1821-1866) учился в Царскосельском лицее (1832-1840) и на юридическом факультете Петербургского университета. В философском плане он вначале был идеалистом. Но впоследствии Петрашевский пришел к выводу о полной зависимости «всех жизненных явлений в человеке от общих законов природы». Он считал, что все в природе «находится в тесной связи и взаимосвязи», «каждое существо следует считать результатом совокупного действия сил природы».

Петрашевский не раз высказывался в том смысле, что философия и социология не могут претендовать на научность, если они не опираются на естествознание. А естествознание показывает, что вся природа — организм, каждое ее тело обладает жизненной силой и организацией, в каждом теле есть «нормальное состояние», «соответственно законам его природы».

В обществе организация и нормальное состояние имеют особое значение. Так, «нормально развитым человеком обыкновенно называют того, в котором все силы его природы, все страсти, гармонически развитые, являясь вполне свободно-деятельными, побуждая его к деятельности, непосредственно ведут его к исполнению его высокого предназначения». Но нормальное развитие человека «находится не только в связи, но и полной зависимости от нормального развития самого общества». Отсюда следовало, что «преобразование общественного быта соответственно требованиям природы человека безусловно нужно». Именно на это указывает социализм.

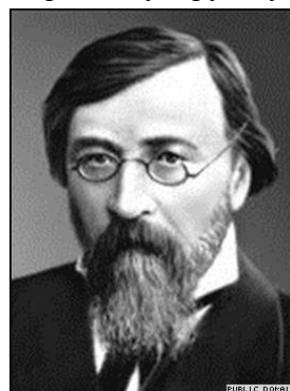
Петрашевский называл себя одним «из старейших пропагандистов социализма» в России и считал это своей главной заслугой. Западноевропейская наука выработала идеал социалистического общества и указала общие пути и средства его осуществления. Теперь осталось применить «высшие формулы» к особенностям российской действительности. Вначале нужно широкое философское образование, выработка способности к самостоятельному мышлению, без чего нельзя научиться творчески применять теорию к фактам общественной жизни. Петрашевский полагал, что главной причиной порабощенности русского народа были религиозные представления. Поэтому он выступает против религии, говорит о несовместимости науки и религии.

Петрашевцы издали коллективный труд «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (издатель Н. С. Кириллов). В этом словаре был приведен очерк материалистического мировоззрения, идеализма, критиковалось религиозное мировоззрение, излагались современные взгляды на вопросы политики, этики, социологии.

В кружке Петрашевского были разные течения. Умеренные либералы (Унковский, Данилевский, Плещеев и др.) рассчитывали на мирные реформы с целью улучшения существующего строя. В философии они придерживались идеализма, защищали религию. Петрашевский и его ближайшие друзья (Ханьков, Ашхарумов, Толь, Момбелли, Кашкин и др.) принимали идеал со-

циалистического общества, но думали, что к социализму Россия придет через завоевание демократических свобод. Члены группы Спешнева (Филиппов, Тимковский, Головинский, Черносвитов и др.) считали необходимым создание революционной организации, способной возглавить народное восстание. Спешнев был сторонником национализации земли и обобществления сельского хозяйства и промышленности, был убежден в готовности народа к революционному движению.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828-1889) родился в Саратове в семье священника; учился в духовной семинарии. Уже в юности Чернышевский удивлял сверстников своей начитанностью. Знал латинский, греческий, еврейский, французский, немецкий, польский и английский языки, изучал персидский. После ухода из семинарии в 1846 г. Чернышевский принят на философский (впоследствии историко-филологический) факультет Петербургского университета. Помимо обязательной университетской программы Чернышевский изучает современную русскую и западноевропейскую литературу, историю, политическую экономию, философию. Его особое внимание привлекают работы Белинского и Герцена. Общается с петрашевцами. За годы учебы (1846-1850) окончательно формируется его мировоззрение как материалиста, атеиста, республиканца-демократа, социалиста. После окончания университета в 1851-1853 гг. работает старшим преподавателем Саратовской гимназии. В 1853 г. женится и переезжает в Петербург. В январе 1854 г. назначен учителем во второй кадетский корпус. После столкновения с одним из офицеров по поводу методов преподавания подал в отставку. Обращается к литературной деятельности, работает в журналах «Санкт-Петербургские ведомости», «Отечественные записки», «Современник». В 1855 г. сдал магистерский экзамен и защитил диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности». Утвержден в степени магистра лишь 3,5 года спустя. Чернышевский становится идейным вождем разночинцев (в это время влиянием пользовались также аристократическая партия и либералы). 7 июля 1862 г. арестован (арестованы и Н. А. Серно-Соловьевич, Д. И. Писарев, чуть позже Н. В. Шелгунов и другие). В феврале 1864 г. приговорен сенатским судом к лишению всех прав, состояния, 14 годам каторжных работ и бессрочному поселению в Сибири. Александр II наложил резолюцию: «Быть по сему, но с тем, чтобы срок каторжных работ был сокращен наполовину». 19 мая 1864 г. в Петербурге, на Мытной площади состоялся обряд гражданской казни Чернышевского. В Сибири Чернышевский провел 19 лет. В 1883 г. его перевели из Сибири в Астрахань, под надзор полиции. Незадолго до смерти ему было разрешено переехать в Саратов.



Н. Г. Чернышевский (1828-1889) стоял во главе демократического движения в 1860-е гг. В своей диссертации и литературно-критических работах Чернышевский защищает и развивает взгляды Белинского. Он полемизирует с Гегелем, считавшим, что в основе художественного творчества лежит стремление к прекрасному. Чернышевский не отрицал такого стремления, но считал, что искусство вызывается к жизни не отвлеченным стремлением к прекрасному (идея прекрасного), а «совокупным действием всех сил и способностей живого человека».

Идеалистическая эстетика утверждала, что неудовлетворенный реальной жизнью человек стремится уйти в область совершенного, прекрасного, абсолютной красоты, которая выше прекрасного в реальной жизни. Чернышевский доказывает, что человек вообще не стремится к абсолютному, а ставит перед собой различные реально достижимые цели. И предметом искусства может быть только реальная действительность. Искусство есть воспроизведение действительности. Но здесь и речи не может идти о простом «дагерротипном копировании» явлений действительности.

«Прекрасное есть жизнь», но вместе с тем прекрасным нам кажется только то, что соответствует нашему понятию о «хорошей жизни», о «жизни, как она должна быть». Это означает, что в эстетическом чувстве сочетается объективно прекрасное с субъективными воззрениями человека. Соглашаясь с Платоном и Аристотелем, Чернышевский считает истинным содержанием искусства человеческую жизнь. Искусство отображает и светлые и темные, и прекрасные и безобразные, и трагические и комические стороны жизни людей. Вся действительность и человек со всеми его потребностями, вся гамма его внутренней жизни вплоть до фантастических представлений должны найти свое отражение в произведениях искусства.

Искусство, согласно Чернышевскому, имеет не только гедонистическую функцию, оно также должно объяснять народу, «какие явления действительности хороши и благоприятны для него, потому должны быть поддерживаемы и развиваемы его содействием, какие явления действительности, напротив, тяжелы и вредны для него, потому должны быть уничтожены или по крайней мере ослаблены для счастья человеческой жизни». Искусство должно выносить свой приговор явлениям жизни. Не существует «чистого» искусства, не существует «искусства для искусства». Чернышевский дает оригинальную трактовку проблем прекрасного, возвышенного, трагического и комического, анализирует содержание и форму в произведениях искусства и их соотношение, показывает роль мировоззрения в художественном творчестве и т. д.

Основная философская позиция Чернышевского выражена в работе «Антропологический принцип в философии» (1860). Эта работа вызвала большой интерес современников. Чернышевский указывает на фундаментальное значение философии для всех сфер теоретического знания: «Каждая частная теория относительно известной сферы жизни сознательно или бессознательно выводится из мирозерцания данной эпохи». «Если важно сообщить и исследовать факты, то не менее важно и стараться проникнуть в смысл их», что возможно сделать только на основе научной философии. Применение правильного философского метода позволяет ученому избегать «субъективного мышления», не уклоняясь от истины в угоду личным желаниям и предрассудкам, и придает уверенность в достижении объективной истины.

Чернышевский характеризует философию как «теорию решения самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, например вопросов об отношении духа к материи, о свободе человеческой воли, о бессмертии души и т. д.». В зависимости от решения этих вопросов существуют материализм и идеализм. Чернышевский так характеризует материалистическую философию: «Основаниями своих теорий она берет истины, открытые естественными науками посредством самого точного анализа фактов... Она не принимает ничего без строжайшей всесторонней проверки и не выводит из принятого никаких заключений, кроме тех, которые сами собою неотразимо следуют из фактов и законов, отвергать которых нет никакой логической возможности. При таком характере новых идей человеку, раз принявшему их, не остается уже никакой дороги к отступлению назад или к каким-нибудь сделкам с фантастическими заблуждениями». Материалист понимает мир таким, каков он в действительности. В отличие от Фейербаха и Герцена, Чернышевский прямо называл себя материалистом.

Истина есть абсолютный принцип науки. Отсюда, однако, не следует, что наука является самоцелью. Как определенный вид деятельности, она лишь служит человеку. Ученый, исследователь живет и действует в обществе, и это обстоятельство влияет на него. «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создаваясь всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ». Например, Гоббс — абсолютист, Локк — виг, Мильтон — республиканец, Монтескье — либерал, Руссо — революционный демократ и т. д.

Чернышевский резко противопоставляет материализм и идеализм как два основных направления в философии, критикует различные идеалистические концепции — Беркли, Юма, Фихте, Шеллинга и др. Материализм выражает интересы тех партий, которые заинтересованы в изменении существующих порядков, идеализм — тех, которые боятся общественных перемен. Как демократ Чернышевский стремился разработать философию, соответствующую положению и потребностям «простолюдинов».

Одна из главных проблем философии — понимание человека. Здесь, говорит Чернышевский, нужно исходить из данных, установленных естествознанием, с одной стороны, и историческими науками и политической экономией, с другой.

Естествознание выработало идею о единстве человеческого организма; физиологи, зоологи, медики не допускают мысли о дуализме человека. «Философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей природы, другую природу, то эта другая природа непременно обнаруживалась бы в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит по одной реальной его природе, то другой природы в нем нет».

Человек представляет собою одну «натуру», в которой совершаются все явления. «Но при единстве натуры мы замечаем в человеке два различные рода явлений: явления так называемого материального порядка (человек ест, ходит) и явления так называемого нравственного порядка (человек думает, чувствует, желает)... Не противоречит ли их различие единству натуры человека, показываемому естественными науками? Естественные науки опять отвечают, что делать такую гипотезу мы не имеем основания, потому что нет предмета, который имел бы только одно качество».

Чернышевский говорит, что все явления «нравственного мира» в принципе причинно обусловлены внешними обстоятельствами и «проистекают одно из другого». Но не все эти процессы хорошо изучены; научные методы для их изучения стали применять позже. «По нынешнему своему виду нравственные науки различаются от так называемых естественных, собственно, только тем, что начали разрабатываться истинно научным методом позже их, и потому разработаны еще не в таком совершенстве, как они».

Итак, в основу понимания человека нужно положить антропологический принцип, который «состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом». Кроме того, нужно иметь в виду, что все явления человеческого организма есть частные случаи проявления законов природы.

В понимании природы Чернышевский отстаивает материальность мира. На природу нужно смотреть так, «как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки». «То, что существует, называется материей. Взаимодействие частей материи называется проявлением качеств этих разных частей материи. А самый факт существования этих качеств мы выражаем словами "материя имеет силу действовать" — или, точнее, "оказывать влияние"». Общие свойства материи — масса, протяженность, движение. Пространство и время неотделимы от материи, пустоты не существует. Пространство трехмерно. Чернышевский решительно отвергает возможность существования четвертого измерения, против неевклидовых геометрий.

Природа представляет собой единое целое. Ее всеобщими закономерностями являются всеобщая связь и взаимодействие явлений природы, поступательное развитие, осуществляющееся путем вечной смены форм, переход количественных измерений в качественные, полярность в развитии процессов природы. Эти же закономерности охватывают и область общественной жизни.

Развитие природы — не повторение, а движение по восходящей линии, от низшего к высшему, от простого к сложному. При этом нужно различать «развитие» и «процесс»; последнее понятие включает «все разряды перемен: улучшающие, индифферентные и портящие перемены». Прогрессивное развитие в обществе не есть прямолинейное движение вперед. Исторический путь — не тротуар Невского проспекта, он идет то через поля, то через болота, то через дебри.

Закон вечной смены форм Чернышевский считал главным всеобщим законом развития мира, а в противоречии между формой и содержанием видел источник развития. Каждый предмет есть единство содержания и формы. Содержание в этом единстве первично, а форма вторична. В процессе развития содержание предмета приходит в противоречие со своей формой и в конце концов взрывает ее, создавая себе новую форму.

Чернышевский указывает на связь количественных и качественных изменений. Так, степень сложности физико-химического процесса и структуры элементов определяет качественное своеобразие явлений. Психические явления объясняются на основе закона перехода количественных изменений в качественные: усложнение материальных процессов порождает новое качество. Чернышевский подчеркивает роль революционных скачков в истории человеческого общества. Решающие прогрессивные изменения, коренные общественные преобразования совершаются и совершались в истории общества в процессе революционных скачков.

В природе нечего искать идей; в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы.

Н. Г. Чернышевский

Характеризуя диалектический метод мышления, Чернышевский пишет: «Мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений».

Мир развивается через борьбу противоположностей. Как в природе, так и в обществе все может быть рассмотрено с точки зрения противоположностей. Каждый процесс стремится стать преобладающим, отчего различные процессы сталкиваются друг с другом, между ними возникает борьба. Человек — часть природы и находится в единстве с ней. Но это единство противоречиво, ибо человек все более удаляется от природы, борется с нею, переделывает ее, проявляет себя как активная творческая сила, подчиняющая себе внешнюю природу. Чернышевский уверен, что старое, отжившее, как бы оно сильно ни было, обречено на гибель, а новое в борьбе со старым восторжествует. Чернышевский — исторический оптимист

В гносеологии Чернышевский рассматривает познание как врожденное качество человека. Он стремится доказать, что человеческая психика в целом обусловлена внешним воздействием материальных предметов, но всякий мыслительный акт возникает на основе деятельности нервной системы. «Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение».

Чернышевский рассматривает познание как исторический процесс, говорит об относительном характере человеческих знаний, выступает против абсолютизации знаний, против догматизма. Одновременно он выступает против тех философов, которые от положения об относительности знаний идут к агностицизму и скептицизму.

Критерием истинности знания является практика. «Практика — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критерием всех спорных вопросов. Что принадлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни». В практику Чернышевский включает и эксперимент, и умственную деятельность, и материальную деятельность, направленную на покорение сил природы и на борьбу за лучшее устройство общества.

Отвлеченной истины нет; истина конкретна.
--

Н. Г. Чернышевский

Чернышевский подчеркивает первенство практики в познании. «Во всех сферах человеческой жизни наука является гораздо позднее практики, систематическое исследование способов, по которым действуют силы природы, бывает поздним продуктом долгого ряда усилий обращать эти силы на служение практическим целям». С другой стороны, наука, функционирующая на основе практики, в свою очередь оказывает обратное воздействие на практическую деятельность людей.

Диалектический метод предполагает всестороннее исследование и конкретно-исторический подход. Если в действительности все предметы и явления развиваются во взаимной связи, то и судить о каждом явлении нужно, рассмотрев все обстоятельства, от которых оно зависит, обозревая предмет «со всех сторон». «Смысл аксиомы: "отвлеченной истины нет; истина конкретна" — конкретное понятие о предмете тогда, когда он представляется со всеми качествами и особенностями и в той обстановке, среди которых существует, а не в отвлечении от этой обстановки и живых своих особенностей (как представляет его отвлеченное мышление, суждения которого поэтому не имеют смысла для действительной жизни)». Рассмотрим следующий пример: пагубна или благотворна война? При такой отвлеченной постановке вопроса на него нельзя дать определенный ответ. Необходимо всестороннее изучить факт, прежде чем можно будет определить его смысл.

В социологии Чернышевский рассматривает общество как сложный организм, состоящий из многих элементов. «Жизнь рода человеческого, как и жизнь отдельного человека, складывается из взаимного проникновения очень многих элементов: кроме внешних эффектных событий, кроме общественных отношений, кроме науки и искусства, не менее важны нравы, обычаи, семейные отношения, наконец, материальный быт: жилища, пища, средства добывания всех тех вещей и условий, которыми поддерживается существование».

Но что является основным элементом общества? На этот вопрос у Чернышевского не было однозначного ответа. Так, он говорит, что материальные условия быта играют «едва ли не первую роль в жизни», составляют «коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни». В другом месте он пишет: «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика, и промышленность, и все остальное в человеческой жизни». При этом Чернышевский подчеркивает взаимосвязи элементов общества. «Все отрасли жизни тесно связаны. Открытие, сделанное ученым, производит переворот в материальном быте; увеличение благосостояния поднимает науку; постройка железных дорог изменяет общественные нравы».

Существование и развитие общества определяется его отношением к природе. «Человеческое общество развивалось под влиянием внешней природы... Самым общим следствием неполной сообразности устройства природы с потребностями человека является недостаточность средств, предлагаемых природой для удовлетворения его потребностей. По натуре своей человек склонен к доброжелательству относительно других людей; но себя каждый любит более всего на свете. Каждый хочет удовлетворить своим потребностям; а средства, предлагаемые природой, для удовлетворения всех людей не окажутся достаточными; из этого возникает вражда между людьми, расстройство лежащего в человеческой природе доброжелательства. Столкновение интересов приводит к необходимости установить с общего согласия правила для государственного устройства, для отношений между частными людьми, для ограничения тех и других правил. Таким образом возникают законы политические и уголовные».

В истории действуют объективные законы, определяющие ход событий. «Совершение великих мировых событий не зависит ни от чьей воли, ни от какой личности. Они совершаются по закону столь же непреложному, как закон тяготения или органического возрастания. Но скорее или медленнее совершается мировое событие, тем или другим способом совершится оно — это зависит от обстоятельств, которые нельзя предвидеть и определить наперед. Важнейшее из этих обстоятельств — появление сильных личностей, которые характером своей деятельности дают тот или другой характер неизменному направлению событий, ускоряют или замедляют его ход и сообщают свою преобладающую силою правильность хаотическому волеию сил, приводящих в движение массы».

Чернышевский критикует историков и социологов за то, что вся история человечества в их изложении «продолжает быть по преимуществу сборником отдельных биографий, а не рассказом о судьбе целого поколения, то есть скорее похожа на сборник анекдотов, прикрываемых научной формой, нежели на науку в истинном смысле слова». Чернышевский указывает на решающую роль народа в историческом процессе. Конечно, замечает он, каждый труженик в отдельности не много значит, но все вместе они своим трудом содержат все общество, обеспечивая его поступательное развитие. Та или другая выдающаяся личность «является только служительницей времени и исторической необходимости». Те личности, которые не опираются на народ, оказываются бессильными. «Сильны только те стремления, прочны только те учреждения, которые поддерживаются массой народа».

Вся история человечества — история борьбы классов и сословий угнетенных против классов и сословий угнетателей. Причина классового деления общества коренится в различии материальных интересов, определяется имущественным положением. Чернышевский рассматривает российское крестьянство и пролетариат как один класс трудящихся, простолюдинов. Для борьбы за свои интересы классы имеют политические партии. Партии имущих классов нередко маскируют свои истинные взгляды демократическими названиями, лозунгами, чтобы добиться популярности в народе; на самом же деле эти партии отстаивают интересы эксплуататорских классов. О действительной цели тех или иных партий нужно судить не по их названиям и декларациям, а по их делам. Чернышевский считал необходимым создание сильной «партии народа».

Революция — высшая форма классовой борьбы в обществе. Девять десятых общественного прогресса совершались и совершаются именно в периоды революций. В ходе революции становится очевидной решающая роль народных масс в историческом процессе. Революция необходима, но в настоящих условиях нереальна: народ нужно подготовить к ней, его еще нужно просвещать.

Исходя из формулы отрицания отрицания, Чернышевский допускал возможность особого пути России к социализму. В истории имело место общинное владение землей, затем частное (на Западе), а затем — снова общинное (при социализме). В России второе состояние не развито, поэтому переход к социализму может произойти легче, чем на Западе. Чернышевский был убежден в том, что социализм — неизбежный результат социально-экономического развития истории общества на пути к коллективной общественности и «принципу товарищества». В капиталистической цивилизации происходит рост крупной промышленности и возрастает обобществление труда, что неизбежно приведет к ликвидации частной собственности. Чернышевский представлял социалистическое хозяйство в виде крупного производства, состоящего из промышленных и сельскохозяйственных товариществ, взаимно обеспечивающих друг друга необходимыми продуктами труда. В этом плане он считал необходимым и целесообразным сохранение общины. Перестроив современный «экономический быт» на началах, открытых социализмом, люди смогут добиться соответствия действительности интересам отдельных индивидуумов.

Чернышевский считал, что в современном обществе встала острая необходимость в улучшении «материального быта массы». Требуется «внедрение законности, справедливости и правосудия», «расширение просвещения и увеличение индивидуальной самостоятельности». Чернышевский выступает за демократию, которой дает следующую характеристику. «По существенному своему характеру демократия противоположна бюрократии; она требует того, чтобы каждый гражданин был независим в делах, касающихся только его одного; каждая область — в своих делах. Демократия требует полного подчинения администратора жителям того округа, делами которого он занимается. Она хочет, чтобы администратор был только поверенным той части общества, которая поручает ему известные дела и ежеминутно может потребовать у него отчета о ведении каждого дела. Демократия требует самоуправления и доводит его до федерации».

В этике Чернышевский продолжает традиции французских материалистов и Фейербаха. Исходный пункт — утверждение о том, что человек стремится к приятному, к удовлетворению и избегает неприятного; это — естественный закон. Главный источник злых качеств человека — недостаточность средств к удовлетворению своих потребностей. Добр человек или зол? «При известных обстоятельствах человек становится добр, при других — зол».

Для удовлетворения потребностей необходимы материальные блага, а для их производства необходим человеческий труд. Вопреки мнению о том, что труд всегда неприятен и по своей сущности не может доставить человеку удовольствие, Чернышевский утверждает, что труд — это физиологическая потребность, что он доставляет человеку удовольствие. Неприятен не труд вообще, а труд подневольный. В социалистическом обществе труд будет доставлять людям истинное удовольствие.

Чувство любви человека к самому себе — неотъемлемое свойство самой природы человека. «Человек любит прежде всего сам себя». Эгоизм — скрытая причина всех поступков. Только то, что полезно человеку, признается им за истинное добро. Но поскольку человек живет в обществе, он нуждается в помощи других и сам должен оказывать помощь другим. Чтобы получить приятное и полезное для себя, надо делать приятное и полезное для других.

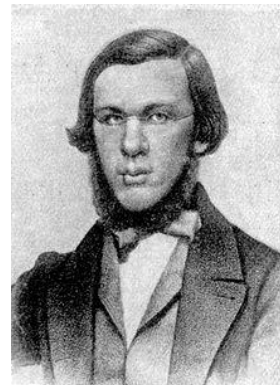
Чернышевский выступает за «разумный эгоизм», связанный со свободным подчинением личного интереса общему делу. Он утверждает важную роль разума в регулировании поведения человека. Добро и разумность неотделимы друг от друга, злые поступки и вредны, и неразумны. Принцип «разумного эгоизма» заключается в том, что поступки человека должны согласовываться с его внутренними побуждениями. Тот, кто хочет быть «вполне человеком», должен знать, что «отдельного счастья нет». Естественное стремление к счастью может осуществиться только в том случае, если посвятить себя борьбе против всего, «что неблагоприятно человеческому счастью». Развитого человека, «разумного эгоиста», его собственный интерес толкает на благородное самопожертвование.

Подавляющее большинство в обществе составляют трудящиеся массы. Трудящиеся не имеют надобности враждовать друг с другом. Норма поведения простолюдина и есть норма поведения «человека вообще». Нравственности простолюдина противостоит мораль эксплуататорских классов. Чернышевский указывает на опасность влияния буржуазной морали на молодое поколение страны.

Этика Чернышевского проникнута духом высокого гражданского долга. «Если из круга моих наблюдений, из сферы действия, в которой вращаюсь я, исключены идеи и побуждения, имеющие предметом общую пользу, то есть исключены гражданские мотивы, что остается наблюдать мне? В чем остается участвовать мне? Остается хлопотливая сумятица отдельных личностей с личными узенькими заботами о своем кармане, о своем брюшке или о своих забавах».

Николай Александрович Добролюбов (1836-1861) — единомышленник и соратник Чернышевского. Родился Добролюбов в Нижнем Новгороде в семье священника; учился в духовной семинарии, затем в 1853 г. поступил на историко-филологический факультет Главного педагогического института в Петербурге, где познакомился с работами Герцена, Фейербаха, Белинского, Чернышевского и др. После окончания института работает в «Современнике», где ему поручается литературно-критический отдел. За четыре с половиной года опубликовал несколько сотен статей. Добролюбов не писал специальных философских трудов; его философские взгляды изложены в литературно-критических статьях, рецензиях.

Смысл искусства и философии Добролюбов видит в том, чтобы «пробуждать от сна задремавшие силы народа». Он опровергает распространенное мнение о трудности понимания философии. «Философию у нас вообще привыкли считать чем-то чрезвычайно трудным и темным, но на самом деле она весьма проста, потому что основывается на здравом смысле и простой логике, которые есть, конечно, у всякого неглупого человека».



Однако здесь речь идет не о всякой философии. «Пора бы нам освободить жизнь от тяжелой опеки, налагаемой от нее идеологами. Начиная с Платона, восстают они против реализма... Непременно хотят дуализма, хотят делить мир на **мыслимое** и **являемое**, уверяя, что только чистые идеи имеют настоящую действительность, а все являемое, т. е. видимое, составляет только отражение этих высших идей. Пора бы уж бросить такие платонические мечтания и понять, что хлеб не есть пустой значок, отражение высшей, отвлеченной идеи жизненной силы, а просто хлеб — объект, который можно съесть. Пора бы отстать и от отвлеченных идей, по которым будто бы образуется жизнь, точно так, как отстали, наконец, от телеологических мечтаний, бывших в такой моде во времена схоластики». Добролюбов требует изгнать из сферы научного мышления идеализм.

Большое значение в науке и философии имеет метод. Добролюбов считает, что для познания природы и ее законов требуется «положительный метод», основанный на опытных, фактических знаниях, на открытиях и достижениях науки. Положительный метод помогает за частными явлениями видеть общее, открывать всеобщие законы, по которым совершаются изменения и развития в материальном мире.

Природа наполнена разными материальными предметами, существующими объективно. Материальный мир в процессе длительного развития порождает органическую материю, а она — на определенном этапе — чувственные восприятия и наконец сознание.

Добролюбов рассматривает человеческий организм с его физическими и духовными проявлениями как нечто единое, целое и неразделимое. «Душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, — а сливается с ним необходимо прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм и наоборот».

Утверждая единство человеческого организма, Добролюбов при этом выступает против вульгарно-материалистического понимания сознания. «Нам кажутся смешны и жалки невежественные претензии грубого материализма, который унижает всякое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи».

Познавательная деятельность человека находится в прямой зависимости от развития его органов чувств и мозга и их взаимодействия с окружающей действительностью. «Человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира». «Мы чувствуем, что на нас повсюду действует что-то от нас отличное, внешнее. Словом — не **Я**. Отсюда следует, что бытие предметов

сознается нами потому только, что они на нас действуют и что, следовательно, нет возможности представить предмет без действия».

Цель познания — истина; путь к ней сложен и противоречив. В ходе познания человек пользуется чувственным аппаратом и деятельностью разума, анализом и синтезом, дедукцией и индукцией.

Между идеями и потребностями людей в обществе существует взаимодействие. «Идеи и их постепенное развитие только потому и имеют свое значение, что они, рождаясь из уже существующих фактов, всегда предшествуют изменениям в самой действительности. Известное положение дел создает в обществе потребность, потребность эта сознается, вслед за общим сознанием ее должна явиться фактическая перемена в пользу удовлетворения сознанной всеми потребности».

В социологии Добролюбов вслед за Чернышевским полагал, что естественное стремление людей к материальному благу и общественному благополучию наталкивается на огромные трудности и препятствия из-за недостатка материальных благ, с одной стороны, и из-за неравномерного их распределения между членами общества, с другой. На этой почве возникают противоречия и острая борьба; которая заполняет всю историю человечества. Борьба между «трудящимися и дармоедами» идет всегда, «уничтожение дармоедов и возвеличение труда — вот постоянная тенденция истории».

Главную причину бедствий народа Добролюбов видел не в произволе помещиков, не в судебных злоупотреблениях, не во взятках чиновников (о чем неоднократно говорили либералы и вся так называемая обличительная литература), а в существе самой системы, на ниспровержение которой и следует направить усилия революционеров. В России необходима народная революция.

В отличие от Чернышевского, Добролюбов верил в революционность народа; на народ «можно надеяться», сама жизнь «образовывает» его, развивает политическую активность. «Кто серьезно проникнется этой мыслью, тот почувствует в себе более доверия к народу, больше охоты сблизиться с ним, в полной надежде, что он поймет, в чем заключается его благо, и не откажется от него по малодушию и лени. С таким доверием к силам народа и надеждою на его добрые расположения можно действовать на него прямо и непосредственно, чтобы вызвать на живое дело крепкие, свежие силы».

Добролюбов считал, что господство общинного быта обуславливает неразвитость политической жизни народных масс; напротив, разрушение общины побуждает народ к «действию»; далее путь к социализму лежит через уничтожение частной собственности на крупные средства производства.

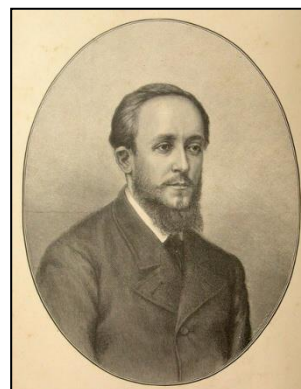
Достаточно высоко оценивая роль выдающихся личностей, в частности Петра I, Добролюбов особо подчеркивает роль трудящихся, создателей всех материальных благ: «Историческая личность, даже и великая, составляет не более как искру, которая может взорвать порох, но не воспламенит камень, и сама тотчас потухнет, если не встретит материала, скоро загорающегося... Этот материал всегда подготавливается обстоятельствами исторического развития народа».

Литература и искусство призваны отвечать на вопросы, поставленные жизнью. «Литература постоянно отражает те идеи, которые бродят в обществе, и больший или меньший успех писателя может служить меркою того, насколько он умел в себе выразить общественные интересы и стремления». Главное достоинство художника — правда; для ее достижения необходима «связь знания с искусством». Передовая литература всегда стоит на стороне народа. Подъем литературы возможен только на пути реализма.

Дмитрий Иванович Писарев (1840-1868) родился в дворянской семье. Учился в 3-й Петербургской гимназии, затем на историко-филологическом факультете Петербургского университета. После окончания университета работал в журнале «Русское слово». В июне 1862 г. Писарев написал статью «Русское правительство под покровительством Шедо-Феротти», где, в частности, говорилось: «Примирения нет. На стороне правительства стоят только негодяи, подкупленные теми день-

После периода **сознавания** известных идей и стремлений должен являться в обществе период их **осуществления**; за размышлениями и разговорами должно следовать дело.

Н. А. Добролюбов



гами, которые обманом и насилием выжимаются из бедного народа... Династия Романовых и петербургская бюрократия должны погибнуть... То, что мертво и гнило, должно само собою свалиться в могилу; нам остается только дать им последний толчок и забросать грязью их смердящие трупы». Статья была найдена при аресте Баллода, организатора подпольной типографии. Писарев был арестован и осужден, 4 года, 4 месяца и 18 дней он просидел в одиночном заключении в Петропавловской крепости. Во время заключения написал ряд работ. Из тюрьмы Писарев был выпущен по амнистии. После освобождения работал в журналах «Дело» и «Отечественные записки». 4 июля 1868 г. он погиб — утонул на Рижском взморье. Писарев выступал за соединение теории с практикой, за связь философии с общественной жизнью. «Умозрительная философия получит право участвовать в картине цивилизации настолько, насколько она содействует развитию и изменению бытовых форм и жизненных отношений». Среди философов он высоко оценивал Ф. Бэкона, называя его «светочем человечества», французских материалистов XVIII в., которые разрабатывали «с разных сторон самые важные и глубокие вопросы мирозерцания», Белинского, Герцена, Чернышевского.

Писарев критикует идеализм и себя безоговорочно считает материалистом, «реалистом». «Сущность нашего направления включает в себе две главные стороны, которые тесно связаны между собою, но которые, однако, могут быть рассматриваемы отдельно и обозначаемы различными терминами. Первая сторона состоит из наших взглядов на природу: тут мы принимаем в соображения действительно существующие **реальные**, видимые и осязаемые явления или свойства предметов. Вторая сторона состоит из наших взглядов на общественную жизнь: тут мы принимаем в соображение только действительно существующие, **реальные**, видимые и осязаемые потребности человеческого организма».

Материя вечна и бесконечна, объективный мир существует по собственным законам. Человек — часть природы; но он не только биологическое, но и социальное существо. Человек связан с трудовой деятельностью. «Природа человека всегда была так же способна к беспредельному развитию, как природа, окружающая человека, всегда была способна к бесконечному разнообразию видоизменений и комбинаций».

Писарев одним из первых понял ценность теории Дарвина, которая дает руководящую нить всем естественным наукам. Писарев оказал сильное влияние на формирование у молодежи интереса к естествознанию. И. П. Павлов писал: «Под влиянием литературы шестидесятых годов, в особенности Писарева, наши умственные интересы обратились в сторону естествознания, и многие из нас — в числе этих и я — решили изучать в университете естественные науки». Писарев убеждал современников, что естественные науки являются основой научного мировоззрения, изучение их помогает установить разумные общественные отношения.

В понимании познавательного процесса Писарев делает акцент на чувственном познании. «Философы всех времен и народов сберегли бы много труда и времени и во многих случаях избавили бы своих усердных почитателей от бесплодных усилий понять несуществующее, если бы не выходили из круга предметов, доступных непосредственному наблюдателю».

Подчеркивая значение наблюдений, опыта, индукции, Писарев в то же время отмечает значение теории в научном познании: «Развиваться — значит постепенно прокладывать себе путь к верному пониманию той связи, которая существует между явлениями природы. Чтобы приблизиться к этому верному пониманию, надо собирать наблюдения. А такие наблюдения, которые могут пригодиться для общих выводов, возможны только тогда, когда наблюдатель смотрит на явления с какой-нибудь определенной точки зрения, то есть когда он подходит к явлению с какой-нибудь уже готовою теориею». «Каждое явление природы само по себе так сложно, что мы никак не можем охватить его разом со всех сторон; когда мы приступаем к явлению без всякой теории, то мы решительно не знаем, на какую сторону явления следует смотреть».

В социологии Писарев говорит о прогрессивном развитии общества. В основе прогресса лежит совершенствование умственных сил и мировоззрения, распространение знаний. «Общественная жизнь человечества в каждую эпоху находится в прямой зависимости от тех способов и приемов, посредством которых люди объясняют себе явления природы... Когда изменяется мирозерцание, тогда в общественной жизни происходят соответствующие перемены». «История показывает нам, что приобретает и удерживает господство в обществе именно тот класс, который

владеет наибольшим количеством развитых умственных сил. Преобладанию аристократии во Франции пришел конец, когда перевес ума, таланта и образования оказался в рядах достаточной буржуазии, а преобладанию буржуазии также придет конец, когда тот же перевес перейдет в руки трудящегося пролетариата».

Итак, в понимании Писарева именно мысли являются источником общественного развития. Но почему возникает та или иная мысль? Например, почему Петру I не пришла мысль об отмене крепостного права? — «Вы без надобности не повернете головы, не шевельнете пальцем; каждое действие ваше непременно вызывается или внутреннею потребностью, или внешними впечатлениями; каждое усилие вашего мозга является только ответом на какой-нибудь запрос, поставленный вам обстоятельствами жизни. — Чтобы напасть на мысль об уничтожении крепостного права, мало быть гениальным человеком; надо еще жить в такое время, когда вопрос поставлен на виду».

У человека есть две основные потребности — материальная (одежда, квартира, стол) и потребность в общении, взаимопомощи. В истории ни одна из этих потребностей не удовлетворялась полностью — мешали войны, внутренние раздоры, административный произвол и, что главное, — порабощение труда. «Общественные аномалии всякого рода выросли из элемента присвоения чужого труда», этот элемент «искажает природу человека и во всех бедствиях частной и общественной жизни является единственной причиной страданий и преступлений».

В обществе существует порочный круг: невежество мешает понять нелепость существующего порядка вещей, а угнетение препятствует устранению невежества. Разрешение проблемы произойдет благодаря деятельности «мыслящих реалистов», «нигилистов». Эти люди воспитаны на естественных науках, им присущи реальный взгляд на мир, строгость и последовательность мысли. Писарев трактует «нигилизм» как определенную установку, отношение к существующему, позволяющую ясно видеть, глубже понимать и на этом основании беспощадно отрицать, отбросив всякое снисхождение к пережиткам прошлого. Нигилист — «человек жизни, человек дела». Он «не примет случайной оттепели за наступление весны и проведет всю жизнь в своей лаборатории, если в сознании нашего общества не произойдет существенных изменений. Если же в сознании, а следовательно, и в жизни общества произойдут желаемые изменения, тогда люди, подобные Базарову, окажутся готовыми, потому что постоянный труд мысли не даст им залениться, залежаться и заржаветь, а постоянно бодрствующий скептицизм не позволит им сделаться фанатиками специальности или вялыми последователями односторонней доктрины».

Нигилистов пытались представить озлобленными неудачниками, экстремистами. В одной статье говорилось: «Нигилизм — это атеизм, материализм, эмансипация, свободная любовь, анархия и распутство; словом, "в Бога не верует и в баню не ходит"». Но такие пассажи способствовали только популяризации идей нигилизма. Нигилистами стали называть всех революционных демократов, главным образом народников. Писарев, чтобы избежать ненужных ассоциаций, заменяет термин «нигилизм» на «реализм».

Необходимая составная часть реализма — стремление к пользе. «Надо делать то, что целесообразно, а не то, что красиво». В условиях, когда значительная часть общества лишена минимальных благ, растрата умственных сил на бесполезные дела становится вредной.

В жизни общества не было еще такой эпохи, когда трудящееся большинство было обеспечено материальными благами. Смысл общественного прогресса в том, чтобы постепенно возвращать трудящимся то, что у них отнято, обеспечить справедливое распределение материальных и духовных благ. Для исправления общества должны произойти «крупные перевороты». «Если бы это облегчение могло быть достигнуто путем мирного преобразования, то мыслящие защитники народных интересов первые осудили бы переворот как ненужную трату физических и нравственных сил».

Мы бедны, потому что глупы, и мы глупы, потому что бедны.

Д. И. Писарев

Соедините знание и труд, дайте знание тем людям, которые по необходимости извлекут из него всю заключающуюся в нем практическую пользу, и вы увидите, что богатства страны и народа начнут увеличиваться с невероятною быстротою.

Д. И. Писарев

Конечная цель — социалистический строй — далека, и «путь тяжел во многих отношениях; быстрого успеха ожидать невозможно». Но для достижения этой цели необходимо умственное развитие, поэтому ближайшая задача — в «размножении» реалистов.

Писарев не был склонен рассматривать крестьянскую общину как предпосылку для возникновения социализма. Он считал, что когда в России наступит время бурного развития промышленности, то «рабочий вопрос» встанет и в нашей стране. Произойдет революционная ломка старых форм жизни, и тогда удастся «разрешить навсегда неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях». У Писарева нет иллюзий относительно характера революции. «В революциях дело обыкновенно идет не о том, чтобы убедить противника, а о том, чтобы победить и уничтожить его».

О политических деятелях, политической оппозиции либерального толка Писарев отзывался весьма скептически. «Вся оппозиция говорит очень много о существующих злоупотреблениях и о настоятельной необходимости преобразований; когда эта оппозиция становится правительством, тогда обыкновенно лиры настраиваются на другой тон: те же самые ораторы начинают доказывать, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров, что злоупотребления по большей части составляют просто оптический обман, что в стремлении к преобразованиям есть много опасных и разрушительных элементов и что осторожная медленность должна быть первою обязанностью государственного человека».

В эстетике Писарев, в отличие от Чернышевского, утверждал, что общезначимых художественных принципов не существует; «у каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика».

Максим Алексеевич Антонович (1835-1918) учился в Харьковской семинарии и Петербургской духовной академии, дружил с Добролюбовым. Чернышевский помог Антоновичу стать сотрудником «Современника». В этом журнале были опубликованы статьи «Два типа современных философов» (1861), «О гегелевской философии» (1861), «Современная физиология и философия» (1862) и другие. После закрытия журнала в 1866 г. Антоновичу было запрещено участвовать в «Отечественных записках». В последующем ему лишь эпизодически удавалось опубликовать свои работы («Единство сил природы», «Единство физического и нравственного космоса» и др.).

Антонович, как и Чернышевский, говорит о связи философских теорий и систем с интересами определенных социальных групп и политических направлений, с борьбой, происходящей в обществе. «Возвышенные», т. е. идеалистические системы, как правило, являются тормозом общественного развития, они «постоянно задерживали как материальное, так и нравственное развитие людей». Они служат целям угнетения и закабаления народных масс и пользуются покровительством высших классов и государственной власти. А «учения, с виду не очень возвышенные, занимавшиеся реальными предметами действительной жизни, всегда были учениями протестующими, возвышали голос за слабых и угнетенных, восставали против притеснителей, защищая свободу и другие священные права человека».

В течение всей своей жизни Антонович выступал против идеализма, мистицизма, эклектики, защищал материалистические традиции в философии и эстетике, атеизм. Стремление определенных кругов интеллигенции уйти от действительности в мистику и богоискательство он объяснял страхом перед народом и моральным разложением. Он говорил о нелепости попыток соединить знание и веру, религию и философию.

Всем мистическим концепциям Антонович противопоставляет материалистическую точку зрения на природу, человека, познание. Он указывает на достижения естествознания, которые подтверждают материалистическую философию: закон сохранения и превращения сил, который дополнил принцип сохранения материи; спектральный анализ — «это новое орудие науки», установившее материальное «родство» всей вселенной; теорию превращения видов Дарвина; успехи физиологической науки, доказавшей единство человеческого организма; открытия органической химии, исследовавшей механизм жизнедеятельности. Эти достижения свидетельствуют о том, что положитель-

Если бы ничего не существовало вне нас, прежде нас и независимо от нас, то ничего не было бы и внутри нас, никакого сознания, никакой мысли, и мы сами не существовали бы без чего-нибудь отдельного от нас, без «не-Я» не могло бы быть и «Я».

М. А. Антонович

ные науки освободились от влияния идеалистической натурфилософии, что разные науки ищут между собой сближения, «стремятся к обобщению своих идей, к объединению разрозненных фактов, к открытию связей между разнородными явлениями, — и тем дают богатый материал для умозаключения эмпирической философии».

Антонович рисует картину Вселенной как единого целого, состоящего из единой материи, движущейся, подчиняющейся общим законам развития. «Материя» и «движение» — предельно широкие понятия, обнимающие «всю полноту бытия, под которую подходит все существующее... Строго говоря, нет ни материи, ни сил, а есть только движущаяся материя». Мир, природа, космос — скопление бесчисленного многообразия тел и явлений, бесконечное в пространстве и времени.

Продолжая монистическую концепцию Чернышевского, Антонович считает, что природа и человек с его мышлением — это две части одного целого. Человек — часть природы, одно из звеньев в общей цепи ее развития; сознание произошло естественным образом. Но сознание имеет не только физиологическое основание. Духовная жизнь человека зависит от «общественного воспитания, от образования, развития, жизненных условий среды, обстановки, общественных нравов, понятий и т. д.».

Антонович отстаивает материалистическую теорию познания. Исходная предпосылка гносеологии — признание объективности внешнего мира. Воздействия внешнего мира на нервную систему вызывают раздражения, преобразующиеся затем в ощущения и еще далее — в представления и понятия.

Содержание сознания детерминировано внешним миром. «Только неразвитому рассудку кажется, что действия мысли свободны и что он все строит да перестраивает по своим законам. Не мы строим мир, а он сам, так сказать, строится в нашей голове; не мы связываем явления, а они сами связаны до нас и прежде нас и в этом связанном виде входят в наш внутренний мир». При этом Антонович указывает на активность сознания. «Человек не есть существо только созерцательное, которое могло бы ограничиваться теоретическим созерцанием познанного; он существо деятельное, проявляющее во внешней деятельности свое внутреннее содержание».

Антонович говорит, что опыт — основа познания и критерий истины. «Практика служит верховным и единственным критерием и судьей истины».

Источник исторического прогресса Антонович видит в сфере человеческого сознания. «Люди благоденствуют или страдают в жизни по мере того, насколько они понимают или не понимают явления, составляющие и окружающие жизнь; улучшение их жизни состоит в том, чтобы они знали, что для них благодетельно и что губительно, кто их друзья и кто враги. Подобное знание, по-видимому, так просто и так легко достигается; но на деле оно распространяется очень медленно».

Знание — необходимое условие смены общественных форм. Но цель общественного переворота Антонович видел прежде всего в изменении материальных условий, с тем чтобы получили надлежащее удовлетворение все основные потребности человека. А эти потребности (в пище, одежде, жилище) производны от физиологической природы человека. Антонович особо выделяет потребность в пище — в обществе «других законов, не касающихся пищи, немного, да и те могут быть непосредственно сведены на пищу». Пища составляет «центр человеческой жизни», и поэтому «понять пищевые условия и обстоятельства известной эпохи — значит понять если не всю, то большую часть ее истории».

Антонович пропагандирует революцию, строит планы будущего социалистического переустройства общества.

В заключение отметим, что идеи Чернышевского защищали и развивали также Михаил Ларионович Михайлов (1829-1865), Николай Васильевич Шелгунов (1824-1891); к демократическому лагерю примыкали Григорий Захарович Елисеев (1821-1891), Афанасий Прокофьевич Щапов (1831 -1876), Варфоломей Александрович Зайцев (1842-1882), Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин (1826-1889), Владимир Васильевич Стасов (1824-1906).

Философия революционных демократов сильно повлияла и на мировоззрение ученых — об этом прямо говорили Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев, И. П. Павлов, К. Э. Циолковский, И. М. Сеченов.

Под влиянием идей Герцена и Чернышевского сформировались взгляды народников.

Вопросы для повторения

1. Чем объясняется переход В. Г. Белинского от идеализма и идеи примирения с действительностью к материализму и демократизму?
2. Какую позицию в гносеологии занимал В. Г. Белинский и как он понимал истину?
3. В чем В. Г. Белинский видел источник социального прогресса?
4. Какие задачи, с точки зрения В. Г. Белинского, должна решать эстетика?
5. Как А. И. Герцен рассматривает соотношение мышления и природы?
6. В чем заключается проблема соотношения исторического и логического и как ее решает А. И. Герцен?
7. Что общего в понимании диалектического метода у А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского?
8. О чем говорится в теории «русского социализма»?
9. О каких методах построения философских теорий говорил Н. П. Огарев?
10. Каков смысл тезиса: «Прекрасное есть жизнь» у Н. Г. Чернышевского?
11. Как интерпретировал антропологический принцип Н. Г. Чернышевский?
12. В чем Н. Г. Чернышевский видит источники существования и развития общества?
13. Что говорит Н. Г. Чернышевский о классовой борьбе, партиях, революции?
14. Что такое «разумный эгоизм» в понимании Н. Г. Чернышевского?
15. Какие идеи Н. Г. Чернышевского продолжал Н. А. Добролюбов?
16. Что такое «нигилизм» и какова роль нигилистов в общественной жизни (у Д. И. Писарева)?
17. О каких достижениях естествознания, подтверждающих материализм, говорил М. А. Антонович?

Глава 15. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НАРОДНИКОВ

Народническое движение и его идеологи. Материалистические мотивы. Концепция революции и социализма. М. А. Бакунин — теоретик анархизма. Оппозиция марксизму. П. А. Лавров о предмете и структуре философии. Теория личности. П. Н. Ткачев о материалистическом понимании истории. Концепция общественного прогресса П. Л. Лаврова и П. Н. Ткачева. П. А. Кропоткин о философии анархизма. Н. К. Михайловский о развитии личности и общества. Концепция «героев и толпы».

Движение народничества началось после крестьянской реформы 1861 г., в результате которой происходит стабилизация крестьянской общины, начинается обнищание дворянства и его революционизирование. В условиях самодержавия и политического бесправия народа народничество стало главным направлением освободительного движения 60-80-х гг. Эволюция народничества шла от пропагандистских кружков и «хождения в народ», через бунтарство и терроризм к либеральному реформизму.

Первая организация народников «Земля и воля» была создана в 1862 г. единомышленниками Чернышевского. Видными представителями раннего народничества были **Николай Александрович Серно-Соловьевич** (1834-1866, погиб на каторге), **Александр Александрович Слепцов** (1836-1900), **Николай Исаакович Утин** (1840-1883, в 1863 г. эмигрировал), **Николай Васильевич Шелгунов** (1824-1891, многие годы провел в ссылке). Народники придерживались материалистических позиций, критиковали умозрительную философию, говорили о необходимости просвещения народа, о «социалистических основах русского крестьянского быта», о необходимости революции; они верили в социализм как светлое будущее человечества, основанное на началах равенства, свободы и справедливости.

В 1863-1866 гг. в Москве и Петербурге существовала «Организация», созданная Н. Я. Ишутиным. Основной ее задачей была социалистическая пропаганда в народе. Но в ее состав входили и экстремисты; один из них — Д. В. Каракозов, совершивший в 1866 г. неудачное покушение на Александра II. В это же время возникла группа С. Г. Нечаева «Народная расправа», склонявшаяся

к заговорщицкой и террористической тактике. В 1872 г. А. В. Долгушин создал в Петербурге общество, целью которого было подготовить сознание крестьян к предстоящему революционному и социалистическому перевороту. Народники утверждали идею социализма как политический и нравственный принцип, как формулу непосредственного действия. Цель «выхода в народ» — разбудить его и развить в нем «социалистический инстинкт».

Массовый подъем народнического движения пришелся на 1873-1874 гг., когда в деревню направилось несколько тысяч пропагандистов. Но этот поход оказался неудачным; крестьяне выдавали чужих людей властям. Тогда возникла мысль о замене кратковременной пропаганды длительным общением (с поселением революционеров-народников в деревнях в качестве учителей, врачей и т. п.)

Осенью 1876 г. была создана организация, которая также получила название «Земля и воля». В нее вошли наиболее опытные, оставшиеся на свободе деятели народничества: С. М. Кравчинский, М. А. Натансон, Г. В. Плеханов, Н. А. Морозов, А. А. Квятковский, О. В. Аптекман, Д. А. Лизогуб, В. Н. Фигнер, А. К. Соловьев, Александр и Адриан Михайловы и др. Издавался журнал «Земля и воля». В программе организации предполагалось путем насильственного переворота передать землю крестьянам, разрушить государство и заменить его федеративным союзом автономных общин. 6 октября 1876 г. «Земля и воля» организовала первую в истории России политическую демонстрацию у Казанского собора.

В конце 70-х гг. начался кризис народнического движения. На смену тактике революционной пропаганды и бунтарства приходит тактика терроризма как средство захвата власти с целью осуществления социальных преобразований. В 1879 г. в Воронеже состоялся съезд «Земли и воли», на котором произошел раскол организации. Ее небольшая часть во главе с Плехановым, В. И. Засулич, Л. Г. Дейч, П. Б. Аксельрод и др. осталась на прежних позициях, образовав группу «Черный передел». Большинство пошло за Желябовым. Новая организация «Народная воля» (в нее вошли С. Л. Перовская, В. Н. Фигнер, Н. А. Морозов и другие) сформировала тактику «дезорганизации правительства», т. е. террора. 1 марта 1881 г. был убит Александр II (1818-1881). Правительство Александра III (1845-1894) прибегло к жестоким репрессиям. Все народнические организации были разгромлены, руководители «Народной воли» казнены.

Народническое движение после этого угасает, перерождаясь в либеральный реформизм. Его видные представители — Н. К. Михайловский, С. Н. Южаков, С. Н. Кривенко, В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон, Н. А. Карышев, И. И. Каблиц (Юзов) и др.

Главными идеологами революционного народничества были М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев. Эта идеология основывалась на вере в сельскую общину как зародыш будущего общества, на идее некапиталистического пути России к социализму, ненависти к самодержавию и несправедливому сословному строю, заботе о благосостоянии народа, защите идей свободы и просвещения. Народники выработали концепцию о могущественном влиянии интеллигенции на народ. При этом они верили в его революционную силу и коммунистические инстинкты и не заметили происходящего в деревне расслоения, проникновения в сельское хозяйство товарно-денежных отношений.

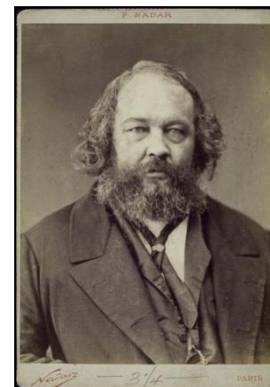
М. А. Бакунин считал, что народ, подвергающийся эксплуатации, всегда способен совершить социальный переворот. Нужен лишь повод, сигнал для восстания. Движение, организованное и начатое в одном месте, быстро охватит всю страну. Революция покончит с государством как орудием социального угнетения. Но поднять русское крестьянство оказалось не так просто, как это предполагалось.

П. Л. Лавров полагал, что для подготовки революции нужна систематическая и продолжительная работа среди «рабочего люда», под которым понималось прежде всего крестьянство. Но скоро стало ясно, что пропагандистская и организационная работа в условиях самодержавного режима трудна, а русское крестьянство мало восприимчиво к социалистическим идеям.

П. Н. Ткачев не был согласен с установкой на длительную подготовку революции. Он не разделял представлений о существовании социалистических идеалов у крестьянства, о его идейной зрелости. Надежды на освобождение народа Ткачев возлагал на революционную группу, которая сокрушит абсолютистское государство. Эта группа установит диктатуру для построения социалистического общества.

В философии народники были близки к материализму; они признавали, что сознание людей определяется экономикой. Народники полагали, что после революции, которая покончит со старыми порядками и установит новое, социалистическое общество, религия полностью утратит свое влияние. Позднее часть народников обратилась к марксистской философии.

К середине 60-х гг. получили достаточно широкое распространение взгляды **Михаила Александровича Бакунина (1814-1876)**. Он родился в помещичьей семье. Учился в Петербургском артиллерийском училище (1828-1832), служил в армии и вышел в отставку в 1834 г. Поселился в Москве. Его философская деятельность началась в кружке Станкевича; от увлечения Фихте, а затем Гегелем он перешел к идеям революционной демократии. В 1840 г. Бакунин уехал за границу, учился в Берлинском университете, где, в частности, слушал лекции Шеллинга. Затем Бакунин занимался общественно-политической деятельностью. Установил контакты с Л. Руге, В. Вейтлингом, П. Прудоном, К. Марксом и Ф. Энгельсом. За деятельное участие в революции 1848-1849 гг. судами Саксонии и Австрии приговорен к смертной казни. В 1851 г. Бакунин был выдан Австрией правительству Николая I. После длительного тюремного заключения в 1857 г. сослан в Сибирь на поселение. В 1861 г. бежал из ссылки в Западную Европу.



Его работы «Федерализм, социализм и антитеологизм», «Государственность и анархия» вызвали значительный интерес, особенно в России, где легли в основу бакунинско-бунтарского направления в народничестве. В 1864 г. Бакунин вступил в I Интернационал (Международное товарищество рабочих). Он вел борьбу против Маркса и его сторонников, основал тайный «Международный альянс социалистической демократии». В сентябре 1870 г. Бакунин участвовал в восстании рабочих Лиона. В 1872 г. Гаагский конгресс исключил Бакунина из Интернационала.

Бакунин безоговорочно причисляет себя к представителям материалистического направления в философии. Он говорит о том, что многие оскорбляются, когда им говорят, что человек со всем своим великолепным умом, высокими мыслями и стремлениями — продукт материи. Но при этом они изображают материю в виде грубой инертной массы. Это не так. Материя — «стремительная, вечно подвижная и плодотворная», она не имеет ничего общего с «**презренной материей** идеалистов», она — «**вечная и всемирная видоизменяемость** в безграничном движении без начала и без конца».

Бакунин не согласен с разграничением и противопоставлением материального и идеального. «Мы называем материальным все, что есть, все, что происходит в действительном мире, как в человеке, так и вне его, и мы применяем слово "идеальный" исключительно к продуктам деятельности человеческого мозга; но так как наш мозг есть вполне материальное образование и, следовательно, вся деятельность его также материальная, как и деятельность всех других материальных существей, вместе взятых, то отсюда следует, что то, что мы называем материей, или материальным миром, нисколько не исключает, а, напротив, обнимает собою неминуемо и мир идеальный».

Бакунин отстаивает идею материального единства человека. «Все интеллектуальные и моральные явления, отличающие человека от всех других видов животных, каковы мысль, проявления человеческого разума и действия разумной воли, имеют единственным источником организм человека, несравненно более совершенный, но тем не менее чисто материальный, без всякого участия духа или какого-нибудь иного нематериального начала, словом, они являются продуктами от сочетаний различных функций мозга, чисто физического свойства».

Человек — существо и естественное и общественное: естественное по происхождению, общественное — по образу жизни и по характеру деятельности. Человек рождается животным, а затем «очеловечивается и прогрессивно эмансипируется лишь в недрах общества, которое необходимо предшествует зарождению его мысли, слова и воли. И он может достичь этого лишь коллективным усилием всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка его человеческого существования».

Бакунин отвергает идеализм и религию. «Религиозный и философский идеализм... служит в наше время знаменем материальной эксплуатации; тогда как, наоборот, знамя теоретического ма-

териализма — красный флаг экономического равенства и социальной справедливости». «Существование Бога обязательно предполагает отречение от человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и неизбежно приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству. И если мы не хотим рабства, мы не можем и не должны делать ни малейшей уступки теологии». Бакунин последовательно выступает за рациональную науку и философию, основанную на опыте.

Главное в мировоззрении Бакунина — его социально-политические взгляды. Он исходит из материалистического понимания истории: «В основании всех исторических вопросов, национальных, религиозных и политических, всегда лежал не только для чернорабочего народа, но и для всех сословий и даже для государства и церкви, самый важный, самый существенный **вопрос экономический**». Но при этом нужно учитывать и обратную зависимость. «В мире не произошло ни одного крупного политического и социального изменения, которое бы не сопровождалось, а зачастую и не предвлялось, аналогичным движением в философских и религиозных идеях, управляющих сознанием как индивидов, так и общества».

Применение принципов диалектики к анализу европейской действительности приводит Бакунина к выводу о том, что естественным и неотвратимым результатом экономического и политического развития будет коммунизм. «Граждане и рабы — таков был антагонизм древнего мира, как и рабовладельческих государств нового мира. Граждане и рабы, т. е. принужденные работники, рабы если не по праву, то на деле, — вот антагонизм современного мира. Подобно тому как древние государства погибли от рабства, так и современные государства погибнут от пролетариата». «В настоящее время существует для всех стран цивилизованного мира только один всемирный вопрос, один мировой интерес — полнейшее и окончательное освобождение пролетариата от экономической эксплуатации и от государственного гнета».

Бакунин особое внимание уделяет проблеме государства. Он противопоставил общество государству. Общество — естественный результат исторического развития, а государство — искусственный продукт, возникший путем насилия и разделивший людей на управляемых и управляющих.

В 1868 г. в журнале «Народное дело» Бакунин рассматривает проблему свободы и, в частности, пишет, что интеллектуальное освобождение личности возможно лишь на основе атеизма и материализма, социальное и экономическое освобождение достигается на основе отмены наследственной собственности, передачи земли общинам тружеников, а фабрик, заводов и капиталов — ассоциациям рабочих, ликвидации брака и семьи и организации общественного воспитания детей. В своих работах Бакунин проводит мысль о том, что людям государственная власть не нужна, они и без этого заинтересованы в том, чтобы помогать друг другу. Все общество в целом должно составлять свободный союз свободных людей; вместо государства должно существовать общественное самоуправление.

Именно по вопросу о государстве Бакунин резко полемизирует с Марксом. Бакунин считает, что государственная власть в принципе не может не быть аппаратом насилия. «Правительство, не злоупотребляющее властью, не притеснительное, не лицепрятное и не воруящее, действующее только в смысле общесословных интересов и не забывающее их очень часто в заботе об исключительном удовлетворении лиц, стоящих во главе его, — такое правительство — это квадратура круга, идеал недостижимый, потому что противный человеческой природе».

Он с сарказмом говорит о «правительственной науке», науке управления. «Это наука о том, как грабить народ наименее для него чувствительным образом, так, чтоб не оставить у него ничего лишнего, потому что всякое лишнее богатство дало бы ему лишнюю силу, но вместе с тем так, чтоб и не отнять у него последнего, необходимого для его паскудной жизни и для дальнейшего производства богатств; наука о том, как брать из народной среды солдат и, организовав их посредством искусственной дисциплины, как создавать войско, эту главную государственную, народопротивную и народоукротительную силу; как... держать в страхе и повиновении миллионы людей; наука о том,

Народ может быть только тогда счастлив, свободен, когда, организуясь снизу вверх, путем самостоятельных и совершенно свободных соединений и помимо всякой официальной опеки, но не помимо различных и равно свободных влияний лиц и партий, он сам
--

как покрывать целые страны мельчайшей бюрократической сетью и как рядом бюрократических порядков, узаконений и мер опутать, разъединить и обессилить народные массы так, чтоб они не могли ни сговориться, ни соединиться, ни двинуться, чтоб они всегда оставались в относительном, спасительном для правительства, для государства и для сословий невежестве и чтоб к ним не могли подойти ни мысль новая, ни живой человек. Вот единственная цель всякой правительственной организации, правительственного постоянного заговора против народа». Бакунин объявил себя врагом «всякой правительственной, государственной власти».

Бакунин выступает против программы Маркса — установления диктатуры **пролетариата**. «Спрашивается, если пролетариат будет господствующим сословием, то над кем он будет господствовать? Значит, останется еще другой пролетариат, который будет подчинен этому новому господству, новому государству. Например, хотя бы крестьянская чернь, как известно, не пользующаяся благорасположением марксистов и которая, находясь на низшей степени культуры, будет, вероятно, управляться городским и фабричным пролетариатом... Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немисливо — вот почему мы враги государства».

Диктатура неизбежно сведется к подчинению огромного большинства привилегированным меньшинством, которое будет «смотреть на весь чернорабочий мир с высоты государственной», будет «представлять уже не народ, а себя и свои притязания на управление народом». Такова природа человека. «Но эти избранные будут горячо убежденные и к тому же ученые социалисты. Слова «ученый социалист», «научный социализм», которые беспрестанно встречаются в сочинениях лассальянцев и марксистов, сами собою доказывают, что мнимое народное государство будет не что иное, как весьма деспотическое управление народных масс новою и весьма немногочисленною аристократиею действительных или мнимых ученых. Народ не учен, значит, он целиком будет освобожден от забот управления, целиком будет включен в управляемое стадо. Хорошо освобождение!» «Марксисты... утешают мыслью, что эта диктатура будет временная и короткая. Они говорят, что единственною заботою и целью ее будет образовать и поднять народ как экономически, так и политически до такой степени, что всякое управление сделается скоро ненужным и государство, утратив весь политический, т. е. господствующий характер, обратится само собою в совершенно свободную организацию экономических интересов и общин. Тут явное противоречие. Если их государство будет действительно народное, то зачем ему упраздниться, если же его упразднение необходимо для действительного освобождения народа, то как же они смеют его называть народным?»

Продолжая полемику с марксистами, Бакунин пишет: «Они утверждают, что только диктатура, конечно их, может создать народную волю, мы отвечаем, что никакая диктатура не может иметь другой цели, кроме увековечения себя, и что она способна породить и воспитать в народе, сносящем ее, только рабство; свобода может быть создана только свободою, т. е. всенародным бунтом и вольною организациею рабочих масс снизу вверх».

Государственному устройству противопоставляется идея **анархии**: «самостоятельной свободной организации всех единиц или частей, составляющих общины, и их вольной федерации между собою, снизу вверх, не по приказанию какого бы то ни было начальства, даже избранного, а вследствие совсем естественного развития всякого рода потребностей, проявляемых самою жизнью». Здесь видно, насколько анархия, по Бакунину, далека от обывательского понимания анархии как отсутствия управления и порядка, отсутствия организации общественной жизни вообще.

Бакунин считал, что в русском народе созрели необходимые предпосылки для социальной революции. В народе уже выработан идеал устройства общественной жизни: «всенародное убеждение, что земля, вся земля принадлежит народу»; «право на пользование ею принадлежит не лицу, а целой общине»; «общинное самоуправление и вследствие того решительное враждебное отношение общины к государству». Но реализации этого идеала мешает патриархальность, «поглощение лица миром», вера в царя и христианская вера. Правда, религиозный вопрос в России — не главный; главный — экономически-политический — «экономический в смысле социальной революции и политический в смысле разрушения государства».

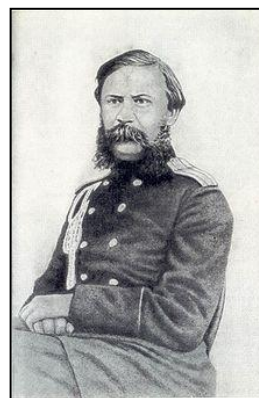
В отличие от Лаврова, считавшего, что революции должна предшествовать длительная пропаганда в народе, Бакунин считал, что нужно не учить народ, а склонять его к бунту. Первый

толчок должны дать инициативные группы из революционной молодежи. Поэтому первая задача — создать тайную организацию, которая сплотит народные силы, воодушевит их на революцию. «Такая организация, в особенности же основное ядро такой организации должно быть составлено из людей самых крепких, **самых умных и по возможности знающих, т. е. опытно-умных**, самых страстно, непоколебимо и неизменно преданных людей, которые, отрешившись по возможности от всех личных интересов и отказавшись один раз навсегда, на всю жизнь, по самую смерть от всего, что прельщает людей, от всех материально общественных удобств и наслаждений и от всех удовлетворений тщеславия, чиновлюбия и славолубия, были бы единственно и всецело поглощены единою страстью всенародного освобождения; людей, которые отказались бы от личного исторического значения при жизни и даже от исторического имени после смерти».

В ходе революции политические противники должны быть уничтожены. «Глубокомысленные историки и юристы не поняли простой истины, объяснение и подтверждение которой они могли бы прочесть на каждой странице истории, а именно: чтобы сделать безопасною какую бы то ни было политическую силу, чтобы ее умиротворить, покорить, есть только одно средство — уничтожить ее. Философы не поняли, что против политической силы никаких других гарантий быть не может, кроме совершенного уничтожения, что в политике, как на арене взаимно борющихся сил и фактов, слова, обещания и факты ничего не значат, уже по тому одному, что всякая политическая сила, пока остается действительною силою даже помимо и против воли властей и государей, ею управляющих, по самому существу своему и под опасностью самоуничтожения должна неуклонно и во что бы то ни стало стремиться к осуществлению своих целей».

После революции должна быть создана федерация свободных самоуправляемых общин. Но чтобы в обществе не было беспорядка, неорганизованной стихии, необходимо организующее начало. Им станет «коллективная диктатура тайной организации». Здесь мы видим явное противоречие с высказываниями Бакунина против любой диктатуры вообще.

Петр Лаврович Лавров (1823-1900) родился в помещичьей семье. Окончил в 1842 г. Михайловское артиллерийское училище, стал преподавателем математики в этом училище, а с 1846 г. — профессором математики Петербургской военной академии. В 1849 г. получил чин полковника русской армии. Лавров сближается с Чернышевским и группой его единомышленников и входит в общество «Земля и воля». С 1852 г. выступает как публицист, автор разнообразных научных трудов. В 1866 г. арестован и сослан в Вологодскую губернию. В 1866-1868 гг. в журнале «Неделя» были напечатаны его «Исторические письма» (в 1870 г. вышли отдельным изданием). «Письма» были восприняты как теоретическое и нравственное обоснование роли интеллигенции в борьбе за освобождение народа. Лавров рекомендовал молодежи овладевать знаниями и вести пропагандистскую работу в народе с целью подготовки грядущей революции. (Отметим, что Лавров — автор песни «Отречемся от старого мира».) В то же время он говорит о неприменимости теории марксизма к России, о крестьянской революции и особом пути России. Книга Лаврова взволновала интеллигенцию. В значительной степени под ее влиянием началось «хождение в народ».



В начале 1870 г. Лавров бежал из ссылки за границу. Он стал членом парижской секции Интернационала, в 1873 г. начал издавать журнал «Вперед», а затем газету с тем же названием. В конце 70-х гг., когда народники отказались от «хождения в народ» и стали склоняться к террористической борьбе с правительством, влияние Лаврова в России стало постепенно снижаться. Однако в 1889 г. Лавров вместе с Плехановым был делегирован социалистами России в Париж, на международный рабочий конгресс, положивший начало II Интернационалу.

Основные работы Лаврова (кроме указанной): «Механическая теория мира» (1859), «Что такое антропология» (1860), «Три беседы о современном значении философии» (1860), «Задачи позитивизма и их решение» (1868), «Государственный элемент в будущем обществе» (1875-1876), «Биография-исповедь» (1885-1889), «Социальная революция и задачи нравственности» (1884), «Задачи понимания истории» (1898).

Философские взгляды Лаврова сформировались на основе немецкой классической философии, позитивизма; в поздних работах заметно тяготение к марксизму. Лавров ценил позитивизм за то, что он поставил задачу следования философских построений за состоянием специальных наук, за критичность мышления, за неприятие умозрительной философии: «...позитивизм ставит ясно и определенно задачу человеческой мысли, задачу, которая при ее разрешении охватит реальный мир, идеальный процесс познающей мысли, исторический процесс развивающейся цивилизации и практический процесс рационального обучения. Надо понять связь всех явлений, доступных человеку, начиная с движения масс до общественного развития; надо понять это, устраняя всякие сущности, реальные или идеальные, но бытие которых не указано свидетельством опыта, употребляя **только** научный метод, ставя **только** гипотезы, допускающие проверку, ограничиваясь **только** процессом явлений, переходящих одно в другое и обуславливающих одно другое, вне теологических и метафизических соображений; надо понять это так, чтобы с тем самым уяснился логический процесс понимания внешнего мира человеком и процесс внутренней истории человечества. Философия, которая таким образом тесно свяжет свое построение с завоеваниями науки и с критическими приемами научного метода, будет, вероятно, единственной **философией**, годной для нового человечества в его настоящем развитии. Она сводится на философскую систему объективных явлений, которая была бы в то же время системой феноменологии рационально мыслящего духа и системой истории человечества».

В то же время существенным недостатком позитивизма Лавров считает отсутствие «философского принципа», что «придает позитивизму тот эмпирический характер, вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование».

Лавров отвергает идеализм, особенно гегелевский. Главные категории идеализма — идея, разум, дух — не могут быть основой конкретного знания, которое опирается на реальные явления мира.

Лавров выделяет 3 части философии: философия в знании (философия природы), философия в творчестве (философия духа) и философия в жизни (философия истории). «Философия в знании есть построение всех сведений в стройную систему, понимания всего сущего как единого... Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность... Философия в жизни есть... внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, единство мысли и действия».

Лавров убежден в реальном существовании мира. «В нашем реальном человеческом бытии мы имеем столько же подтверждений бытия внешнего мира, как и бытия нашего собственного мышления; мы имеем **реальную** причину полагать, что внешность существует независимо от нашей мысли, что, напротив, наше сознание есть продукт внешних процессов, что внешность существовала задолго до начала процесса нашего сознания и будет существовать долго после его прекращения».

Признавая внешнее бытие, философия природы, «держась возможно ближе данных наук, кладет в основание бытия, как оно есть, реальное бытие сущности (субстанции), безграничной в пространстве и беспредельной во времени, не уничтожающейся, бессознательной, следовательно, не допускающей целей, но способной к взаимному действию своих составных частей, причем это взаимодействие происходит по вечно неизменным законам». Продолжая материалистическую концепцию, Лавров пишет, что «человек и его история могут быть мыслимы как необходимые продукты внешних влияний».

За философией природы следует философия духа. «Философия духа должна проследить, строго руководствуясь данными психологии, логики, феноменологии духа и эстетики, последовательное развитие в сознании представлений, понятий и идей, процесс мысленного творчества».

Всякое знание имеет не только научно-теоретическое и прикладное, но и нравственное значение для человека. Человек, приобретая знания, оценивает их с точки зрения полезности или вредности, приятного или неприятного, должного или предосудительного. «Единство человека как чувствующего и познающего здесь высказывается блестящим образом, так как нравственное чувство требует научной критики, и знание, полученное на основании научной критики, становится нравственно-развивающим началом личного достоинства».

Знание способствует выработке нравственного идеала, которому подчиняются все теоретические и практические действия человека. Лавров считал правильной антропологическую философию, поскольку именно она понимает человека как целостный организм, обладающий двумя функциями — познавательной и практической. Первая реализуется посредством мышления, вторая — действием. Мыслительный акт направлен на объект, т. е. «мир, как он есть», а действие основано на постановке целей и выбора средств для их достижения.

Антропология, по Лаврову, включает теоретическую и практическую философию, а также философию истории. «Теоретическая философия представляла человека как личность действительную, познающую и мыслящую. Практическая философия представляла его как личность сознательно свободную, творческую и человеческую (т. е. художественную и справедливую), философия истории представляет его как личность, **развивающуюся** в отношении сознания всех своих предыдущих качеств».

Человек — субъект познания и субъект исторической деятельности. В природе его действия ограничены объективными законами, а в истории он свободен в своем поведении и ставит себе цели на основе выработанного идеала. Сознание — творческая сила истории, оно способно к критике истории и может раздвинуть рамки необходимости.

Лавров говорит о том, что есть теория личности и теория общества и «изучение личности должно предшествовать изучению общества»; но это не означает, что личность существует вне общества. Обращаясь к изучению личности, мы видим у нее ряд качеств: знания, стремление к истине, творчество, стремление к прекрасному, к удовольствию, к пользе, к справедливости и т. д. С чего следует начать теорию личности? С самосознания. «С явления **сознания** начинается духовная жизнь человека; с явления **самосознания** начинается его отдельное, самостоятельное, личное существование. Когда ребенок сознал свое Я, он сделался личностью». Человек развивается, орудия его развития — знание и творчество. А что к ним побуждает? «Стремление к наслаждению. Оно неразрывно связано с самосознанием, потому что самосознание пробуждается лишь вследствие ощущений наслаждения или страдания. Желание наслаждения и отвращения от страдания — начальное чувство. Стремление наслаждаться и устранять страдание — первоначальное побуждение». Когда человеку не хватает чего-то, на помощь приходит творчество. «Знание возбуждает желания; творчество стремится их удовлетворить».

Чтобы начать развиваться, человек должен познать самого себя, создать «идеальное Я». «Идеал требует от человека деятельности для своего достижения». Идеал («достоинство») представляется людьми по-разному: для одного он заключается в одежде, для другого — в силе, красоте, богатстве, положении в обществе, для третьего — в знаниях, твердости воли, справедливости действий, для четвертого — в благоденствии семейства и т. д. Но есть общее достоинство человека — уважение к себе и необходимость саморазвития. Уважение к телу — это сохранение жизни, здоровья, чистоты и т. д. Уважение к мысли — уважение к уму и знанию, право критики всего существующего, право слова, письма и печати. На первое место Лавров ставит, однако, «силу характера»: «высшее достоинство личности заключается в ее характере»; «идеал характера есть полное самообладание». Этот идеал сначала реализуется у немногих личностей, масса смотрит на них как на образцы, а затем идеал входит в число нравственных потребностей человека.

Тройное нравственное правило: развивай свое тело и уважай его; развивай свою мысль и уважай ее; развивай в себе силу характера и уважай ее.

П. Л. Лавров

Стремление личности к наслаждению вызывает желание подчинить себе все окружающее, отсюда следует **властолюбие** и начало **собственности**. Но эта тенденция вызывает сопротивление, «владычество эгоистического идеала уменьшается». Этому уменьшению способствуют милосердие, самоотверженность, справедливость. «Справедливость признает эгоизм как свое начало, как необходимый элемент своего существования, но дополняет его сознанием равноправности эгоизма других и равной обязанности для каждого уважать чужое и свое достоинство». «Для человека то лишь нравственно, что справедливо; все остальное может быть принято, полезно, выгодно, благоразумно и т. п., но не имеет права называться нравственным».

Лавров предлагает свое понимание современного идеала. «Он требует человека, который свободно развивает в себе и в других физические качества, ум, знание, характер и сознание справедливости; человека, который уважает одинаково достоинство всякого ближнего, как свое соб-

ственное, и не только уважает мысленно, но готов рисковать своей личностью, чтобы защитить личное достоинство и справедливые требования другой личности». Этот идеал еще далек от осуществления, за него нужно бороться.

Теория личности, считает Лавров, дает ключ к пониманию общества. Для создания науки об обществе нужно исходить из того, что «личность, действующая на общество на основании научного знания необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник истории. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории».

Человек, будучи продуктом природы и подчиняясь ее законам, становится человеком-творцом, причиной внутреннего движения самого общества и всех его воздействий на природу. Общество — это среда, в которой разворачивается деятельность человека. Если в природе господствует «слепой детерминизм», то в социальной жизни преобладают иные законы. Хотя человек и сознает свою обусловленность объективными законами природы, тем не менее он свободен в своих действиях. Как существо разумное, он преследует в своих действиях определенные цели в соответствии с выработанным идеалом. Отсюда вытекает различие между естествознанием и науками об обществе.

Естествознание пользуется объективными критериями, так как изучает явления, не зависящие от человека и его сознания. В социологии же ученые сталкиваются с миром человеческих отношений. История субъективна, поскольку люди стремятся к субъективному идеалу. Человек вырабатывает идеал своего поведения, а потому его оценка событий всегда субъективна. Деятельность социолога тоже имеет субъективный момент — он тоже одобряет или осуждает проходящие события, отсюда вытекает так называемая **субъективная социология**. «В философии общества она судит во имя идеала достойной и справедливой личности, формы семьи, рода, нации, формы государства, церкви, человечества и человеческого общества вообще».

Но хотя субъективизм в социологии неизбежен, Лавров, как и Михайловский, считал возможным найти такую форму выражения различных субъективных взглядов, которая позволяла бы максимально приблизиться к объективному процессу и избежать произвола и фальсификации в исторической науке.

После Писарева молодежь увлекалась естествознанием. Лавров также высоко оценивал естествознание. «Строго говоря, человек, совершенно чуждый естествознанию, не имеет ни малейшего права на звание современно образованного человека». Но в то же время Лавров попытался направить внимание молодежи на историю и социологию. Естествознание «есть лишь **грамотность мысли**; но развитая мысль пользуется этой грамотностью для решения вопросов чисто человеческих, и эти вопросы составляют **суть человеческого развития**». Что ближе «жизненным интересам» человека: например, размножение клеток, спектральный анализ, двойные звезды или «законы развития человеческого знания, столкновение начала общественной пользы с началом справедливости, борьба между национальным объединением и общечеловеческим единством, отношение экономических интересов голодающей массы к умственным интересам более обеспеченного меньшинства, связь между общественным развитием и формой государственного строя?» Разумеется, человеку ближе вторая группа вопросов. Достижения в области естествознания приобретают смысл только тогда, когда они используются для лучшего и справедливейшего устройства общественной жизни.

Лавров говорит, что социологии пока еще особенно нечем гордиться. «Естественные науки выработали точные методы, получили бесспорные результаты и образовали капитал неизменных законов, беспрестанно подтверждающихся и позволяющих предсказывать факты. Относительно же истории еще сомнительно, открыла ли она хоть один закон, собственно ей принадлежащий; она выработала лишь изящные **картины** и по точности своих предсказаний стоит на одной степени с предсказателями погоды».

Социология должна раскрыть форму и содержание исторического процесса, определить понятие прогресса, установить его движущие силы и критерий; применительно к современной жизни выяснить отношение к прогрессу различных классов населения, ответственность и обязанность критически мыслящих личностей перед народом.

Изучение общественного прогресса невозможно без учета потребностей и влечений, побуждающих людей к активным действиям. Эти факторы делятся на 3 группы: 1) вытекающие бес- сознательно из физического и психического устройства человека; 2) бессознательно получаемые от общественной среды в виде готовых законов, преданий, обычаев и привычек; 3) сознательные потребности и влечения. Третья группа наиболее важна.

В общественной жизни постоянно происходит столкновение личной пользы и общего блага. Для развития общества необходимы разнообразные условия: материальные, социальные, духовные. Поскольку разрешение противоречий в обществе, развитие общества происходит вследствие работы мысли, двигателями прогресса являются «критически мыслящие личности», которые осознали законы развития, осознали «высшее благо человечества». Прогресс общества целиком зависит от «критически мыслящих личностей», только они могут подготовить общество к революции. Масса, задавленная эксплуататорскими классами, не может выработать сознание, которое необходимо для прогресса. Подлинно творческая сила исторического прогресса — интеллигенция, носитель «критической» мысли».

Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом.

П. Л. Лавров

«Большинство может развиваться лишь действием на него более развитого меньшинства». Меньшинство — двигатель цивилизации. Но и в меньшинстве не все стремятся к прогрессу. Поэтому особая ответственность лежит на критически мыслящих личностях, и обществу грозит опасность застоя, «если оно заглушит в себе критически мыслящие личности». «Тот, кто мыслит критически, неудержимо ищет не наслаждения созерцанием существующего добра, а предела, за которым это добро кончается, где начинается зло как враждебное противодействие прогрессу или как пошлость и рутина».

Лавров много внимания уделяет идее «оплаты долга» народа. «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой **капитал крови и труда** израсходован на их развитие». «Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем». Лавров обличает общественную пассивность интеллигенции. Если личность знает, что делать, но бездействует, она — худший враг прогресса. Под воздействием критической мысли осуществится переход от общества, в котором господствуют традиции, к «открытому», рационально устроенному обществу.

Позднее, в 80-е гг., Лавров несколько видоизменяет понятие прогресса. Он трактует его как «рост общественного сознания, насколько оно ведет к усилению и расширению общественной солидарности». В понятие прогресса включается экономический фактор. Лавров оперирует понятиями «класс», «классовая борьба», связывая их с «экономическим и политическим неравенством». Сущность государства рассматривается как «господство одного класса над другим».

«При рассмотрении взаимодействия экономических и политических потребностей в истории научное решение вопроса склоняется к господству первых над последними, и всюду, где при помощи исторического материала можно разглядеть с большею потребностью истинное течение фактов, приходится сказать, что политическая борьба и ее фазисы имели основанием борьбу экономическую; что решение политического вопроса в ту или другую сторону обуславливалось экономическими силами; что эти экономические силы создавали каждый раз удобные для себя политические формы, затем искали себе теоретическую идеализацию в соответствующих религиозных верованиях и философских мирозерцаниях, эстетическую идеализацию в соответствующих художественных формах, нравственную идеализацию в прославлении героев, защищавших их начала».

«Настоящий экономический строй неправилен. Он неизбежно вызывает неравенство и ограничение свободы для большинства. Он неизбежно создает господство одних классов над другими. Он, в экономической конкуренции, вызывает, упрочивает и узаконяет в человечестве эле-

менты вражды между личностями, борьбы между группами и внутри групп. Он подавляет индивидуальное развитие среди миллионов людей, позволяя развиваться лишь немногим, но и тут искажая их развитие одним уже погружением их в войну всех против всех».

Необходимо установить правильный экономический строй. Между пролетариатом и буржуазией не может быть мира. «Торжество социалистического строя может быть лишь результатом социальной революции». Для успеха революции нужна партия. «Условие торжества социализма заключается в широкой пропаганде социалистических идей и в организации политической партии социалистов — рабочих, промышленных или землевладельческих, партии, которая одна может окончательно совершить социальную революцию».

Что касается специфики общественного развития России, то для русского социалиста, по мнению Лаврова, кроме общей задачи социальной революции имеется дополнительная — борьба с самодержавием. Разрушение самодержавия — неизбежное условие подготовки социальной революции.

Борьба за прогресс, говорит Лавров, проходит три фазы: а) появляются провозвестники новых идей; вокруг них объединяются единомышленники и сочувствующие; б) выступают героические одиночки (типа Каракозова), сознательно жертвующие собой для возбуждения революционного энтузиазма; в) создается партия и начинается организованная борьба.

На исходе жизни Лавров приходит к выводу, что попытка народников образовать «социально-революционный базис» из русского крестьянства оказалась неудачной.

Он обращает внимание на усиление роли религиозных учений в 80-е гг. «При патологическом состоянии русского общества неизбежны были и случайные патологические приемы мысли». Говоря о Вл. Соловьеве, Л. Толстом, Лавров отмечает: «Читателей подкупала, очевидно, искренность авторов, их решимость стать в оппозицию с существующим порядком в тех случаях, когда их религия не совпадала с официальным учением, их любовь к народу, иногда их смелый протест против правительственного террора». Но Лавров принципиально выступает против проповеди смирения, «непротивления злу».

Петр Никитич Ткачев (1844-1885) — идеолог крайнего, «бланкистского» направления в народничестве. Родился он в мелкопоместной дворянской семье. После окончания гимназии в 1861 г. поступил в Петербургский университет. Был активным участником студенческого движения, неоднократно (5 раз) его арестовывали. Экстерном окончил юридический факультет. Ткачев выступал как публицист и критик. В 1873 г. из-под надзора полиции бежал за границу. Сначала сотрудничал с Лавровым, затем создал группу единомышленников из русских эмигрантов. С 1875 по 1881 г. издавал журнал «Набат».

Философские взгляды Ткачева представляют собой разновидность антропологического материализма. Одним из первых он обратил внимание на распространение в России неокантианства и махизма. Указывая на связь увлечения идеализмом с усилением политической реакции, Ткачев склонялся к тому, чтобы рассматривать философию как такую область знаний, которая способна увести молодежь от жизненных практических задач. Сопоставляя философию и науку, он говорил, что если научные обобщения принадлежат к группам «действительных конкретных явлений», то философские «относятся к группам явлений чисто умозрительных, никакого конкретного бытия не имеющих». Здесь под философскими явно подразумеваются идеалистические концепции, о чем, например, свидетельствует его высказывание о соотношении психического и физиологического: «В настоящее время сделано несколько серьезных попыток объяснить происхождение и характер психических явлений, сводя их к физиологическим основам. Попытки эти дали уже несколько блестящих результатов и пролили некоторый свет в непроницаемые потемки "созерцательной" психологии. Нет сомнения, что только таким путем психология и может выбраться из дебрей метафизических бредней и стать на твердую научную почву».



Для Ткачева характерно стремление объединить субъективный и объективный моменты познания. Саму субъективность определяют объективные моменты: анатомическое устройство нервных центров, индивидуальные особенности психики и личный житейский опыт. Чтобы избежать

субъективности в науке, нужно пользоваться индуктивным методом: начиная с рассмотрения простейших явлений, переходить к более сложным.

В центре внимания Ткачева проблемы социологии. Одна из главных — проблема прогресса. В общефилософском плане понятие прогресса соотносится с понятием движения, но эти понятия не тождественны. Чтобы движение было прогрессивным, «оно должно следовать в известном направлении, к известной, определенной цели».

Но, рассуждает Ткачев, при таком понимании понятие прогресса антропоморфно, поскольку цели имеет именно человек. «Эту психическую черту своей природы он переносит и на окружающие его предметы. Замечая, что они движутся, изменяются, он старается свести эти движения, эти изменения к какой-нибудь цели и с точки зрения этой цели оценивает их характер и значение». Однако в самом мире нет целей. «Когда естествознание и философская критика привели человека к такому убеждению, ему уже нельзя было оставаться при своем прежнем воззрении на прогресс в природе. Он понял, что, ставя критерием процессов природы воображаемые, субъективные цели, он разрушает, уничтожает понятие прогресса».

Возникает следующая задача — найти объективный критерий прогресса. Таким критерием является «направление развития». Но к чему направленность? Ткачев указывает на ряд вариантов, имеющих в литературе: к воплощению идеи справедливости, к расширению свободы, к развитию экономического благосостояния и др. Что же предлагает сам Ткачев?

Прогресс в обществе отличен от прогресса в природе. «Чтобы найти критерий органического процесса, нам нужно знать только законы движения органических изменений, а не цели органических форм. Только первые и могут быть нам известны, а вторые — вне наших познаний. Напротив, чтобы найти критерий исторического, социального процесса, нам нужно знать только цели социальных форм, а не законы их движения... В первом случае мы себя спрашиваем: что есть? Во втором — что должно быть?» Иными словами, если к природе понятие цели не применимо, то в обществе без него не может быть прогресса. Задача в том, чтобы найти объективную цель общества.

«Все мыслители... согласны в том, что люди соединяются в общество для того, чтобы лучше и полнее осуществить свои человеческие, индивидуальные цели и что поэтому коллективный союз людей не может иметь другой задачи, кроме более полного и совершенного осуществления жизненных целей своих членов. Все согласны также в том, что совокупность всех этих жизненных целей человека может быть сведена, или, лучше сказать, заключена в одной цели — в стремлении человека к счастливой жизни, к счастью... единственная цель у общества людей та же, как и у отдельного, — человеческое счастье. Мы можем назвать эту цель объективной».

Однако толкование счастья произвольно. Ткачев рассматривает это понятие его в связи с потребностями человека. В таком случае цель общества — стремление к удовлетворению потребностей. Общество достигнет своей цели, если: 1) на основе одинаковых условий воспитания и деятельности приведет «к одной общей степени все хаотическое разнообразие индивидуальностей»; 2) «приведет в гармонию средства с потребностями»; 3) «всем потребностям каждого будет в равной мере гарантирована возможная степень... удовлетворения». Средства же зависят от степени развитости развития производительности труда.

В соответствии с целью общества люди делятся на «прогрессистов» и «врагов прогресса». В этой связи Ткачев резко критикует эгоизм и этику, призывающую к личному счастью.

В социологии Ткачев придерживался материалистического понимания истории. «Я, встречаясь с каким-нибудь фактом, с каким-нибудь крупным явлением из общественной жизни, с какою-нибудь социальной теорией, с каким-нибудь нравственным правилом и воззрением, стараюсь прежде всего вывести его из данных экономических отношений, объяснить его разными хозяйственными расчетами и соображениями».

Мерило всего — «экономический принцип», позволяющий «с математической точностью определить, какие знания в данное время при данных условиях наиболее полезны, т. е. наиболее

Установление возможно полного равенства индивидуальностей... и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами к их удовлетворению — такова конечная, единственно возможная цель человеческого общества, таков верховный критерий исторического социального процесса.

П. Н. Ткачев

могут способствовать человеческому счастью вообще, и какие потребности человека должны и какие не должны быть развиваемы».

Каждый человек должен стремиться к «наиболее полезной деятельности». Если его силы позволяют ему таскать камни, а он возится с мусором, он поступает «антисоциально», совершает «великий грех» против всего общества. Ткачев выступает против всякой умозрительной философии, которая дает мысли неправильное направление.

Ткачев в то же время считает, что при марксистском понимании истории недооценивается то обстоятельство, что человек обладает не только социальной, но и биологической природой. По мнению Ткачева, деятельность человека определяется чертами, свойственными всем высокоорганизованным животным, — инстинктом самосохранения и стремлением к наилучшим условиям существования. Общественная среда модифицирует эти биологические черты человека в принципы личной пользы и политического расчета, которые на базе экономических отношений становятся главным стимулом поведения людей. Поэтому в объяснении человека нужно объединить естественное с социальным.

Для развития общества характерны определенные скачки. Бывают периоды, когда в обществе назревает необходимость преобразования, но в силу инерции сохраняется кризисное состояние. В этом случае решающую роль играет революционное меньшинство, которое прерывает состояние инерции, подталкивает общество к скачку, заменяет существующие формы организации общества более высокими. «Для победы того или другого общественного элемента необходимо, чтобы на его сторону стала часть интеллигентного меньшинства. Это интеллигентное меньшинство придает материальной силе (народу. — *В. И.*) соответствующую организацию и направляет ее к определенной цели».

Как и другие народники, Ткачев считал, что для России нужна «совершенно особенная революционная программа». В России нет городского пролетариата и буржуазии, поэтому здесь предстоит борьба не с буржуазией, а с политической властью, которая подавляет все общество и которую все ненавидят. Если на Западе государство опирается на капитал, то корни нашего государства «находятся в прошлом, а не в настоящем».

В отличие от бакунистов и лавристов Ткачев выдвинул лозунг немедленного насильственного переворота, ибо промедление сокращает вероятность успеха, поскольку в России происходят экономические изменения, «уже разрушаются старые формы нашей общественной жизни, уничтожается самый «принцип общины», принцип, долженствующий лечь краеугольным камнем того будущего общественного строя, о котором все мы мечтаем». Ткачев не верил в собственную революционную инициативу крестьянских масс. Необходим заговор, организуемый революционным меньшинством.

Ткачев, в отличие от Бакунина, считал, что революция не отменяет государства. Все действия «партии меньшинства» должны быть направлены на создание революционной диктатуры, которая и осуществит задачи социальной революции. Эти задачи — постепенное преобразование сельской общины в общину-коммуны, экспроприация орудий производства у частных владельцев и их обобществление, введение прямого обмена продуктами, развитие самоуправления, уничтожение неравной семьи, общественное воспитание детей.

Петр Алексеевич Кропоткин (1842-1921) — видный теоретик анархизма, сменивший в этой роли умершего в 1876 г. Бакунина. Кропоткин учился в Пажеском корпусе, был камер-пажом Александра II. После окончания корпуса в 1862 г. он уехал в Сибирь в должности чиновника по особым поручениям при генерал-губернаторе Восточной Сибири. Кропоткин включился в реформаторскую деятельность, совершил ряд путешествий по Амурскому краю и Манчжурии. Выйдя в отставку, Кропоткин в 1867 г. возвращается в Петербург, где учится на физико-математическом факультете университета; одновременно он ведет большую исследовательскую работу в области географии, становится секретарем Отделения физической географии Географического общества.

Кропоткин живо интересуется социалистическими и революционными идеями, знакомится с трудами Бакунина. Включается в



деятельность русского подполья, примыкает к группе «чайковцев», ведет пропагандистскую работу среди рабочих. В марте 1874 г. его арестовывают и заключают в Петропавловскую крепость. После двух лет заключения Кропоткин бежит из военного госпиталя за границу и более 40 лет живет вне России. Активно участвует в русском и европейском революционном движении. После Февральской революции 1917 г. 74-летний Кропоткин возвращается на родину. Он пережил Гражданскую войну, несколько раз встречался с Лениным; в письмах к нему предупреждал о неизбежности тотальной бюрократизации всех сторон жизни общества, о неэффективности ориентации исключительно на крупное государственное машинное производство, о необходимости развития кооперации.

Стержень философских построений Кропоткина — идея «анархии» (от греч. «безначалие», «безвластие»). Анархизм как особое учение должен выработать свою философию, которая должна стать «синтетической философией» — охватить все: физические, химические, жизненные и общественные явления. Она должна отказаться от всяких метафизических сущностей и антропоморфизма. Идеи о создании подобной философии были у французских энциклопедистов, а также у Конта, Спенсера.

Кропоткин отмечает, что социальная теория всегда связана с определенной философией. «Когда мы рассматриваем какую-нибудь социальную теорию, мы скоро замечаем, что она не только представляет собой программу какой-либо партии и известный идеал перестройки общества, но что обыкновенно она также присоединяется к какой-нибудь определенной системе философии, к общему представлению о природе и человеческом обществе». Кропоткин говорит, что «синтетическая философия» более или менее разработана в естественнонаучной части, но в социологической находится еще в неудовлетворительном состоянии. Задача социологии — определить вероятное направление дальнейшего развития человечества. При этом нужно применить научный, индуктивный метод.

Решение проблемы исторического прогресса должно опираться на эволюционную теорию Дарвина. Кропоткин считает, что законы биологии действуют и в обществе. Но он выступает против абсолютизации принципа борьбы за существование. Он говорит о «взаимной помощи» как о важнейшем факторе эволюции. Это «инстинкт общительности, который медленно развивался среди животных и людей в течение чрезвычайно долгого периода эволюции, с самых ранних ее стадий и который научил в равной степени животных и людей сознавать ту силу, которую они приобретают, практикуя взаимную помощь и поддержку».

Народные массы, т. е. те, кто «сам своими руками добывает, обрабатывает и изменяет продукты природы и образует в своей совокупности общество производителей», составляют условие и источник общественного прогресса. С другой стороны, общественный прогресс связан с деятельностью личностей.

Общественный прогресс наступает в разных сферах — экономической, общественной, политической и нравственной. Кропоткин подчеркивает важность общественного прогресса. Итоговая «формула прогресса», по Кропоткину, звучит так: «...какие общественные формы лучше обеспечивают в данном обществе, и следовательно, в человечестве вообще, наибольшую сумму жизненности».

Серьезным препятствием для развития общества является государство. Кропоткин всю историю общества представляет в виде борьбы «народного» и «начальнического» моментов прогресса. Анархия коренится в самом народном инстинкте, государство — результат хитроумных козней колдунов, жрецов, военачальников и других плутов. «Мы видим в нем учреждение, которое, развиваясь в течение всей истории человеческих обществ, служило для того, чтобы мешать всякому прямому союзу людей между собою, чтобы препятствовать развитию местного почина и личной предприимчивости, душить уже существующие вольности и мешать возникновению новых, и все это — чтобы подчинить народные массы ничтожному меньшинству».

Кропоткин считает, что «все более и более растет движение с целью ограничить область действия правительства и предоставить личности все большую и боль-

Государство всегда преследовало и еще преследует одну и ту же цель, а именно отдать массу управляемого им народа во власть нескольких групп эксплуататоров, обеспечив им право эксплуатации и продлить его.

П. А. Кропоткин

шую свободу». Он выступает за коммунизм, но в его понимании «коммунизм не есть коммунизм фаланстера или коммунизм немецких теоретиков — государственников. Это — коммунизм анархический, коммунизм без правительства, коммунизм свободных людей. Это — синтез, т. е. соединение в одно двух целей, преследовавшихся человечеством во все времена: свободы экономической и свободы политической».

На началах анархического коммунизма организуется общество, покончившее с частной собственностью. Все потребности этого общества будут удовлетворяться на основе свободного соглашения между людьми. Кропоткин требует освободить женщину. «Освободить женщину не значит открывать ей двери университета, суда или парламента, потому что освобожденная женщина взваливает домашний труд на какую-нибудь другую женщину. Освободить женщину — значит избавить ее от отупляющего труда кухни и прачечной; это значит устроиться так, чтобы дать ей возможность, кормя и выращивая своих детей, вместе с тем иметь достаточно свободного времени, чтобы принимать участие в общественной жизни».

Кропоткин долгое время считал, что движущей силой революции в западноевропейских странах будет пролетариат, а в России — крестьянство. Он полагал, что революционный процесс начинается с выступления меньшинства, «безумцев», и лишь вслед за ними поднимаются массы. Революционеры не должны ждать полного созревания предпосылок для революции; они сами создают эти условия, ибо насильственные акты в течение нескольких дней сделают больше, чем многолетняя пропаганда и тысячи революционных брошюр.

Здесь следует отметить, что народники говорили о неприменимости теории Маркса для разрешения российских проблем. Нам нужно или ждать, когда Россия достигнет уровня развития других стран, или попытаться совершить переворот при наличных условиях. Большинство народников были сторонниками второго варианта.

В заключение остановимся на мнении Кропоткина о предмете политической экономии. Она обычно начинается с производства и лишь в конце переходит к потребностям. Кропоткин же выступает за такую политэкономия, «которую можно определить как **изучение потребностей человечества и средств удовлетворения их с наименьшей бесполезной потерей человеческих сил**».

Видный представитель либерального народничества — **Николай Константинович Михайловский (1842-1904)** — публицист, критик и популяризатор научных идей. Родом он из небогатой дворянской семьи. Учился в Петербургском институте корпуса горных инженеров. В 60-х гг. он считал себя последователем Чернышевского. В течение 15 лет работал в «Отечественных записках», куда его в 1869 г. пригласил Некрасов. Редактировал журнал народников «Русское богатство». Был связан с подпольными революционными организациями, но сам ни в какую народническую организацию не входил.

Известность в среде интеллигенции и молодежи Михайловскому принесла статья «Что такое прогресс» (1869), которая наряду с «Историческими письмами» Лаврова была воспринята как теоретический манифест народничества. Затем были опубликованы: «Аналитический метод в общественной науке» (1869), «Орган, неделимое и целое» (1870), цикл статей «Теория Дарвина и общественная наука» (1870-1873), «Герои и толпа» (1884).

По своим теоретическим взглядам Михайловский близок к Лаврову. В социологии они представляли одну школу, получившую название «субъективной». Михайловский некоторое время находился под влиянием марксизма, затем он испытал «сомнение относительно приложимости формулы Маркса к нашим русским делам», «с сомнением остановился перед философско-историческими его соображениями».

О своей теоретической деятельности Михайловский говорил: «Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде — истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду — справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни».

Под объективной истиной Михайловский понимал учение о природе. Он считает процессы природы объективными и закономерными. Наиболее общее свойство природы — причинность. Центральной философской проблемой является человек и его отношение к природе и обществу. Задача позитивной философии — в раскрытии условий и средств человеческого познания и установлении границ познавательной способности.

Познавательный процесс, во-первых, ограничен в человеке его физической организацией. В силу этого мир, каким он кажется человеку, «не есть что-нибудь вполне соответствующее природе вещей и обязательное для всех существ». Мы знаем только явления, а не вещи в себе. «Нет абсолютной истины, есть только истина для человека, и, за пределами человеческой природы, нет истины для человека». Во-вторых, существуют социальные границы познания — все наши знания опосредованы тем «общественным союзом», к которому принадлежит личность. Но, в отличие от непреодолимых оков природы, социальные границы познания можно раздвинуть путем усовершенствования общественных отношений, при разрушении групповых, кастовых перегородок.

Истина — «удовлетворение познавательной потребности человека» (правда, Михайловский замечает, что «иногда ложь может быть милее истины»). Каков метод достижения истины, метод науки? Существуют два метода: объективный, годный для натуралиста, и субъективный, применяемый в сфере общественных явлений.

Субъективный метод необходим в социологии. Дело в том, что человек «весьма редко удовлетворяется комбинацией ощущений и впечатлений, полученных им от процессов и результатов естественного хода вещей». Человек пытается изменить действительность в соответствии со своими целями и идеалами. Поэтому для понимания социальных явлений и процессов нужно «принимать во внимание цели, подчиняясь которым люди делают свою историю». Деятельность человека подлежит нравственной оценке. Но категории нравственности субъективны; это еще один аргумент в пользу субъективного метода. «Предвзятое мнение» вплетено в оценку событий; «социалист иначе напишет историю Англии, чем Маколей, республиканец и Наполеон III не сойдутся в воспроизведении римской истории». Где же гарантии истинности? В «научной добросовестности», «политической нравственности» ученых.

Субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого.

Н. К. Михайловский

В исследовании общества применимы и субъективный и объективный методы. «Субъективный и объективный методы противоположны только по характеру, что не мешает им уживаться совершенно мирно рядом даже в применении к одному и тому же кругу явлений». Михайловский не отрицал закономерности исторического развития. Он говорит личности: «Делай историю, двигай ее в направлении своего идеала, ибо в этом-то и состоит повиновение закона истории».

Идеал Михайловского — всецело и всесторонне развитая личность. Общество должно состоять из таких индивидуумов, которые способны к взаимопониманию, взаимоуважению и общим усилиям ради достижения счастья. У индивидуума есть сумма различных способностей. Если он пользуется только одной, доводит ее до совершенства, то другие атрофируются и общий уровень развития индивидуума снижается. Узкие специалисты перестают понимать внутреннюю жизнь представителей других специальностей, что ведет к равнодушию и даже враждебности, утере счастья. Поэтому личность «должна бороться за свою индивидуальность, за самостоятельность и разносторонность своего Я».

Если для личности узкая специализация нежелательна, то для общества она является положительным фактором. Органический прогресс общества и личности прямо противоположны. Там, где господствует общественное разделение труда с его принципом обособления функций, общество как целое прогрессирует, а личность, утрачивающая свою цельность и индивидуальность, регрессирует. Общество в форме сложной кооперации становится врагом личности. Поэтому критерий общественного прогресса двойствен. «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, устанавливая тем самым разнородность его отдельных членов». Таким образом, критерием общественного прогресса является всестороннее развитие личности.

Положительно оценивая дарвинизм в целом, Михайловский видел ошибку в абсолютизации борьбы за существование. Дарвинисты переносят на человеческое общество законы борьбы за существование; но и приспособление к окружающей среде, и естественный отбор не соответствуют человеческим идеалам. «Наоборот, приспособляй к себе условия окружающей тебя жизни, не дави

на приспособленных, ибо в борьбе, подборе и полезных приспособлениях заключается гибель и твоя, и твоего общества».

В обществе идет борьба личности за свою индивидуальность. Михайловский считает, что борьбу в обществе возможно устранить. Для этого необходимо подчинить общество интересам личности, построить отношения в обществе на началах солидарности. Все для человека и все для блага человека — лозунг Михайловского.

Существующее общество неспособно обеспечить всестороннее развитие человека; наоборот, оно выступает за узкую специализацию, (например, если воин станет думать, он откажется воевать). Власть имущим нужны не целостные всесторонне развитые личности, а люди «с нервной системой, по возможности слабо развитой», «с черепом возможно малой вместимости». Всестороннее развитие личности достижимо только при социализме, когда будет снято противоречие между личностью и обществом. До этого история общества остается борьбой личности за свою индивидуальность, борьбой личности и общества.

Михайловский рассматривает концепцию «героев и толпы». Он говорит, что в большинстве исторических исследований за бортом оказывается «масса народа», что не найдены «нити причин и следствий», связывающие жизнь народа с общим ходом истории. А история говорит о том, что, выходя на историческую арену, народные массы меняют ее направление.

Народ — совокупность личностей, поэтому при анализе народных масс нужно исходить из физиологических, психологических и социальных потребностей человеческого организма. Проблема личности и народа рассматривается Михайловским в основном в плане социальной психологии.

В недрах народа вызревает общественный протест. История, считает Михайловский, знает две основные формы общественного протеста: активное возмущение (народный бунт, религиозная война и т. п.) и пассивный протест (сектантство, раскольниковство, отшельничество и т. п.); соответственно люди разделяются на «вольницу» и «подвижников». И те и другие нуждаются в вождях, которые способны увлечь за собой массу. Вождь, герой — не обязательно выдающаяся личность; любой человек может повести толпу на «благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело». Воздействие героя на толпу происходит через психологические эффекты подражания, массового гипноза и даже психоза. Отношение между героями и толпой обусловлено ненормальным состоянием общества, где господствует разделение труда. В будущем, с появлением цельных личностей, свободных от односторонностей, деление общества на героев и толпу исчезнет.

Михайловский говорит о «служении народу» как об обязанности интеллигенции: «Служить народу — значит работать на пользу трудящегося люда. Служа этому народу по преимуществу, вы не служите никакой привилегии, никакому исключительному интересу, вы служите просто труду, следовательно, между прочим и самому себе, если только вы вообще чему-нибудь служите». «Служить народу не значит потакать его невежеству или прилаживаться к его предрассудкам а значит - стоять на страже интересов народа, охранять их от поползновений заведомых врагов и тех лицемерных друзей, которые желают держать его в темноте невежества».

Как и другие народники, Михайловский выступал за самостоятельный путь России к социализму. Крестьянская Россия отстает от буржуазного Запада по уровню развития, но превосходит его по типу общественной организации. Нужно сохранить и упрочить сельскую общину, кустарные промыслы, производственные артели, создать формы народного кредита, чтобы оградить мужика от «грядущих бед капиталистического порядка».

Народническое движение к концу XIX в. угасает, перерождаясь в либеральный реформизм. В 80-90-е гг. руководящая роль в русском освободительном движении переходит к рабочему классу и его социал-демократическим организациям.

Революция 1905 г., положив конец концепции «русского социализма», привела к окончанию народнического движения. Но некоторые идеи народников получили свое продолжение в идеологии трудовиков, социалистов-революционеров (эсеров), народных социалистов (энесов) и других политических партий начала XX в.

Вопросы для повторения

1. В чем отличия в установке на революцию у М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова и П. Н. Ткачева?
2. Как М. А. Бакунин определял свое отношение к идеализму и религии?
3. Почему М. А. Бакунин выступает против марксизма в вопросах о государстве, диктатуре пролетариата?
4. В чем заключается идея анархии у М. А. Бакунина?
5. Как П. Л. Лавров оценивал достоинства и недостатки позитивизма?
6. С чего начинается и как строит теорию личности П. Л. Лавров?
7. Как П. Л. Лавров рассматривает соотношение теории личности и теории общества?
8. О каких идеалах личности говорит П. Л. Лавров?
9. Что такое «субъективная социология» в трактовке П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского?
10. Чем, с точки зрения П. Н. Ткачева, отличается прогресс в обществе от прогресса в природе?
11. Как П. Н. Ткачев относился к материалистическому пониманию истории?
12. В чем заключается «синтетическая философия» анархизма П. А. Кропоткина?
13. Какой смысл заключался в понятии «анархического коммунизма» П. А. Кропоткина?
14. Как М. Н. Михайловский оценивал дарвинизм?
15. Как понимать призыв к интеллигенции «служить народу»?

Глава 16. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

П. А. Юркевич о религиозности чувств и нравственных стремлениях человека. Философия религии, богоискательство В. С. Соловьева. «Свободная теософия». Метафизическая система В. С. Соловьева. Учение о «всеединстве», Софии, человеке, «свободной теургии». Концепция общества. Неославянофильство. Идеология «почвенничества». Концепция «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского. Ф. М. Достоевский о русском народе. Проблема человека, свободы, зла, воскресения личности. Учение о трех стадиях развития народа К. Н. Леонтьева. Религиозно-этическое учение Л. Н. Толстого («толстовство»). Учение о человеке, смысле жизни. Концепция непротивления злу насилием. С. Н. Трубецкой о законе «универсальной соотносительности». В. Н. Трубецкой о проблеме смысла жизни.

В 50-60-е гг. XIX в., накануне и в первые годы после крестьянской реформы, произошла четкая поляризация философских направлений. Идеализм и материализм соответствуют враждебным друг другу политическим течениям: идеализм — идеология охранительных начал, материализм — революции. Характерно, что в 1850-1860 гг. преподавание философии в университетах было поручено лицам духовного звания. Философская борьба в это время сосредоточилась на полемике вокруг работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии». В «Современнике» позиции материализма защищали Добролюбов и Антонович, в «Русском слове» — Писарев. Основные силы идеализма объединились вокруг журнала Каткова «Русский вестник». В идеализме ведущая роль принадлежит религиозно-идеалистической философии (С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, О. М. Новицкий). Кроме того, продолжает развиваться гегельянство (Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский, А. В. Сухово-Кобылин), возрождается шеллингианство (Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский).

В 70-90-е гг. складываются благоприятные условия для расцвета идеалистической философии: политическая реакция и упадочнические настроения в среде интеллигенции. Религиозный идеализм славянофилов, Гогоцкого и Юркевича получает дальнейшее развитие в системе Вл. Соловьева, в неославянофильстве и «почвенничестве»; развивается неогегельянство, возникает неокантианство (А. И. Введенский). «Святоотеческая традиция» представлена в XIX в. деятель-

ностью Серафима Саровского, Иоанна Кронштадтского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, старцев Оптиной пустыни: Леонида, Макария, Амвросия.

Памфил Данилович Юркевич (1827-1874) родился в Полтавской губернии, в семье священника. Получил образование в Полтавской семинарии, затем в 1851 г. окончил Киевскую духовную академию и был оставлен в ней преподавателем. В 1861 г. в Московском университете была открыта кафедра философии, и Юркевич, получив назначение на кафедру, проработал там до конца жизни. Он читал курсы по логике, психологии, педагогике. Студенческая аудитория приняла его плохо. В одном анонимном письме Юркевича предупреждали: «Материализм уже сильно въелся в убеждения, поэтому надобно обращаться с ним строго деликатно. Если в следующих лекциях Вы не оставите цинизм, не будете с достоинством относиться к материалистам, то услышите уже не шиканье, а свистки». Скандал закончился прекращением лекций на курсе. С 1869 г. Юркевич был деканом историко-филологического факультета.

Юркевич выступал против возможности применения методов естественных наук для решения вопросов о душе. «Психология не может получать своего материала ниоткуда, кроме внутреннего опыта». «Предмет психологии дан во внутреннем самовозрении, естественные науки не могут дать ей этого предмета, не могут увеличивать этого материала». Физиологический процесс не может быть причиной психического. В обоснование этого Юркевич ссылается на положение о том, что в следствии не может быть ничего того, чего нет в причине. Юркевич не согласен с диалектическим законом перехода количества в качество, который использует Чернышевский для объяснения происхождения сознания. Он также против признания у животных каких-либо элементов мышления — у них есть только инстинкты.

Юркевич неоднократно говорит о «слабости» материализма — материализм утверждает причинную связь материального и психического, а на самом деле есть лишь некоторое соответствие, но не причинность. Он утверждает, что человеческий организм един и неделим. Но если Чернышевский ставит духовное в зависимость от материального, психологию — от физиологии, то, по мнению Юркевича, единство человека основано на примате духовного.

За вечно меняющимися явлениями природы, воспринимаемыми органами чувств, Юркевич пытался (в духе платонизма) обнаружить неизменную идею объекта.

«Вопросы об основе и цели мира, об отношении человека к Богу, ...волнуют с неподавимою энергией общечеловеческое сознание прежде и ранее всякой науки... Отрицание идеи как действительной силы мира поставило бы науку в тяжелый и бесполезный для нее разлад со всеобщими и непреложными требованиями человеческого духа». В идее тождественны мышление и бытие. «В идее мышление и бытие совпадают друг с другом: мысль, или разум, признается объективной сущностью вещей; идея познается как основа, закон и норма явления, словом, разум полагается действительным и действительность разумною».

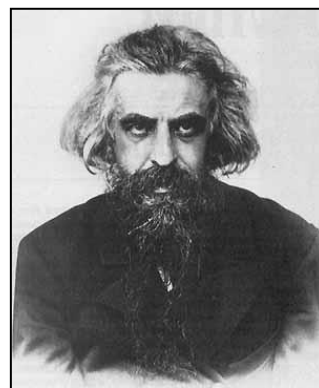
Истина обнаруживается не только мышлением, но «сердцем», так как обнаружение истины связано с религиозными и нравственными стремлениями человека. Для доказательства этого тезиса Юркевич ссылается на религиозную литературу. «Во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками». «Священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиной той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце».

В процессе восхождения к истине знание сочетается с верой. Без любви нельзя познать Бога. В человеке есть религиозное чувство. «В религиозном чувстве существенно смирение и благоговение; религиозно мы можем относиться только к Богу непостижимому. Если бы мы знали Бога вполне, как знаем свойство треугольника, то с этим вместе пали бы самые основания религиозности». Глубочайшая истина не познается рационально; человек «внутренне уловляет» ее.

Стремление человека к счастью, и, по преимуществу, к счастью как к выражению достоинства и совершенства, стремление к нравственному примирению и совершенству, наконец, вопросы о начале и цели существования — вот носители, хранители и воспитатели религиозного чувства в человеке.

П. Л. Юркевич

Центральной фигурой религиозной философии второй половины XIX в. был **Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900)**. Он родился в Москве, в семье историка Сергея Михайловича Соловьева. Учился Вл. Соловьев сначала на историко-филологическом факультете Московского университета, затем перешел на физико-математический. В университете он слушал курсы П. А. Юркевича и А. М. Иванцова-Платонова. В течение первого года после окончания университета написал магистерскую диссертацию («Кризис западной философии (против позитивизма)»), которую защитил в 1874 г. Докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал» защитил в 1880 г.



После защиты магистерской диссертации в качестве приват-доцента в Московском университете Соловьев читает лекции по истории новейшей философии. Затем для пополнения образования он едет в Англию, где, по его словам, с ним случилось чудесное — ему явилась божественная премудрость — София — и повелела отправиться в Египет. Там он вновь увидел ее в пустыне.

*Вся в лазури сегодня явилась
Прело мною царица моя.
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась.*

По возвращении в Россию Соловьев пишет ряд сочинений, читает цикл публичных лекций, которые затем публикует под названием «Чтения о богочеловечестве».

В марте 1881 г. в публичном выступлении Соловьев высказался против смертной казни, обратился к Александру III с требованием амнистии арестованным по делу об убийстве Александра II. Соловьев пишет царю: «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, — веруя также, что русский народ в целости своей живет и движется духом Христовым, — веруя, наконец, что Царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, — я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет Его власть на недостижимую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет значение Царской власти, — покажет, что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига».

Подвиг совершен не был. Для Соловьева это стало глубоким социально-политическим и духовным разочарованием. При этом Соловьев осуждал действия революционеров, считая их насилием.

Соловьеву было запрещено чтение публичных лекций. Но к этому времени он сам стал тяготиться своими обязанностями преподавателя; Соловьев покидает университет, становится свободным литератором, вплоть до смерти ведет трудный образ жизни человека, не устроенного ни семейно, ни материально. Публикация его труда «Россия и Вселенская церковь» (1889) в России была запрещена.

Соловьев стоит у истоков богоискательства, создания новых канонов и представлений. Его отношение к религии не было неизменным. Имея в виду прежде всего себя, девятнадцатилетний Соловьев пишет Е. В. Романовой: «Человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем — вторая пора — развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума».

Философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей — как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают.

Вл. Соловьев

Соловьев находился в оппозиции к официальной религии. Он считал, что человечество может духовно возродиться лишь благодаря «истине во Христе», когда не будет «грубого невежества масс», «духовного опустошения высших классов». Говоря о распространении в обществе атеизма, он объяснял «отчуждение современного ума от христианства тем, что оно вплоть до наших дней было заключено в несоответствующую ему, неразумную форму». Теперь пришло время восстановить «истинное» христианство, необходимо создать христианскую православную философию, раскрывающую богатство и жизненную силу основных догматов христианства. «Вести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловно, форму». Соловьев говорит, что «кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии». Последняя может дать адекватное знание о Божественном начале, так как она выступает как «система и полный анализ религиозных истин».

Соловьев резко критиковал буржуазные порядки в Западной Европе, стремление высших классов к «вещественному обогащению». Он выступал также против марксизма, который, по его мнению, принимает во внимание только грубые вещественные потребности людей и совершенно игнорирует их духовную жизнь.

Люди враждебны друг другу из-за борьбы за материальные блага. Мир и общее благосостояние, благоденствие могут наступать только на духовной основе. В основе нормального общества должен лежать духовный союз, который наиболее полно воплощается в церкви. При этом Соловьев не идеализирует ни церковь, ни государство в России; и то и другое нужно реформировать. Соловьев выступает за единую, «вселенскую» церковь, в которой не будет разделения церквей на православную и католическую. Объединение церквей должно сопровождаться созданием всемирной монархии на основе российского абсолютизма.

Определяя свою философскую позицию, Соловьев считает, что западноевропейская философия, как эмпирическая, так и рационалистическая, впала в глубокий кризис. В ней преобладает «рассудочное мышление», сущность которого — в разложении анализа конкретного; при этом чувственные и логические элементы знания берутся в отдельности. Односторонним, по мнению Соловьева, является понимание материи у Бюхнера, понятия у Гегеля, воли у Шопенгауэра, экономический социализм, позитивизм, утилитарный реализм в искусстве и т. д. Не оставляет в стороне Соловьев науку, которая «погрязла» в эмпиризме. Дело в том, что сущность истины не постигается ни в опыте, ни в разуме, она не дается ни в ощущении, ни в логическом мышлении. Соловьев не отрицает ни факты, ни мир явлений, ни логически развивающиеся понятия. Но и опыт, и разум относятся к области условного бытия, за которым стоит безусловное, абсолютное. Именно абсолютное — предмет истинного знания.

Выход из сложившегося положения Соловьев видит в «универсальном синтезе» философии, науки и религии, создании «**свободной теософии**». Продолжая концепцию славянофилов о «цельном знании», Соловьев говорит: «Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология только отдельные части или стороны, оторванные органы знания». Заметим, что, говоря о единстве науки, философии и теологии, Соловьев подвергает критике современное состояние философии и науки; при этом он не забывает и религию, которая, по его мнению, находится в упадке — расшатаны основы религиозного мировоззрения. Поэтому должны быть переосмыслены все три составляющие «свободной теософии».

Но дело не только в синтезе науки, философии и теологии. Нужно достичь как «полноты знания», так и нравственного совершенства, «цельности духа». Такой синтез дает человечеству «живую душу» вместо разорванности и омертвелости его бытия. Эту задачу лучше всего может выполнить славянство, и прежде всего русский народ, который всегда стремится к «духовной цельности» человеческого существования.

Задача «свободной теософии» — постижение абсолютного, «истинно-сущего». Соловьев говорит, что наше существование и все «условное бытие» предполагает, что есть безусловное, «истинно-сущее», «абсолютное всеначало», «сущее всеединое», «конкретный всеединый дух». «Раз дано бытие, необходимо есть сущее, раз дано явление, необходимо есть являющееся, раз дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное». К такому выводу

приводит так называемая органическая логика, т. е. диалектика, которая, как говорит Соловьев, является методом философии.

Признание абсолютно-сущего требуется разумом (как «необходимое предположение всякой частной истины»), волей («как необходимое предположение всякой нравственной деятельности, как абсолютная цель или благо»), чувством («как необходимое предположение всякого полного наслаждения, как... абсолютная и вечная красота»).

Абсолютно-сущее познается тройственным актом «веры, воображения и творчества». Вере соответствует богословско-мистическое знание, воображению — философско-умозрительное, творчеству — опытное, научное познание. Философия призвана «содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, другими словами — внутреннему соединению его с истинно-сущим».

Соловьев строит метафизическую систему, в основе которой лежит «истинно-абсолютно-сущее». Оно характеризуется с разных сторон, оно — бытие и «сила бытия» и в то же время оно выше бытия; «абсолютное первоначало точнее должно быть названо сверхсущим или даже сверхмогущим». Оно включает в себе «все бытие и все действительности», оставаясь выше этого бытия и этой действительности. «Абсолютное есть ничто и все: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь».

Абсолютное далее характеризуется как «всеединство». Учение Соловьева о «всеединстве» начинается с положения о том, что ни одно явление не может существовать и быть познанным вне его отношений к другим явлениям. Любая вещь познается в ее отношении к целому. А целое — это не просто множество вещей, а всеединство. Всеединство существует во всех своих элементах, является носителем всех мировых свойств. Всеединство есть абсолютное начало всякого бытия. Всеединство как истинно-сущее имеет свою собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности вещественного мира и нашего мышления, оно сообщает этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание. Всеединство, в конце концов, — это Бог.

В то же время Соловьев говорит об абсолютном как о некоторой «потенции бытия», «первой материи». Абсолютное предполагает нечто иное, и «осуществляется или проявляются в своем другом или идее, которая, таким образом, есть осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущие; самый же акт проявления или откровения есть Логос или, точнее, сверхидея в акте своего откровения есть Логос».

Абсолютное в своем Логосе проявляется по категориям сущего, сущности и бытия в трех определениях — дух, ум и душа. Соотношение этих категорий и определений приводится в следующей таблице:

I	II	III
Сущее как такое (Бог)	Сущность (содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
1. Дух	Благо	Воля
2. Ум	Истина	Представление
3. Душа	Красота	Чувство

Соловьев прежде всего говорит о том, что из триединой формулы «Истина — Добро (благо) — Красота» нельзя выделить что-то одно. Истина (наука) без добра и красоты превращается в сухое знание, которое может стать злом. Добро без истины и красоты — бессильно. Оно не может проверить свою истинность или логичность, а потому бесполезно. Искусство, оторванное от знания и морали, не может помочь людям.

Для «цельного знания» наиболее важны категории Блага, Истины и Красоты, так как Благо — синтез Духа и Воли, Истина — Ума и Представления, Красота — синтез Души и Чувства. Благо, Истина и Красота как абсолютные ценности соответствует трем ипостасям Бога. Эти абсолютные ценности — различные формы любви Бога.

Соловьев говорит об абсолютном как о «первой материи», отличая «первую материю» от обычного понимания материи как вещественного бытия, которое характеризуется непроницаемостью. Материя, вещество — «совокупность множества отдельных единиц реальности, или атомов». Мы должны признать существование этих «единиц реальности».

За «видимым» материальным миром лежат некоторые единицы. Соловьев их характеризует следующим образом. «1. Для того чтобы быть основами реальности, искомые сущности должны представлять собою неделимые или неразложимые единицы, реальные центры бытия — атомы. 2. Для того чтобы производить действительное многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, т. е. находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами — монадами. 3. Наконец, для того чтобы составлять существенное все, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями».

«Единицы реальности» находятся во взаимоотношениях друг с другом, воздействуют друг на друга. Категории пространства, времени, причинности выражает отношение одних явлений к другим. Но кроме «вещественного» бытия, которое характеризуется непроницаемостью, есть еще нечто «противувещественное» — тяготение, эфир, электричество, магнетизм, теплота. Эти явления — «воплощение» всеединой идеи.

Соловьев проводит концепцию развития мирового процесса. «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма». Мир в своей эволюции проходит три этапа.

◆ Космогонический процесс. Он включает три ступени: механическое единство всемирного тяготения, динамическое единство невесомых физических сил (тепло, свет, электричество) и органическое единство животной силы. На этом этапе происходит превращение мира из хаоса в космос и подготовка условий, необходимых для появления человека.

◆ Исторический процесс. С появлением человека начинается внутреннее преображение космоса; человек — посредник в деле освобождения природы и ее воссоединения с Богом. Через человека идет путь преобразования бытия. Мертвая материя, пройдя средю человеческую, одухотворяется, становится живой. Исторический процесс переходит в богочеловеческий.

◆ Богочеловеческий процесс. В центре истории стоит божественная личность Христа, победившая смерть и таким образом приобщившая мир преходящих явлений к вечной жизни, к безусловному началу. Появление Христа в середине исторического процесса дает определенный смысл этому процессу, долженствующему завершиться Царством Божиим, победой любви над смертью — ибо Бог есть любовь. Преследуя цель совершенствования человека, Бог появился в виде Богочеловека. «Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями нравственного зла и кончая воскресением, т. е. победой над злом физическим — над законом смерти и тления, — действительный Богочеловек открыл людям Царство Божие».

Соловьев говорит, что в мировом процессе природно-человеческое переходит в духовно-человеческое. Последнее характеризуется как «царство Божье», единение мира с Богом. Осуществляет это единение сам человек, в этом состоит его великая миссия как духовного центра мироздания. Человечество переходит в новое, высшее состояние, становится богочеловечеством.

Человечество неотвратимо движется к абсолютному преображению и воссоединению с Богом. При этом особую роль играет любовь, которая должна осуществить тройное воссоединение: восстановить индивидуального человека, скрепляя союз человека с его естественным дополнением, женщиной; восстановить общественного человека, присоединяя его к обществу в прочном и надежном единении; восстановить универсального человека, его внутреннее живое единство со всей природой мира.

Для того чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предполагать вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предполагать существование мира как подлежащего божественному действию, как дающего в себе место божественному единству.
Вл. Соловьев

Соловьев рассматривает мировой процесс развития как стремление к определенной цели, переход от низших форм к высшим. Развитие не есть появление нового «из ничего». Материальной основой для возникновения «нового типа» служит «тип прежний». И в ходе развития происходит изменение «состояния или расположения уже существующих элементов». Развиваться может не какая-то «безусловная простая и единичная субстанция», а некоторая «множественность элементов, внутренне между собой связанных» («организмы»).

Не всякое изменение — развитие. Соловьев не включает в содержание понятия развития такие изменения, которые вызваны внешними факторами. «В содержание самого развития... входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии». Внешние факторы дают материал и «возбуждение» для развития, а «все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше».

В процессе развития низшие типы тяготеют к высшим, «имея в них как бы свой предел и цель», высшие типы включают в себя низшие. Весь мировой процесс стремится к совершенству.

За процессом развития стоит всеединство, мировая душа, Бог. Божество является формальной и конечной причиной изменения, «идея и цель его». В природе «абсолютный, божественный элемент существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность». В процессе развития происходит постоянное взаимодействие духовной и материальной природы, поэтому «процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный».

Одна из важнейших тем у Соловьева — концепция неразрывного единства идеального и материального. Материя — недостойное жилище духа, но содержание идеи не может быть полноценным без материи, без плоти. «Вся природа, все живое ждет воскресения, восстановления, преобразования. И этим преобразованием является полное одухотворение материи и полная материализация идеи. После своего воскресения в очищенной светозарной форме материя и тело станут истинной формой блага и истины. Уже в нашем мире можно наблюдать постепенное одухотворение материи и материализацию идеи».

Тождество идеального и материального представляется в виде Софии. Сначала Соловьев понимал Софию как материально осуществленную идею или идеально преобразованную материю. В последующем понимание Софии становится многоаспектным.

◆ «София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства»; это божественная, дотварная София.

◆ София — воплощение божественного в материально-вещественном мире (товарная и нетварная вместе), разумная духовная благоустроенность космоса в целом.

◆ «София есть идеальное, совершенное человечество, вечное заключающееся в цельном божественном существе или Христе». София — благоустроенность человечества.

◆ София — это женское начало, возлюбленная, существующая в бесконечности.

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи,

Кто-то здесь... Мы вдвоем, —

Прямо в душу глядят лучезарные очи

Темной ночью и днем.

Тает лед, расплываются хмурые тучи,

Расцветают цветы...

И в прозрачной тиши неподвижных созвучий

Отражаешься ты...

Понимая Софию как женское начало, Соловьев отмежевывается от всякого вульгаризма. Вечная женственность представляется Соловьеву и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины. Как женская индивидуальность, она воплощается в образе Девы Марии.

Соловьев много внимания уделяет человеку. Можно сказать, что человек находится в центре его философских построений. Соловьев неоднократно обращается к тезису о нерасторжимом единстве духовного и материального: идея действует только потому, что она воплощается в материи, а материя действует потому, что она оживлена. Человек занимает срединное положение.

Человек по своей природе двойствен. С одной стороны, он принадлежит природе. Соловьев говорит, что зло — общее свойство природы (напомним, что, по Соловьеву, Бог — источник зла в мире, поскольку для творческой самореализации Божества необходима свобода, а свобода чревата злом). Принадлежа к природному миру, человек погружен в мир зла. «Жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других. Закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организованное существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении, тем сложнее и глубже зло. В человеке оно достигает своей полноты». Борьба это не только борьба за хлеб, а и за власть, и за авторитет. «Если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, на почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание».

Но человек принадлежит не только природному миру. Человек — духовное существо. Задача человека как духовного существа состоит в преодолении всех проявлений зла и несовершенства, являющихся следствием грехопадения и связанных с вещественным миром. Отсюда в этических представлениях Соловьева возникает триада: несовершенство в нас — совершенство в Боге — совершенствование как жизненная задача человека. Соловьев видит задачу человека в приближении к Богу. У человека уже есть идеал совершенства — совершенный человек явился во Христе. Долг человечества — сделаться божественным, стать Богочеловечеством.

Соловьев неоднократно говорит о том, что человек «есть высшее откровение истинно-сущее», что корни его существования лежат «в трансцендентной сфере». При этом он различает «природного» и «духовного» человека. В последнем осуществлен высший, духовный элемент посредством того, что в богословии называют «благодать».

Человек, с точки зрения Соловьева, как физическое существо смертен, а как духовное — бессмертен. «Если человек как явление есть временный, переходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ».

Человек подобен Богу, но божественная потенция не развита, не выявлена в человеке. Бог свободен; наделен свободой и человек. Самое главное проявление свободы у человека заключается в возможности сознательного выбора между добром и злом. Человек сознательно и добровольно становится на сторону добра или зла. Искра Божия в человеке побуждает его к развитию и творчеству. Если человек творчески подходит к урокам жизни, от каждого своего деяния становится все сильнее, а от каждой осознанной и исправленной ошибки — мудрее, то он все больше приближается к единству с Богом.

В сознании человека есть божественная идея как некоторая норма, которой он оценивает все свои действия. Как совесть, эта норма говорит, чего он не должен делать. Соловьев указывает на следующие добродетели:

- ◆ так называемые богословские: вера, надежда, любовь;
- ◆ так называемые философские («кардинальные»): воздержанность, мужество, мудрость и справедливость (здесь Соловьев ссылается на Платона);
- ◆ Соловьев также добавляет: великодушие, бескорыстие, щедрость, терпеливость, правдивость.

Кроме добродетелей Соловьев указывает на нравственные чувства — стыда, жалости и благоговения. Человек стыдится своей животности, испытывает жалость и сочувствие ко всем живым существам, испытывает благоговение перед высшими началами. Человек освобождает себя от эгоизма посредством любви.

Соловьев говорит, что человек должен стремиться к преобладанию духа над плотью; это необходимо для сохранения «нравственного достоинства человека». Он призывает к аскетической нравственности в телесной жизни — ограниченности питания, воздержанию от плотской похоти и т. д.

Чувственно-материальная сторона не должна быть принижена, но она нуждается в изменении. «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение». Соловьев связывает «перерождение» человека с «перерождением Вселенной», с «духотворением» материи. Совершенствование человека откроет перед ним широкие возможности.

Соловьев говорит о возможности различного отношения к внешней природе. «Возможно тройное отношение к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с ней, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния — того, **чем она должна стать через человека**».

Нельзя останавливаться на совершенствовании человека. «Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворения материи. Оно готовится космическим процессом в природном мире и совершается историческим процессом в человечестве». Нужно (и в этом важная задача философии) направить человеческий дух на преобразование внешнего мира. Христианство предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. Действительность несовершенна, человек не может быть равнодушен к несовершенству. «Пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразить его».

Задачу реализации «божественного начала» в природной действительности реализует, согласно Соловьеву, «свободная теургия»; она называется «свободной» потому, что деятельность человека по преобразованию действительности должна основываться на свободной воле, собственном внутреннем стремлении, а не на влиянии каких бы то ни было внешних сил. Задача свободной теургии рассматривается как задача искусства. «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, с тем, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал».

Преображенная действительность должна стать прекрасной. Прекрасное — это единство и цельность, свободное разнообразие, духовная полнота. «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства». Но при этом Соловьев говорит, что решение этой задачи станет финалом всего развития мира. «Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса».

Преобразование действительности — акт свободной воли. Признание свободы воли у Соловьева связано с решением проблемы зла. «Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, полное его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире **невозможным**, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла».

Зло, страдания человека определяются его зависимостью от чего-то внешнего, чуждого. Таким образом, освобождение от зла заключается в автономии, т. е. в освобождении от зависимости воли от чего-то другого. Но, конечно, это не абсолютное освобождение. Человек не может быть вообще независимым ни от чего другого, будь то природа или общество. Еще в большей степени он зависим от Бога. «Человек нуждается в помощи, чтобы его свобода была делом, а не словесным только притязанием. Но та помощь, которую человек получает от мира, есть только случайная, временная и частичная, от Бога же через Вселенскую церковь ему обещана помощь верная, вечная и всецелая».

У Соловьева человек — существо лично-общественное. Из этих двух нераздельных и соотносительных начал личность есть начало подвижное, динамическое, а общество — охранительно-статичное. В связи с этим могут возникать противоречия. Соловьев отдает приоритет личности и утверждает право каждого человека на достойное существование.

Соловьев развивает специфическую теорию познания. Исходное понимание сознания звучит так: «Сознание вообще есть определенное умственное совмещение или взаимоотношение внутренней, психической жизни данного существа с его внешней средой». Между прочим, из такого понимания сознания следует, что оно есть и у животных — у них есть ощущения, представ-

Внутреннее совершенство даст человеческому духу если не безграничную, то чрезвычайно большую силу и власть, как над его собственной материальной природой, так и над материальной природой внешнего мира.

Вл. Соловьев

ления, память, «язык разнообразных криков» и т. д. Но человек отличается от животных разумом, «способностью общих понятий и идей».

Центральная проблема гносеологии — проблема истины. Истина, по Соловьеву, двойственна. С одной стороны, это некое бытие, прежде всего идеальное содержание божественного бытия (единое истинное существо, Бог). В этом аспекте истина — всеединство, абсолютное. «Для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно-сущего, или всеединого, и его действительное отношение к нам — к познающему субъекту». Но абсолютное требует существование неабсолютного, единое — многого, абсолютный дух, сверхприродное существо Божие — материи, природы. И если абсолютное истинно, то истинно и неабсолютное.

Далее Соловьев характеризует истину как предмет.

«Предмет есть истинное и существенное; он есть независимо от того, познается он или нет; он остается, хотя бы никто не знал о нем, знание же не существует, если нет предмета». Истина как предмет, объективное явление характеризуется последовательно в трех аспектах: «1) истина есть действительное явление, данное нам в ощущениях внешних чувств; 2) истина есть необходимый закон явлений, открываемый научным опытом; 3) истина есть всеобщая система явлений, познаваемая наукой как такую, или системой всех наук». Истина в природе — это «образ Божий».

С другой стороны, истина — это характеристика знания. Истинное знание — знание того, что есть. Истина как истинное знание определяется предметом, имеет свое основание вне субъекта, в «реальном предмете». Соловьев подчеркивает, что истинное познание должно показать «каждый предмет в его отношении ко всему», причем не просто к сумме явлений, а к их единству.

Познание явлений начинается с ощущений. Но чтобы знать «истину явления», чтобы узнать необходимость или закон явлений, необходим научный опыт в котором отвлекаемся от случайных связей явлений в их сосуществовании и последовательности.

Законы постигаются рациональным, логическим мышлением. Логическое мышление предполагает память, обобщение в слове и «замысел» (знание должно служить «некоторой положительной цели»). Самый главный «замысел» — стремление познать истину. «Замысел познать безусловную истину станет во главе всякой настоящей философии».

Но и ощущения и понятия дают познание относительного, условного, они не способны дать познать безусловное, абсолютное. Кроме «естественного» знания есть особое, «мистическое» знание. «Во всех человеческих существах глубже определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим».

«Мы вообще познаем предмет или имеем общение с предметом двумя способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности, — знание относительное в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого, — знание безусловное, мистическое».

Первое проявление мистического знания — вера. Вера в данном случае понимается в широком смысле, как уверенность в чем-либо. В ходе познания мы верим, что познаваемый предмет существует на самом деле, а не является какой-то субъективной видимостью. Эта вера опирается на «внутреннюю связь» между познаваемым объектом и познающим субъектом. «Для того чтобы данная в нашем опыте и в нашем мышлении видимость была видимостью предмета, а не просто субъективной иллюзией, необходимо, чтобы мы имели уверенность в самом предмете, чтобы его собственное существование было в самом предмете, чтобы его собственное существование было для нас достоверным, а не проблематичным, а это возможно только при внутренней связи или единстве с предметом».

Соловьев дает оригинальную трактовку процесса познания. Он состоит из трех этапов: на первом этапе утверждается, что есть некоторый предмет. На втором — «мы умственно созерцаем

«Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром... так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим».

В. Соловьев

или воображаем в себе идею предмета». «В действительное же познание этот образ переходит только под условием ощущений, которые его вызывают к проявлению в нашем природном сознании» (третий этап). Первому этапу соответствует вера, второму — воображение, третьему — творчество. Вера убеждает нас в существовании предмета, воображение сообщает, чем является этот предмет, т. е. дает его идею, творчество дает оформленное знание предмета.

Таким образом, в отличие от концепции, согласно которой образ объекта возникает на основе ощущений, в концепции Соловьева образ существует до ощущений. «Так как наши актуальные ощущения сами по себе не могут составлять того объективного образа, в котором для нас существует предмет, то, следовательно, этот образ по существу своему первее всяких действительных ощущений, и потому, что мы сначала воображаем его, другими словами, на данные в нашем сознании ощущения мы налагаем образ предмета». Но если сначала существует образ, а затем — ощущения предмета, то возникает вопрос о том, откуда берется этот образ? Соловьев говорит, что он — «в невидимой (бессознательной) глубине духа», основывается на внутреннем, «метафизическом» взаимодействии человека с сущностью предмета. У предмета есть сущность, форма, истина; эта истина дается в «идеальной интуиции», вдохновении. А истина предмета основана на истине Божества. «Существование идеальной интуиции вообще, несомненно, доказывается фактом художественного творчества».

Финалом непосредственного, мистического познания является Бог как положительное Всеединство. Соловьев считает, что существование Бога «может утверждаться только актом веры», доказательства бытия Бога не дают безусловной достоверности.

Продолжая свою концепцию истины, Соловьев говорит о том, что «образ предмета необходимо определяется не только существенным характером познаваемого предмета, но и существенным характером познающего субъекта». Он также считает, что не следует резко противопоставлять истину и заблуждение. «Всякое заблуждение — по крайней мере, всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто».

В традициях античной философии, Соловьев связывает истину с добром. Без единства добра и истины «само понятие истинного добра, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро как такое непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру». Соловьев считает, что «нравственно-нормальной деятельностью» человечества должна быть такая деятельность, которая ставит целью осуществление «всеединого богочеловеческого общества».

Правильное, должное, «достойное» отношение человека к другим людям организуется в формах церкви, государства и хозяйственного общества («земства»). Соловьев осуществляет координацию сфер знания и сфер общественной жизни: экономическая жизнь соотносится с положительной наукой, политическая — с философией, духовная жизнь — с теологией.

Соловьев говорит, что человеку присуще чувство, мышление и деятельная воля. Каждое из них имеет две стороны — личную и общественную. В обществе чувство имеет своим предметом объективную красоту, мышление — объективную истину, воля — объективное благо. Исходным фактором, началом общественной жизни является воля.

Воля направлена на получение от природы средств существования. Этот процесс реализуется в трудовой деятельности и союзе людей, в «экономическом обществе»; первичной, элементарной формой такого «общества» является семья, затем община и т. д. Впоследствии взаимоотношения людей формируются в «общество политическое», или государство. Соловьев отмечает взаимосвязь экономического и политического. «Разумеется, что государство имеет сторону экономическую, так же как экономическое общество имеет сторону политическую, и различие состоит лишь в том, что в первом преобладающее, центральное значение имеет интерес политический, а во втором — экономический».

Далее Соловьев переходит от экономического и политического к духовному общению. Именно на основе духовного общения происходит совершенствование общества. Установление в мире совершенной гармонии возможно только на основе взаимной любви Бога и людей.

Человек должен стремиться к совершенному добру не для отдельной личности, а для всего человечества. Нравственный смысл жизни человека — служение Добру. Совершенствование общества ведет к устроению на земле «Царства Божьего». По пути к царству Божию на земле люди должны действовать совместно, составляя общество, построенное на принципах справедливости. В обществе этом будут разрешены все социальные противоречия, установлен подлинный «христианский мир», «всеобщая справедливость», «истинная свобода». Такое общество есть добровольный духовный союз людей, церковь.

Соловьев критически оценивает современное состояние общества. В нем отделены друг от друга экономическое общество («земство»), государство и церковь, на первый план вышла «плутократия»: «в нас нет Бога», мы «живем не в истине». «Если современное состояние цивилизованного общества, вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этого не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, т. е. в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую, господствующую».

В настоящее время и в человеке, и в обществе имеет место неправильное соотношение материального и духовного. «Господство низших сил души над разумом в отдельном человеке и господство материального класса над интеллектуальным в обществе суть два случая одного и того же извращения и бессмыслия». Продолжая характеристику состояния общества, Соловьев говорит, что существуют три вида вражды: между различными народами; между обществом и преступниками; между классами (вопросы «национальный, уголовный и социально-экономический»).

Соловьев призывает к прекращению вражды. Межнациональная вражда должна быть осуждена как «антихристианская» по своему существу. Отношения между народами должны быть построены на принципе: «Люби все другие народы, как свой собственный». Для искоренения вражды между обществом и личностью («преступником») должны действовать государственная власть и право. «Во всяком случае, есть общая правительственная власть, непрременное назначение которой состоит в ограничении частного своекорыстия». Право должно обеспечить равновесие «двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага».

Соловьев указывает на три признака правовой сути закона: публичность (чтобы все знали), конкретность и реальная применимость (санкции в случае нарушения). «Право по существу своему требует для себя действительного обеспечения, т. е. достойной силы для реализации правовых норм». Нужно противодействовать преступлениям, общество «имеет право на безопасность». Соловьев выступал против смертной казни и пожизненного заключения, говоря, что «преступник имеет право на вразумление и исправление».

Для функционирования государства и права необходимы «подати и налоги», которые должны идти на дело, на пользу людям. Интересно, что если в других случаях Соловьев отдает приоритет нравственному началу перед экономическим, то здесь он отмечает «дурное воздействие экономических условий современного человечества на состояние национального и уголовного вопроса».

Соловьев призывает к прекращению вражды между классами. Нужно стремиться к равенству всех людей на основе любви, нужно построить Царство Божие на земле. Ведь к этому и призывает идеал социализма. Царство Божие на земле предполагает уничтожение экономического рабства и эксплуатации, достижение справедливой организации труда и распределение.

По мнению Соловьева, сама история определила («заказала») различные варианты культуры, устройства обществ.

◆ На мусульманском Востоке — подчинение людей верховному началу, преобладание «исключительного единства».

◆ В западной цивилизации — свободная игра сил, свобода личности и ее деятельное начало.

◆ Славянский мир обладает своей, особой, ролью. (Здесь Соловьев отдает дань славянофильской идеологии.)

На смену этим культурам придет новая, которая пока только зарождается, и она синтезирует, примирит культуры единства и индивидуальности.

У России есть свои специфические проблемы. История навязала ей три «великих вопроса» — польский, или «католический», восточный и еврейский. Но это не все. В настоящее время «Россия страдает от действительных бедствий, угрожающих ей великими опасностями: от экономического расстройств, от владычества кабака, от извращения и застоя религиозной жизни». Эти бедствия и опасности «частию беспрепятственно выросли под сению всевластной бюрократии, частию прямо ею созданы». Но русскому народу присуща внутренняя религиозность, стремление к высокой нравственности, к «святому делу», к Богу. Соловьев говорит, что «великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть признание религиозное в высшем смысле этого слова». Именно Россия сыграет решающую роль в духовном примирении Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенского христианства.

Соловьев говорит о «свободной теократии». Вся предшествующая история человечества была предуготовлением грядущей вселенской теократии как верховенства церкви, духовенства над государством, добровольного подчинения человеческого божественному.

Русская философия, считает Соловьев, отражает стремление русского народа к высокой нравственности, внутренней религиозности. «Миролюбие и кротость, любовь к идеальному и открытию образа Божия даже под оболочкой временной мерзости и позора — вот идеал русского мыслителя, мечта русской нравственной философии».

Неославянофильство

В пореформенный период старое славянофильство трансформируется в так называемое почвенничество, представляющее собою разновидность консервативной политической идеологии и течение идеалистической философии, часто смыкающееся с религиозной философией. Неославянофилы противопоставляли европейскую и русскую цивилизации, утверждали самобытность устоев русской жизни и необходимость их развития, призывали к сближению интеллигенции с народом.

Видные представители неославянофильства — Ап. А. Григорьев, Н. И. Страхов, Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев. Идеология неославянофильства проводилась не только в специальных философских работах, но и в поэзии, прозе, публицистике. Яркое выражение она нашла в издававшемся братьями Достоевскими журнале «Время».

Аполлон Александрович Григорьев (1822-1864) — поэт, литературный критик, публицист. Он окончил юридический факультет Московского университета. Вошел в литературный кружок, сложившийся вокруг журнала «Москвитянин» (Островский, Мей, Мельников-Печерский и др.). В этом кружке начала формироваться идеология так называемого почвенничества как своеобразного продолжения славянофильства.

На Григорьева определенное воздействие оказала философия Шеллинга. Григорьев исходит из того, что мир в целом — живой единый организм; человеческое общество — его часть. Сущность жизни рационально непознаваема. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, то есть неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод».

В мире царит гармония, вечная красота. Высшая форма познания — искусство, имеющее своим объектом высшие начала бытия, прекрасно-гармоничные по своей сущности. Философия как интеллектуальное познание может дать лишь частичное познание истины. Искусство идет дальше. В нем есть логическая сторона, отражающая внешнюю жизнь, и идеально-внутренняя, бессознательная, выражающая скрытые «жизненные» силы явлений мира и самого художника-творца. Именно искусство достигает цельного знания, именно искусство удовлетворяет познавательную потребность цельного человека. Искусство — «цельный, непосредственный и сжатый синтез новых отношений мысли к жизни, который дается таинственным откровением великой художественной силы».

Григорьев смотрит на народ как на единый организм, внутренне связанный духовной общностью. Дворянство утратило народные стихии. Мир «лежит во лжи». Правду жизни следует искать в народе. Народная жизнь и есть та «почва», на которой все растет; общественное движение будет правильным, если действует «не теряя почвы под ногами». «Почва» у Григорьева — это

глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения. Нужно погрузиться в глубину народности. Вся духовная жизнь должна быть продуктом века и народа. Особая ответственность возлагается на художника. Истинный художник является выразителем народного духа. В конечном счете Григорьев говорит о том, что тайна русской народности раскрывается в православии.

Высоко оценивая народ, Григорьев вместе с тем не умаляет значимости личности. Свободная личность — высшая культурно-историческая ценность. Ничто не должно давить на нее. И здесь Григорьев выступает против преувеличения роли общины, которая может «подавить» личность. Но и личность не должна, в свою очередь, отрываться от народа. Только связь личности с «народной правдой» дает ей возможность сберечь свою оригинальность, способность к творчеству.

Николай Яковлевич Данилевский (1822-1885) — естествоиспытатель, социолог, публицист. Полемизируя с Дарвином, он утверждает идею о божественной предопределенности и целесообразности в природе. Разнообразие видов детерминировано «морфологическим принципом». А «морфологический принцип есть идеальное в природе», определенные «планы».

В книге «Россия и Европа» (1871) Данилевский развивает концепцию «культурно-исторических типов» (до него эту идею выдвинул немецкий историк Рюкерт, а после продолжил О. Шпенглер, без ссылок на Данилевского). Данилевский считает, что не существует единой общечеловеческой цивилизации. Нет единого плана развития общества. Прогресс «состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях».

Каждый народ живет своею независимой жизнью, национально-расовые культуры существуют и развиваются самобытно, независимо от других. Самобытность и своеобразие культурно-исторических типов определяются природными, этнографическими факторами. В одно и то же время разные народы находятся на разных стадиях развития.

Данилевский выделяет 10 культурно-исторических типов. «Культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассиро-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно, еще, пожалуй, причислить два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества». Далее Данилевский говорит, что существуют народы, которым не суждено «ни положительной, ни отрицательной исторической роли» (например, финские племена) и народы — «бичи божий»: гунны, монголы, турки, которые помогают гибнуть умирающим цивилизациям, а затем «скрываются в прежнее ничтожество».

Культура в целом, по Данилевскому, включает четыре вида культурной деятельности: 1) религиозную; 2) собственно культурную, в том числе теоретическое (наука), эстетически-художественное и технически-промышленное отношение к внешнему миру; 3) политическую; 4) общественно-экономическую. Некоторые культурно-исторические типы имеют и развивают только одну основу: еврейская — религиозную, греческая — собственно культурную, римская — политическую. Это представители «одноосновной» культуры. Германо-романская культура относится к двухосновному, политико-культурному типу.

В перечне культурно-исторических типов отсутствует Россия и славянский мир. Дело в том, что, по мнению Данилевского, Европа находится в «апогее своего цивилизационного периода», но ее расцвет — предвестник близкого заката. На смену европейской идет славянская цивилизация с самобытными общественно-политическими учреждениями и культурой. В России складывается новый культурно-исторический тип. Оригинальность славянского типа, в первую очередь России, заключается в том, что его культура «четырёхосновная». Славянский тип складывается одновременно на религиозной, научной, творческой, политической, экономической общинной базе.

Данилевский предложил 5 «законов» развития культурно-исторических типов. Это законы: 1) «средства языков» как условие самобытности культурно-исторического типа; 2) «политической независимости»; 3) «непередаваемости цивилизации»; 4) «разнообразия и силы составных элементов типа» (здесь учитывается зависимость полноты цивилизации от богатства и разнообразия этнографических особенностей народа); 5) «краткости периодов цивилизации».

Каждый культурно-исторический тип проходит несколько стадий развития: а) длительный этнографический период, когда формируется психический облик народа; б) государственный; в) период цивилизации, который сравнительно короток, в его ходе истощаются силы культурно-исторического типа.

Поскольку каждый культурно-исторический тип развивается независимо от других, постольку для России попытки перенять европейскую цивилизацию не только не плодотворны, но и вредны, поскольку задерживают естественный ход развития. «Европа — не только нечто нам чуждое, но даже враждебное». Русский народ, по Данилевскому, мягок, покорен, почтителен к властям, «одарен в высшей степени консервативными инстинктами». Поэтому «Россия есть едва ли не единственное государство, которое никогда не имело (и по всей вероятности никогда не будет иметь) политический революции».

Данилевский проводит сопоставление различных понятий церкви и ее непогрешимости. «Понятие православное, утверждающее, что церковь есть собрание всех верующих всех времен и всех народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Святого Духа, и приписывающее церкви, таким образом понимаемой, непогрешимость. Понятие католическое, сосредоточивающее понятие о церкви в лице папы и потому приписывающее ему непогрешимость. Понятие протестантское, переносящее право толкования Откровения на каждого члена церкви и потому переносящее на каждого эту непогрешимость, конечно, только относительно его же самого, или, что то же самое, совершенно отрицающее непогрешимость где бы то ни было. Наконец, понятие некоторых сект, как, например, квакеров, методистов и так далее, которое можно назвать мистическим, так как оно поставляет непогрешимость в зависимость от непосредственного просветления каждого Духом Святым и признаком такого просветления выставляет собственное сознание каждого, считающего себя вдохновенным или просветленным».

Данилевский отводит России и вообще всему славянскому миру особую роль в защите православия. Славяне — народы «богоизбранные». Идея «славянства» должна объединить все народы. Данилевский считает, что после распада Австро-Венгрии возникает всеславянская федерация во главе с Россией со столицей в Царьграде (Константинополе). Характерно, что идеи Данилевского подхватили представители «охранительного» направления (М. Н. Катков, Л. А. Тихомиров, К. П. Победоносцев).

Панслависты в 60-70-х гг. говорили о необходимости политическими и военными средствами ускорить освобождение южных славян и включить их в сферу влияния России.

В заключение отметим, что концепция Данилевского неоднократно критиковалась; одним из первых ее подверг острой и аргументированной критике Вл. Соловьев.

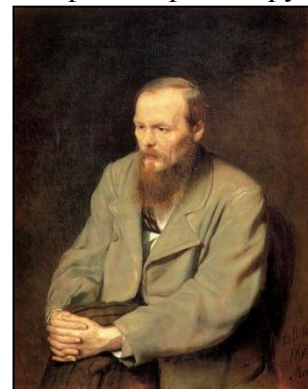
Федор Михайлович Достоевский (1821-1881) не писал специальных философских трудов.

Но в его творчестве реализовалась одна из характерных особенностей русской литературы — в сочинениях ее классиков (Гоголя, Л. Толстого, Достоевского, Горького и др.) разрабатываются философские проблемы в специфически-практической, ориентированной на жизнь форме. Достоевский и Л. Толстой, будучи одновременно и художниками, и глубокими мыслителями, оказали сильное влияние на русскую и мировую философию.

В 1840-х гг. Достоевский был учеником Белинского, активным членом кружка Петрашевского, увлекался французским утопическим социализмом. В духе евангельских заповедей он говорил о свободе, нравственной чистоте, равенстве, был противником крепостного права.

Для всякого славянина... после Бога и Его святой Церкви, идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них не достижимо без ее осуществления.

Н. Я. Данилевский



За участие в кружке Петрашевского был приговорен к смертной казни, которая в последний момент была заменена каторгой. Последовали 4 года ссылки; в течение 5 лет он был солдатом арестантской роты.

Достоевский пережил тяжелый идейный кризис. На каторге он столкнулся с подонками общества, с одной стороны, и людьми, ставшими жертвами социальной несправедливости, с другой. Он ощутил глубокую пропасть между народом и дворянством, пришел к выводу, что высшие слои общества, включая демократическую интеллигенцию, не знают нужд народа, строят умозрительные планы общественных преобразований. Достоевский отрекается от социалистических идеалов. Нужно, чтобы интеллигенция слилась с народом посредством опрощения. В «Дневнике писателя» отмечено: «Мы должны преклоняться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа, преклоняться перед правдой народной». Достоевский объявляет религию исконным мирозерцанием народа, призывает к смирению и покорности.

В 60-е гг. Достоевский становится идеологом направления, получившего название почвенничества. В 1861 г. выходит книга «Униженные и оскорбленные», затем — «Записки из Мертвого дома», с 1866 по 1880 г. — основные «философские» романы: «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы». В этих романах Достоевский осудил нигилистическую этику, приписав ей оправдание преступлений ради превратно понятого общего блага, противопоставил ей евангельскую мораль. Достоевский подчеркивал моральное превосходство простых людей над образованными, но оторванными от народа, порочными слоями общества. Роман «Бесы» (1870) написан по следам известного нечаевского дела. Имея в виду авантюристические действия Нечаева, Достоевский изобразил ранние народнические организации как скопище политических демагогов, провокаторов и социальных отщепенцев. Достоевский выступал против атеистов. Социальные пороки он объяснял утратой веры в Бога. Тема критики нигилизма и атеизма, столкновения двух мировоззрений, противопоставления веры и разума продолжается и в романе «Братья Карамазовы» (1880).

Достоевский поддерживал идею «почвы», «родственного единения с народом»; он считал, что русский народ имеет две главные черты: необыкновенную способность усваивать духовную суть других наций и сознание своей греховности, жажду лучшей жизни, очищение, подвиг. В своей глубине он носит образ Христа. «Наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его», а потому быть с народом значит иметь Христа». Терять же связи с ним — значит, становиться атеистом или нигилистом. Без Христа человек стоит за чертой морали.

Как идеолог почвенничества Достоевский говорил о негативных последствиях петровских реформ, которые привели к разъединению дворянства и народа. Народ не принял европейскую цивилизацию. Достоевский убежден в том, что «мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятой из народности духа и народных начал». Первым шагом на пути сближения интеллигенции с народом должно стать образование народа, без чего невозможно решение всех назревших вопросов экономической и политической жизни общества.

Достоевский писал, что русские представляют собой великую нацию; мы перенесли бесконечные страдания, но не потеряли своего лица: «Все-таки наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую не понимает Европа с ее дохлым католицизмом».

Достоевский отмечает противоречивый характер русского национального сознания, в котором уживаются смирение и самомнение, страстность и совесть. Достоевский считает русский народ самым смиренным народом в мире, и он гордится этим. Он считает русский народ «народом-богоносцем», ему предназначена всечеловеческая миссия — духовное оздоровление Европы и создание новой мировой цивилизации. «Русская душа, гений народа русского, может быть, наиболее способный из всех народов вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви». Русский «коллективизм» и русская «соборность» — великое преимущество русского народа; причем народ — это простонародье, крестьянство, мужики.

Но в русском народе есть и другое начало. Сама русская природа, русская земля с ее просторами и равнинами приводит к тому, что русская душа не может жить в узких границах. В рус-

ском народе есть склонность к стихийности, страстной и «сладорадостной», к странствию, к нигилизму. Русская душа мало чем дорожит.

Достоевский не склонен идеализировать допетровскую Русь; он признает большое значение петербургской, петровской России. Ценит Европу, ее культуру, но решительно отвергает ее «буржуазный», мещанский дух, обличает в ней измену заветам прошлого, осуждает преобладание материализма. Россия находится в более выгодном положении; ее спасает наша «отсталость». После возвращения из ссылки Достоевский не раз проклинал «век пороков и железных дорог», его приводили в изумление европейское торжествующее мещанство, культ денег и вещей, буржуазная свобода. «Что такое "liberie"? Свобода. Какая свобода? Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно».

Достоевский говорит об античеловечности общества. Оно все больше разделяется на тех, кого делают «тряпкой», «клопом», и на «мерзавцев», которые превращают в мерзость жизнь других.

Критике подвергается и социализм, Достоевский видит в нем вариант «буржуазности». Социализм идет на смену христианству; он проникнут мессианским пафосом, претендует на право нести благую весть о спасении человечества от всех бедствий и страданий. Для Достоевского в революционном, атеистическом социализме раскрывается антихристово начало, антихристов дух. Социализм желает рационализировать жизнь, подчинить ее коллективному разуму. Для этого необходимо покончить со свободой. Отречься от свободы человека можно соблазнами хлеба земного (а свободное существо предпочитает страдать и нуждаться в хлебе насущном, чем лишиться свободы духа).

Если будущее общество будет развиваться по рецептам социализма, оно станет обществом всеобщего деспотизма, в котором человек будет принесен в жертву насильственно навязанного общего принципа. Социализм не только не отменит антагонизма общества и личности, но, наоборот, посредством предельной регламентации еще более его обострит. Социализм призывает к равенству. Но когда общество устремляется к равенству, оно неизбежно должно прийти к деспотизму; стремление к равенству, к равному счастью и равной сытости должно привести к величайшему неравенству, к тираническому господству незначительного меньшинства над большинством.

Достоевский выступает против революции. Она ведет к рабству человека, отрицанию свободы духа. Революционная мораль отрицает нравственное значение личности, она допускает обращение с личностью с как материалом, применение каких угодно средств для торжества дела революции. Старец Зосима в «Братьях Карамазовых» говорит: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлечший меч погибнет мечом».

Достоевский считает, что все политические системы основываются на убеждении в разумности человека, на возможности рационального регулирования человеческого поведения. Но он считает, что рассудок не является единственным регулятором личности. «Рассудок, господа, есть вещь хорошая, что бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной потребности человека, а хотение есть проявление всей жизни, т. е. всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хотя жизнь наша в этом проявлении зачастую выходит дрянно, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня».

Достоевский придает большое значение волевому началу («хотению») в поведении человека. Он часто изображает нигилистов разного рода. У одних (Раскольников, Иван Карамазов, Петр Верховенский, Ракитин) сознание подчинено рассудку, с помощью которого оправдывается любой поступок, в том числе зло; у других (Федор Павлович и Дмитрий Карамазовы) на первом месте воля, плотские побуждения, идущие от «звериного начала» от природы. Такой человек становится «диким и злым животным», спущенным с цепи. Обе эти разновидности нигилизма Достоевский осуждает. В конечном счете в поисках гаранта добра, справедливости он обращается к Богу.

Через роман «Братья Карамазовы» проходит тема столкновения рационализма и иррационализма, науки и веры, утилитаризма и свободы. В романе ставится вопрос о том, достигает ли наука тех сущностей, которые определяют индивидуальное существование человека. Этот вопрос

иначе звучит в форме соотношения законов космоса (макромира) и законов человеческого бытия (микромира). Иван Карамазов говорит: чтобы правильно жить, нужно знать законы жизни, а они недоступны. Человек связан с природой и в то же время противостоит ей. Человек — чужой в этом мире, потому что законы природы и законы человеческого существования не совпадают.

Говорят, что в мире есть гармония, но даже если это так, она не искупает страданий одного маленького человека. При любой гармонии целого мать не может простить страданий растерзанного ребенка. А если так, спрашивает Иван Карамазов, то в чем же гармония? Нужна настоящая гармония, не примиряющаяся с индивидуальным страданием человека, исключая насилие, угнетение, глумление над слабым.

Основная тема произведений Достоевского — человек. Он говорит, что человек — не просто одно из явлений природы, а микрокосм как центр бытия, как солнце, вокруг которого все вращается. В этом плане характерно, что действие романов Достоевского обычно разворачивается на фоне города; но город выступает не просто как пассивный фон, в городе коренятся причины трагической судьбы человека. Человек отпал от природы, оторвался от органических корней. В атмосфере туманов Петербурга зарождаются безумные мысли, созревают замыслы преступлений.

С обывательской точки зрения герои Достоевского производят впечатление бездельников. Но их внутренний духовный мир, отношения между людьми, по Достоевскому, и есть единственно серьезное «дело».

Главное в человеке — свобода. Путь к свободе начинается с крайнего индивидуализма, с уединения, с бунта против внешнего миропорядка. Достоевский показывает раздвоенность человека. Человеческая природа противоречива и иррациональна. У человека есть неискоренимая потребность в иррациональности, в безумной свободе. Человек не обязательно стремится к выгоде; сплошь и рядом он предпочитает страдание. Свобода ставится выше благополучия. Свобода — это не господство разума, она иррациональна и безумна. Безмерная свобода мучает человека, влечет его к гибели, но человек дорожит этой мукой и этой гибелью.

Достоевский говорил, что «красота спасет мир», В романе «Бесы» мы читаем: «Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нем есть потребность здоровья, нормы, а, следовательно, **тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа**». Верховенский говорит: «Без науки можно прожить человечеству, без хлеба, — **без одной только красоты невозможно**. Вся тайна тут, **вся история тут**». Достоевский говорит, что народы движутся силой «эстетической», что в этом проявляются «искания Бога». Красота божественна, но она представляется Достоевскому противоречивой. Митя Карамазов говорит: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог создал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей». Красота раскрывается через человека, но человеку нет покоя и в красоте.

Человек достигает истинной свободы, когда освобождается от низших стихий, от власти страстей, перестает быть рабом самого себя и окружающего мира. Истина делает человека свободным, но он должен свободно принять Истину, а не быть насильственно к ней приведен. Достоевский предоставляет человеку свободно идти к Истине; но путь этот лежит через тьму, бездну, трагедию, это путь испытаний, путь добра и зла. Достоевский утверждает, что без свободы, греха и зла мировая гармония не может существовать. Он восстает против всякой принудительной гармонии, будь то католическая или социалистическая. Свобода человека не может происходить от порядка: наоборот, именно свобода должна предшествовать порядку.

Существование зла в мире — один из атеистических аргументов против существования Бога. Достоевский говорит, что существование зла — доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, так как мир был бы уже Богом. Бог есть потому, что есть зло; это значит, что Бог есть потому, что есть свобода. Если признаешь человеческую свободу, то признаешь и Бога. Зло необъяснимо без свободы. Но и добро — дитя свободы. Свобода иррациональна, поэтому она может создать и добро и зло. Достоевский исследует тот вариант, когда свобода переходит в своеволие, своеволие ведет к злу, зло — к преступлению, а преступление — к наказанию. Наказание подстерегает человека в самой глубине его души. Человек сам не может примириться с тем, что он не ответственен за причиненное зло и преступления.

Недостойно свободному человеку слагать с себя бремя ответственности, возлагать его на внешние условия.

Зло связано с личностным началом в человеке. Только личность может творить зло и отвечать за зло. Страдание возвышает человека. Достоевский говорит, что зло должно быть изобличено в своем ничтожестве и привести к искуплению; искупление возвращает человеку свободу. В своих романах Достоевский проводит человека через свободу, зло и искупление.

Один из аспектов проблемы свободы — проблема преступления, проблема вседозволенности. Если человек пошел путем свободы, перед ним встает вопрос, существуют ли нравственные границы, на все ли он может дерзнуть. Свобода, переходящая в своеволие, не хочет знать никаких ограничений, никаких святынь. Если нет Бога, если сам человек — Бог, то все дозволено. Но тот, кто в своеволии своем не знает границ своей свободы, теряет свободу и становится одержимым «идеей», которая его поработает. Вот Раскольников. Он — маньяк, одержимый «идеей», которая его поработает. Он считает себя принадлежащим к избранным людям, думает, что ему дозволено все, и хочет испытать себя. Может ли он убить отвратительную старуху-процентщицу, которая ничего, кроме зла, не причиняет людям? Оказывается, что это не дозволено. Природа человеческая сотворена по образу и подобию Божьему, и поэтому даже в самом последнем человеке есть безусловное значение.

Когда человек убивает другого человека, он убивает и самого себя, перестает быть человеком, теряет свой человеческий образ, его личность начинает разлагаться. Никакая «идея», никакие «возвышенные» цели не могут оправдать преступления по отношению к любому, даже самому последнему из ближних. Человек, мнивший себя великим человеком, человекобогом, переступив границы, низко падает, убеждается, что он не сверхчеловек, а бессильная, низкая тварь. Раскольников сознает свое ничтожество. Испытание пределов своей свободы и своего могущества привело к уничтожению самого себя. Вечный закон: «Не убий!» вступил в силу.

Достоевский показывает муки совести в тайных помыслах человека: даже если воля к преступлению не перешла ни в какие действия, человек кается, обличает себя. Совесть человеческая более беспощадна, чем холодный закон государства, она требует от человека большего. Мы губим наших ближних не только тогда, когда убиваем их физически; тайный помысел, направленный к отрицанию ближнего, — тоже убийство. Все мы — убийцы и преступники. Иван Карамазов не убивал отца, но в глубине души желал его смерти. Результатом стали муки совести, доведшие его до безумия.

Путь свободы привел человека на путь зла, который раздваивает человека. Достоевский показывает это раздвоение у многих героев своих произведений. Страдание — последствие зла. Но в страдании зло сгорает. Через покаяние душа Раскольникова преображается и переживает нравственное воскресение. Достоевский верит в возможность духовного перерождения личности.

Константин Николаевич Леонтьев (1831-1891) считается последней крупной фигурой неославянофильства (хотя некоторые неославянофилы по ряду мотивов открещивались от его идей). Родился он в дворянской семье в селе Кудиново Калужской губернии. После окончания гимназии и лицея учился на медицинском факультете Московского университета. Служил военным лекарем, работал домашним врачом, занимался, литературным трудом, был на дипломатической работе на Ближнем Востоке, работал цензором в Московском цензурном комитете; последние годы жизни провел в Оптиной Пустыни, незадолго до смерти принял тайный постриг.

В ранний период творчества Леонтьев в традициях славянофильства идеализировал простой народ, крестьянство, сельскую общину. Он проповедовал самобытное русское направление и русский самобытный идеал культуры. Ему нравились сельские церковки, избы под соломенной крышей, мужики за сохой. Он защищал безграмотность народа, его «варварство» как источник национального своеобразия. Но в последующем эта позиция претерпела значительные изменения.

Для Леонтьева стал характерен критический настрой по отношению к действительности. В Европе мещанство победило католичество, аристократию, поэзию старой Европы. Он разочаровался в идеале русской самобытной культуры. «Оригинален наш психический строй, между прочим, и тем, что до сих пор, кажется, в истории не было еще народа **менее** творческого, чем мы».

Леонтьев, в чем-то продолжая идеи Данилевского, считал себя его последователем. Он предлагает концепцию трех стадий в развитии народа. Подобно живому организму, народ бывает юным, зрелым и старым. «Все сначала просто, потом сложно, потом вторично упрощается». «Тому же закону подчинены и государственные организмы, и целые культуры мира. И у них очень ясны эти три периода: 1) **первичной простоты**, 2) **цветущей сложности** и 3) **вторичного смешительного упрощения**». На стадии «первоначальной простоты» проходит детство народа, когда набираются силы и закладываются основы социальной и культурной жизни. На второй стадии имеет место многообразное гармоническое творчество. На третьей — народ дряхлеет, клонится к естественному концу.

Европа пережила «сложное цветение» в эпоху Возрождения. Такая эпоха предполагает сложное и разнообразное строение общества, неравенство сословий и классов, существование аристократии, великих людей, возвышающихся над массой, гениев и святых. После французской революции XVIII в. Европа вступила в период «вторичного упрощения», что было связано с провозглашением равенства и свободы, развитием мещанства, т. е. буржуазии. Страсть к равенству, демократические движения означают наступление старости, умирание.

Леонтьев говорит, что прогресс есть и на третьей стадии. «**В прогресс** надо верить, но не как в улучшение непременно, а только как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих. **Правильная вера в прогресс** должна быть **пессимистическая**, а не благодушная, все ожидающая какой-то весны. Бессмысленно говорить о царстве права и блага на земле, верить в земной рай. Глупо и стыдно, даже людям, уважающим **реализм**, верить в такую нереальную вещь, как счастье человечества, даже и приблизительное... Смешно служить такому идеалу, несообразному ни с опытом истории, ни даже со всеми законами и примерами естествознания. Органическая природа живет разнообразием, антагонизмом и борьбой; она в этом антагонизме обретает единство и гармонию, а не в **плоском унисоне**. Если история есть лишь самое высшее проявление органической жизни на земле, то и тогда разумный реалист не должен быть ни демократом, ни прогрессистом в нынешнем смысле. Нелепо, оставаясь реалистом в геологии, физике, ботанике, внезапно перерождаться, **на пороге социологии**, в утилитарного мечтателя».

Без **насилия** нельзя. Неправда, что можно жить без насилия... В трудные и опасные минуты исторической жизни общество всегда простирает руки не к ораторам или журналистам, не к педагогам или законникам, а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзающим.

К. Н. Леонтьев

Леонтьев выступает против идеи равенства: равенство чуждо природе, в которой идет «по временам жестокая борьба».

Фактически Леонтьев везде проводит идею неравенства — биологического, социального, эстетического, морального и религиозного. Он верит, что сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия. Стремление к равенству, к смешению, к однообразию — враг жизни и прогресса. «**Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости**». «Миллионы русских людей должны были прожить под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать "Онегина", и "Годунова", чтобы построились Кремль и его соборы, чтобы Суворов и Кутузов могли одержать свои национальные победы».

Леонтьев выступал за особую мораль: мораль ценностей, а не мораль человеческого блага. Сверхличная ценность выше личного блага. Достижение высших целей оправдывает жертвы и страдания истории. Надо заметить, что идея всеобщего блага была для Леонтьева безнравственной идеей. Он — за мораль силы.

У Леонтьева проводится разделение между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первую (любовь к человеку) он защищает, вторую (к человечеству) — высмеивает за надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни». Сама любовь должна быть связана со страхом перед Богом. «Та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нем, — такая любовь не есть чисто христианская». Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий смысл, легко превращается в сентиментальность.

Утверждая так называемый эстетический аморализм, Леонтьев выступает против гуманистической морали. Так, герой романа «В своем краю» Мильнеев рассуждает: «Не в том дело, что-

бы не было нарушений закона, чтобы не было страданий, но в том, чтобы страдания были высшего разбора, чтобы нарушение закона происходило не от влости или грязного подкупа, а от страстных требований лица!» «Что бояться борьбы и зла? Дайте и злу и добру свободно расширить крылья, дайте им простор... Растопчут кого-нибудь в дверях — туда и дорога». Для Леонтьева характерно неверие в человеческий разум, в современную культуру с ее «поэзией изящной безнравственности».

Леонтьев высоко оценивал деятельность Петра и Екатерины, поскольку они ориентировались на европейскую культуру, когда она переживала расцвет. А сейчас Европа находится в фазе уравнилельного смещения, и ориентация на Европу может быть губительной для России.

Современную Россию Леонтьев не любил. «**Нынешняя** Россия мне **ужасно** не нравится. Не знаю, стоит ли за нее или на службе ей умирать? Я люблю Россию царя, монахов и попов, Россию красных рубашек и голубых сарафанов, Россию Кремля и проселочных дорог, благодушного деспотизма». Западная Европа, по мнению Леонтьева, переживает старость, а Россия подходит к ней. Глубокие сомнения в русском народе, предчувствие грядущего разложения привели Леонтьева к выводу о том, что «надо **подморозить** Россию, чтобы она не "гнила"». Нужно мобилизовать все консервативные силы. «Слава Богу, что мы стараемся теперь затормозить хоть немного свою историю, в надежде на то, что можно будет позднее свернуть на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас к неизбежной бездне социальной анархии». Задача идеологии и государственной власти состоит в том, чтобы по возможности воспрепятствовать старению общества. Но как это сделать?

Спасение от третьей стадии Леонтьев видел в развитии «византийских» начал. Что же это такое? «Византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов». Именно из византийского мира Россия заимствовала принципы самодержавия, православия, склонность «к разочарованию во всем земном».

Народ нужно держать в повиновении. В этой связи предпочтительно, чтобы народ не был просвещен. «В наше время основание сносного монастыря полезнее учреждения двух университетов и целой сотни реальных училищ». Леонтьев высоко оценивал «наш сельский поземельный мир».

Идеальное устройства страны, по мнению Леонтьева, таково: «Государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирепости; **церковь** должна быть независимее нынешней, иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее; **быт** должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада единстве; **законы**, принципы власти должны быть строгие, люди должны стараться быть лично добрее — одно уравнивает другое; **наука** должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе».

Леонтьев верил, что Россия должна спасти разлагающийся и погибающий западный мир. Он призывал к созданию новой цивилизации. Поворотным пунктом для нас, русских, должно быть взятие Царьграда и заложение там основ нового культурно-государственного здания.

От традиционного славянофильства Леонтьева отличает нелюбовь к южным славянам, особенно болгарам. В южном славянском мире уже распространились ненавистные европейские мещанские начала. Леонтьев предпочитал южным славянам поляков за их верность католицизму, аристократизм; он высоко ценил греков как хранителей византийского православия. Леонтьев дорожил в первую очередь не славянизмом, а византизмом, который ставил на передний план интересы церкви и подчинял им интересы политические. Более того, он не хотел освобождения южных славян, поскольку верил, что под гнетом турок они будут духовно выше и оригинальнее, а при освобождении потеряют своеобразие, либерально-демократические принципы поставят выше Церкви и старых святынь.

Если бы в России не было принудительных византийских начал, то господство народных начал привело бы ее к разложению. «Русские люди не созданы для свободы. Без страха и насилия у них все прахом пойдет» Великий народ может процветать только под воздействием организующей его принудительной идеи. «Национальное начало вне религии не что иное, как начало эгалитарное, либеральное медленно, но зато верно **разрушающее**». Здесь, однако, нужно отметить про-

тиворечие во взглядах Леонтьева на Россию. С одной стороны, он полагал, что идея революции в России поддерживается исключительно интеллигенцией и чужда народу; с другой стороны, он считал, что в русском народе есть непреодолимая склонность к бунту, анархии.

Леонтьев предсказывал, что надвигается мировая социальная революция. Гуманизм переродится в антигуманизм. «Эта новая культура будет очень тяжела для многих, и замесят ее люди столь близкого уже XX века никак не на сахаре и розовой воде равномерной свободы и гуманности, а на чем-то ином, даже страшном для непривычных».

О социалистах он говорил, что **«все существенные стороны охранительных учений им понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина, им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению».**

В ряде случаев взгляды Леонтьева были близки к официальной идеологии, выраженной К. Н. Победоносцевым, М. Н. Катковым, Д. А. Толстым.

Константин Петрович Победоносцев (1827-1907) — государственный деятель, правовед, публицист. Был профессором кафедры гражданского права в Московском университете, сенатором, членом Государственного совета, обер-прокурором Синода, преподавателем великих князей, в том числе будущих императоров Александра III и Николая II.

Победоносцев критиковал западноевропейские устои государственности и общественной жизни; выступал против парламентаризма, конституционной монархии. В одной из речей (март 1881) он говорит: «В России хотят ввести конституцию... А что такое конституция? Ответ на этот вопрос дает нам Западная Европа. Конституции, там существующие, есть орудия всякой неправды, источник всяких интриг».

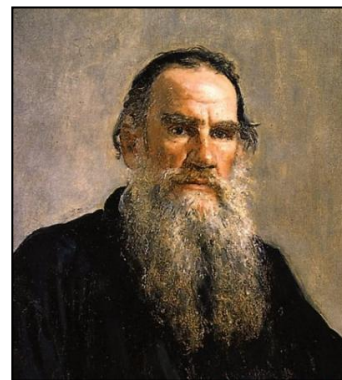
Победоносцев рассматривает вопрос о соотношении юридических норм и нравственных заповедей. Он считает, что в основе закона должна лежать «нравственная правда». Победоносцев — автор большого количества работ по истории права.

Победоносцев активно включился в обсуждение вопроса о взаимоотношениях государства и церкви. Он критикует идею об отделении церкви от государства; это подобно тому, как если бы отделили в разные сферы тело и дух человечества. Пагубные результаты отделения церкви от государства проявились на Западе, где наблюдается конфликт между ними. У нас такое отделение неприемлемо. «Государство не может быть представителем одних материальных интересов общества; в таком случае оно само себя лишило бы духовной силы и отрешилось бы от духовного единения с народом. Государство тем сильнее и тем более имеет значение, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное. Только под этим условием поддерживается и укрепляется в среде народной и в гражданской жизни чувство законности, уважение к закону и доверие к государственной власти».

Если на «правом» фланге религиозно-идеалистической философии этого периода находился Леонтьев, то ее «левый», демократически ориентированный фланг был представлен Л. Н. Толстым.

Лев Николаевич Толстой (1828-1910) создал религиозно-этическое учение о мире, человеке, смысле жизни, общественном переустройстве (так называемое толстовство), которое в конце XIX в. стало оппозиционным течением русской мысли и имело последователей в различных слоях общества. Граф по рождению, Толстой получил хорошее воспитание и богатое наследство. В 1851-1854 гг. Толстой служил на Кавказе, в 1854-1855 г. участвовал в обороне Севастополя. В это время начинается его писательская деятельность. Повести и рассказы приносят Толстому известность и большие гонорары. Но он начинает испытывать сомнения — нужно ли быть писателем? Толстой приходит к выводу, что писатели учат, не зная чему учить, спорят между собой о первенстве, движимы корыстными мотивами больше, чем обычные люди. Он отдаляется от писательской среды, впрочем не переставая писать.

После полугодового заграничного путешествия (1857) Толстой занялся педагогической деятельностью среди крестьян (1858-1863), в течение года (1861-1862) он был мировым посредником в спорах между крестьянами и помещиками. Но удовлетворения от своей деятельности он не получал. По мере того как нарастало его разоча-



рование жизнью, Толстой пришел к выводу, что он, как и большинство людей, жил жизнью, лишённой смысла. Все, что он ценил — удовольствия, слава, богатство, — подвержено тлену и забвению. «Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели». Ложно само направление жизни, вера, а точнее, безверие, которое лежит в ее основании. Толстой обращается к религии.

Религиозно-философские идеи Толстого выражены в работах «Критика догматического богословия» (4 тома), «О жизни», «Царство Божие — внутри нас», «Что такое искусство», «Исповедь».

В «Исповеди» Толстой рассказывает о том периоде своей жизни, когда он пережил душевный надлом. Он осознал драматизм человеческого бытия — в противоречии между неотвратимостью смерти и присущей человеку жаждой бессмертия. Перед ним остро встали вопросы: «Зачем мне жить? Зачем чего-нибудь желать? Зачем что-нибудь делать? Есть ли в моей жизни смысл, который не уничтожался бы неизбежной, предстоящей мне смертью?»

Толстой искал ответа в существующем знании — в науке и философии — и не нашел его. «Наука и философия трактуют о чем хотите, но только не о том, как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше... Современная наука обладает массой знаний, нам ненужных». В философии же Сократ, Шопенгауэр, Соломон, Будда подводят к выводу о том, что «все суега».

Из сложившейся ситуации существуют четыре выхода: 1) «неведение»; 2) «эпикурейство»; 3) самоубийство; 4) выход «слабости» — «понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная наперед, что ничего из нее выйти не может».

Но ведь и народ-то жил и живет нормальной жизнью, не мучаясь этими вопросами. И именно у него надо искать ответа на вопрос о смысле жизни. «Я оглянулся шире вокруг себя. Я взгляделся в жизнь прошедших и современных огромных масс людей... И я полюбил этих людей... Со мной случился переворот, который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга богатых, ученых — не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл... Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым, настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его».

Вопрос о смысле жизни — вопрос веры, а не знания. «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает, а живет». У простых людей иная жизнь, чем у богословов, интеллигенции, аристократии. «Вся жизнь этих людей проходила в тяжелом труде, и они были довольны жизнью». Почему? Потому, что их жизнь основана на вере. Они все принимают со спокойствием и чаще всего с радостью. И Толстой говорит, что то, чем занимаются светские люди и интеллигенция — искусство, наука и т. д., — «все это — баловство, что искать смысла в этом нельзя». В этом отношении показателен образ Левина в «Анне Карениной».

Только религиозная вера раскрывает перед человеком смысл его жизни. Но о какой вере идет речь? Толстой отрицал церковное христианство, официальное богословие. Он отвергал, во-первых, основной догмат христианства — Троицу. Для него Христос — обыкновенный человек, религиозный проповедник. Религиозный культ Христа Толстой считал «величайшим кощунством». Во-вторых, Толстой не признает загробную жизнь. «Если разумеешь жизнь загробную в смысле второго пришествия, ада с вечными мучениями, дьяволами, и рая — постоянного блаженства, то совершенно справедливо, что я не признаю такой загробной жизни». В-третьих, в церковной исповеди, на которой систематически отпускаются грехи, Толстой видел «вредный обман, только поощряющий безнравственность и уничтожающий спасение перед согрешением».

Толстой указывал на антинародную роль церкви. Он считал, что христианская догматика для церкви была только «предлогом», в действительности же церковь всегда преследовала свою выгоду. И Толстой ставит перед собой задачу — очистить первоначальное христианство от позднейших наслоений.

Все религии, по Толстому, заключают в себе две части: этическую (учение о жизни людей) и метафизическую (учение о Боге и его атрибутах, о происхождении мира и людей, об их отношении к Богу). Метафизическая сторона разных религий неодинакова, а этическая — совпадает, следовательно, она и составляет подлинный смысл любой религии. Сколько бы церковь ни подменяла этику метафизикой, сколько бы ни ставила внешнее, мирское выше внутреннего, люди, в осо-

бенности простой народ, далекий от понимания догматических ухищрений, сохранили нравственное ядро религии в его чистоте.

Определение Бога в онтологическом плане не интересует Толстого. Рассматриваемый в моральном плане Бог — «неограниченное существо», которое сознается каждым человеком в самом себе, «Бог есть любовь», «совершенное благо». Бог дает высший закон нравственности, и именно его познание составляет главную задачу человека, ибо от этого в прямой зависимости находится понимание смысла жизни и способов ее правильного устройства.

Человек хочет, чтобы его жизнь имела смысл. Вопрос о жизни — это и есть вопрос о смысле жизни. «Вопрос, неотделимый от понятия жизни, не вопрос о том, откуда взялась жизнь, а о том, как надо жить».

Толстой говорит, что осуществление своих желаний люди обычно связывают с цивилизацией. Предполагается, что человек может уйти от страданий с помощью науки, искусства, роста экономики, развития техники, создания уюта и т. п. «Человечество, живя ложной жизнью на основании ложных теорий, наделало так много ложного и ненужного и в духовной, и в материальной областях, что оно никак не может решиться последовать простым, и ясным, и понятным ему истинам, следование которым сделало бы ненужным почти все то, что наделано им. Все эти воздушные дороги, 36-этажные дома, броненосцы, парламенты и все то, что называется наукой и искусством, всякие никому ни на что ненужные открытия и исследования со всеми утонченностями, — все это кажется так важно, что отказываться от всего этого или рисковать лишиться хоть части этого кажется людям нашего времени невозможным и безумным риском».

Толстой считает, что человек находится в разладе с самим собой. В нем как бы два человека — внутренний и внешний. Внутренний недоволен тем, что делает внешний, а внешний не делает того, чего хочет внутренний. И чем богаче человек, чем глубже его познание, тем сильнее душевное беспокойство, недовольство и страдание, от которых он хотел освободиться. Материальный и культурный прогресс не затрагивает страданий души. Поэтому нужно сконцентрироваться на внутреннем человеке.

Толстой говорит, что растерянное вопрошание о том, ради чего жить, — верный признак того, что жизнь является неправильной. Жизнь обретает смысл только в сопряжении с Богом, в вере. «Задача человека в жизни — спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, надо жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым». «Цель жизни только одна: стремиться к тому совершенству, которое указал нам Христос: "Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный"». Эта цель жизни достигается не стоянием на столбу, не аскетизмом, а полезной деятельностью. «Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам». Вера обязывает выработку любовного общения между людьми. «Благо мое и людей возможно только тогда, когда каждый будет трудиться не для себя, а для другого». Нужно устанавливать Царство Божие и внутри и вне себя.

Человек свободен. Свобода дает возможность двигаться от темноты к свету, от низшего к высшему, «от истины, более смешанной с заблуждениями, к истине более освобожденной от них». Свобода позволяет человеку идти по пути к Богу. Бог — начало, источник жизни и разума; отношение человека к Богу Толстой уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. Сын не может судить отца и не способен понять полностью смысл его указаний, но он должен следовать воле отца и в выполнении его воли видит свое предназначение и благо. Так же и работник должен выполнять распоряжения хозяина, понимать, что жизнь и благо зависят от хозяина, и относиться к нему с чувством любви. Нормальное отношение человека к Богу есть отношение любви. «Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь».

У человека нет возможности непосредственно общаться с Богом, но это можно сделать косвенно. Общение с Богом происходит через правильное отношение к другим людям и к самому себе. Правильное отношение к другим людям заключается в том, чтобы любить людей как братьев,

Мы полагаем, что сущность нашей жизни не в нашем теле, подверженном страданиям и неизбежной и всегда близкой смерти, а в том духовном начале, которое дало и дает жизнь человеку. И поэтому назначение и благо жизни нашей мы видим только во все большем и большем сознании и проявлении этого духовного начала.

Л. Н. Толстой

любить всех, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед Богом теряют смысл все различия между богатством и бедностью, красотой и дряхлостью, силой и убожеством и т. д. Необходимо ценить в каждом человеке достоинство божественного происхождения.

Правильное отношение к себе — забота о спасении души. В каждом человеке есть божественное начало — душа. «В душе человека... идеал полного, божественного бесконечного совершенства». Показателем правильного отношения человека к себе является стремление к совершенству, движение от себя к Богу. В этом движении нет конечной точки. Осознание степени несоответствия идеальному совершенству — таков критерий правильного отношения к себе. Поскольку эта степень несовершенства никогда не завершается, то человек тем нравственнее, чем больше он осознает свое несовершенство.

Исходным, основополагающим, с точки зрения Толстого, является отношение к себе. Нравственное отношение к себе гарантирует нравственное отношение к другим. Забота человека о чистоте собственной души является основанием нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям, государству и т. д.

Толстой считает, что суть нравственного идеала наиболее полно выражена в учении Христа. Христос — реформатор, разрушающий старые основы жизни и дающий новые. Толстой видит принципиальное различие между подлинными взглядами Христа, изложенными в Евангелиях, и их извращением в догмах православия и других христианских церквей. «То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, таосистов и др., дружелюбие, жалость, милость, благотворительность и вообще любовь признавались одною из главных добродетелей». Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни.

Закон любви — выражение самой сущности христианства. Это — вечный идеал, к которому люди будут вечно стремиться. На Христос не ограничивается этим идеалом. Он также дает людям заповеди. Толстой говорит о пяти заповедях.

- ◆ Не гневайся. «Будь в мире со всеми, не позволяй себе считать другого человека ничтожным или безумным».
- ◆ Не разводишься. «Не смотри на красоту плотскую как на потеху. Бери муж одну жену и жена — одного мужа и не покидайте друг друга ни под каким видом».
- ◆ Не клянись. «Не давайте никаких обетов».
- ◆ Не противься злу. «Не мсти... неси обиды и не делай зло на зло».
- ◆ Не воюй. «Знай, что все люди братья... и не нарушай мира ни с кем во имя народных целей».

Духовное начало в человеке проявляется в любви к ближнему. Толстой призывает «поступать с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой». Жизнь имеет смысл, если человек исполняет волю Бога, а его воля дана нам как закон любви, противостоящий закону насилия. «С самых древних времен мудрые люди постигли ту истину, что устройство человеческой жизни может основываться только на любви и на вытекающем из любви добровольном служении людей друг другу, и что поэтому существующий способ устройства человеческих обществ на насилии — способ ложный, и что попытки уничтожить насилие насилием есть очевиднейшее заблуждение, и что уничтожить насилие можно только тем, чтобы не делать насилия».

Толстой говорит о том, что древний закон (в Ветхом завете), осуждавший в общем зло и насилие, допускал исключения как справедливое возмездие по формуле: «Око за око». Христос отменяет этот закон. Насилие должно быть вообще исключено. Не только на добро нужно отвечать добром, но и на зло надо отвечать добром.

Что такое насилие? «Насиловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие». Насилие — зло; насиловать — значит подчинять чужую волю своей. Толстой требует признать жизнь каждого человека священной. Непротивление злу означает признание изначальной, безусловной святости человеческой жизни.

Человеку не дано судить другого человека. Отказываясь сопротивляться злу насилием, человек отказывается судить другого; нельзя считать себя лучше других. Не других людей надо ис-

правлять, а самого себя. «Для того, чтобы не было того зла, от которого люди так жестоко страдают, надо перестать делать его».

Толстой рассматривает распространенные аргументы против непротивления злу. Первый аргумент состоит в том, что учение Христа правильно, но его трудно исполнить. Но это ложная позиция, которая снимает с людей ответственность за их поступки, оправдывает слабость воли. Второй аргумент состоит в том, что «нельзя идти одному человеку против всего мира». Если, например, я один буду таким кротким, как требует учение, а все остальные будут продолжать жить по-прежнему, то я буду осмеян, избит, напрасно погублю свою жизнь. Рассуждающий так, говорит Толстой, просто не понимает указанного Христом пути спасения.

Третий аргумент, развивая предыдущий, ставит под сомнение осуществление учения Христа из-за того, что это сопряжено с большими страданиями. Толстой говорит, что жизнь человеческая вообще не может проходить без страданий. Весь вопрос в том, когда этих страданий больше — когда человек живет во имя Бога или когда он живет во имя мира. Ответ Толстого однозначен: тогда, когда он живет во имя мира. В жизни сторонников учения Христа меньше страданий хотя бы потому, что они свободны от страданий, связанных с завистью, разочарованием от неудач в борьбе, соперничеством. Люди главным образом страдают не из-за христианского всепрощения, а из-за их мирского эгоизма.

Толстой также считал несостоятельной аргументацию в пользу насилия, согласно которой насилие оправдано в тех случаях, когда оно пресекает большее насилие. Когда мы убиваем человека, который занес нож над своей жертвой, мы никогда не можем с полной достоверностью знать, привел ли бы он свое намерение в действие: возможно, в последний момент что-то изменилось бы в его сознании. Когда мы казним преступника, то мы опять-таки не можем быть стопроцентно уверены в том, что преступник не изменится, не раскается и что наша казнь не окажется бесполезной жестокостью. Но даже при условии, что речь идет о преступнике закоренелом, который никогда не изменится, казнь не может быть оправдана, ибо казни так действуют на окружающих, особенно близких, что порождают врагов вдвое больше и вдвое злее, чем те, кто убиты и зарыты в землю. Насилие имеет тенденцию воспроизводиться в расширяющихся масштабах. Поэтому сама идея ограничения насилия насилием является ложной.

В целом Толстой считает, что с помощью аргументов против непротивления люди стремятся обмануть самих себя, найти оправдание своему безнравственному образу жизни, уйти от личной ответственности за то, как они живут.

Толстой, как и Достоевский, исходил из того, что решить существующие социальные проблемы и создать гармоническое общество можно при помощи нравственной проповеди, обращенной к каждому человеку. Насилие должно быть исключено из социальной жизни, поскольку оно не способно породить ничего, кроме насилия. Толстой одинаково осуждает за насилие и правительство, и революционеров. «Для каждого искреннего и серьезного человека нашего времени не может не быть очевидной несовместимостью истинного христианства — учения смирения, прощения обид, любви — с государством, с его величанием, насилиями, казнями и войнами. Исповедание истинного христианства не только исключает возможность признания государства, но и разрушает основы его».

Необходимо нейтрализовать насилие. Для этого нужно перестать самому осуществлять прямое насилие, а также готовиться к нему; не принимать участия в каком бы то ни было насилии, осуществляемом другими людьми; не одобрять никакого насилия. «Человек истинно свободен только тогда, когда никто не может заставить делать то, что он считает дурным, и истинное направление для каждого человека в том, чтобы удерживаться от участия в каких бы то ни было правительственных делах, отказываться служить в армии, не принимать никакой службы, зависящей от правительства, и каждый день и всегда делать добро».

Концепция непротивления злу насилием вызвала критику современников. Приведем небезынтересное рассуждение П. Лаврова. «Я выработал себе веру и смысл жизни. Для меня ясно отделилась область добра и область зла. Я выступаю учителем истины. Я призываю людей на борьбу с тьмою. Я сам борюсь с нею делом. Но это — насильственное противление злу: я отступаю от борьбы делом и ограничиваюсь борьбой словом. Но это слово в других людях неизбежно вырастает в насильственное противление злу: я умолкаю и перестаю быть учителем истины. Но в

моей душе происходит непримиримое раздвоение: я сознаю зло и не борюсь против него; я сознаю истину и не проповедую ее. В чем же тогда мое сознание отличия добра и зла? В чем моя вера? В чем смысл моей жизни?»

В своих произведениях Толстой дает широкую панораму общественной жизни; при этом он с сомнением высказывается о прогрессе общества. В лучшем случае можно сказать, что прогресс коснулся лишь привилегированного меньшинства, которое пользуется достижениями цивилизации за счет огромного большинства. Все изобретения и научные открытия вредны, потому что помогают богатым укреплять свое положение и еще успешнее угнетать народ. Именно поэтому Толстому присущ своеобразный нигилизм по отношению к культуре, науке, искусству. Он разделяет понятия добра и красоты. «Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий. Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше удаляемся от добра».

Толстой на стороне «природы» против «культуры», а «природа» в его понимании — это народ. Толстой показывает роль народа в истории. Отметим интересный факт: по поводу «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева он записал: «Читаю историю Соловьева. Все, по истории этой, было безобразие в допетровской России: жестокость, грабеж, грубость, глупость, неумение ничего сделать. Правительство стало исправлять. И правительство это такое же безобразное до нашего времени. Читаешь эту историю и невольно приходишь к заключению, что рядом безобразий совершилась история России. Но как же так ряд безобразий произвели великое, единое государство? Уже это одно доказывает, что не правительство производило историю. Но, кроме того, читая о том, как грабили, правили, воевали, разоряли (только об этом и речь в истории), невольно приходишь к вопросу: что грабили и разоряли? А от этого вопроса к другому: кто производил то, что разоряли? Кто и как кормил хлебом весь этот народ? Кто делал парчи, сукна, платья, камки, в которых щеголяли цари и бояре? Кто ловил черных лисиц и соболей, которыми дарили послов, кто добывал золото и железо, кто выводил лошадей, быков, баранов, кто строил дома, дворцы, церкви, кто перевозил товары? Кто воспитывал и рожал этих людей единого корня? Кто блюл святую религиозную, поэзию народную?...»

Толстой выдвигает на первый план земледельческий труд, идеализирует натуральное крестьянское хозяйство. Естественное, христианское состояние общества — жизнь в общине, обязательный коллективный труд в артели. Сельская община — главная хранилища народной жизни, духа и морали. Толстой обращает внимание на обнищание и разорение широких масс народа и относится к ним с глубоким сочувствием. Он выступает против развивающегося капитализма в стране и критикует государство. Власти умственно и нравственно развращают народы. «Правительства вообще могли бы быть, уже не говорю, полезны, но безвредны только в том случае, если бы они состояли из непогрешимых, святых людей... Но ведь правительства, по самой деятельности своей, состоящей в совершении насилий, всегда состоят из самых дерзких, грубых и развращенных людей». В духе славянофилов Толстой противопоставляет «землю» и «государство».

Разработка религиозной философии в конце XIX — начале XX в. продолжилась в сфере так называемого университетского идеализма. Заметное место здесь принадлежало братьям Трубецким, которые испытали сильное влияние Вл. Соловьева.

Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) — профессор, в конце жизни — ректор Московского университета, крупный специалист по истории древнегреческой философии. Основные работы: «Метафизика в Древней Греции», «О природе человеческого сознания» (1889-1891), «Основания идеализма» (1896), «Учение о Логосе в его истории» (1900), «Вера в бессмертие».

Трубецкой утверждает существование закона универсальной соотносительности. Отношение — это основная категория бытия и сознания. Реальное бытие, не будучи «самосушим», должно рассматриваться в отношении к абсолютно существу. «Всеобщая соотносительность являющегося предполагает сверхотносительное основание и начало всех отношений». Это начало — абсолютное бытие, Всеединство. Абсолютное бытие существует не только в себе и для себя, но и раскрывает свою скрытую субстанцию в другом, в мире.

Абсолютное является субъектом по отношению к миру как к объекту. Субъект — это активное начало. «Условие явления, его возможность есть, прежде всего, чувствующий и мыслящий

субъект, который обуславливает как субъективную мысль и чувство, так и объективный мир явлений во времени и пространстве. И когда мы мыслим весь необъятный мир явлений в бесконечной совокупности его связанных между собою функций и отношений, мы тем самым необходимо предполагаем субъект этого мирового объекта как его «трансцендентальное», метафизическое условие. Явление есть бытие для субъекта, отношение объекта к субъекту. Сущее, как являющееся, определяется этим отношением к субъекту». В конечном счете субъект мира понимается С. Трубецким как некое надмировое сознание, божественный разум, мировая душа, Логос.

С. Трубецкой говорит об абсолютном как о конкретно-абсолютном, в отличие отложной абстракции абсолютного. «Согласно конкретному понятию о нем, абсолютное не отрицает относительного, но обосновывает относительное в самом его отличии от себя; абсолютное не есть безотносительное, а сверхотносительное начало, которое не отрицает отличное от себя бытие; но, наоборот, заключает в себе самом основание, потенции своего другого. Отвлеченное понятие об абсолютном, наоборот, ограничивается лишь противоположением его всему относительному, т. е. попросту отрицанием отношений».

Следуя понятию конкретно-абсолютного, С. Трубецкой считает, что нельзя понимать материю в абсолютном смысле; материя — это явление, а всякое явление предполагает всякий субъект, которому оно является. Таким образом, С. Трубецкой утверждает «универсальный закон соотносительности» как «основную истину философии».

Далее возникает вопрос о том, какова природа, источник разума субъекта. Разум не может возникнуть сам по себе из чего-то чуждого разуму. С. Трубецкой апеллирует к «высшему универсальному разуму».

Человек с его сознанием имеет двоякую основу. С одной стороны, он обусловлен природными явлениями, а с другой — абсолютным сознанием. «Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание».

Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920) был профессором Киевского и Московского университетов. Автор работ «Мировоззрение папы Григория VII и публицистов его современников» (1892), «Миросозерцание В. Соловьева» (1912), «Метафизические предположения познания» (1917), «Смысл жизни» (1918).

Трубецкой высоко оценивает и пропагандирует мистическую традицию от ее средневековых истоков до современности. Каждая эпоха общественной жизни — своеобразная форма Божественного откровения.

Все действительное и постижимое подчинено некоторому единству, которое понимается как абсолютное сознание. Е. Трубецкой говорит, что «в применении к абсолютному бессильно слово, неадекватны все термины человеческого языка», несовершенны и выражения «абсолютное сознание» и «всеединое сознание». «Но, тем не менее, всеединый ум объемлет все, тождественен с истиною всего. Деятельность всеединого ума есть непосредственное **всеведение** и **всевидение...** Всеединый ум видит и знает, а мы, люди, через него видим и вместе с ним создаем».

Трубецкой рассматривает проблему смысла жизни. «**Стоит ли жить**, обладает ли жизнь положительной **ценностью**, причем ценностью всеобщей и безусловной, ценностью обязательной для каждого»? Итогом рассуждений Е. Трубецкого является вывод о связи жизни с всеединым сознанием, которое придает жизни смысл. «Только через подъем к этому безусловному всеединому сознанию, в котором содержится **смысл-истина** всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы своих представлений». Полнота жизни достигается подъемом ко всеединству. «**Тоска по всеединству** — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни».

Е. Трубецким развито учение о Софии. Он против того, чтобы считать софийное начало сущностью человека, ибо тогда непонятно, откуда берется зло. Трубецкой понимает Софию как норму, идеальный образ, цель жизни человека. Индивидуум свободен принять или отвергнуть эту идеальную цель, поставленную перед ним.

Братья Трубецкие сыграли большую роль в развитии русского либерализма. Они, в частности, выступали за необходимость проведения реформ, хотя при этом Е. Трубецкой весьма скептически относился к идее прогресса в обществе.

Вопросы для повторения

1. Что такое богоискательство?
2. В чем содержание «свободной теософии» у Вл. Соловьева?
3. Что понимает Вл. Соловьев под «Всеединством»?
4. Какую картину эволюции мира предлагает Вл. Соловьев?
5. Какое содержание вкладывает Вл. Соловьев в понятие Софии?
6. В чем видит Вл. Соловьев жизненную задачу человека?
7. Как Вл. Соловьев характеризует процесс познания и истину?
8. Что такое «свободная теургия»?
9. Как оценивает Вл. Соловьев состояние современного общества и специфические проблемы России?
10. В чем заключается главная идея «почвенничества»?
11. Что говорил Ф. М. Достоевский о специфике русского народа?
12. Как рассматривает свободу человека Ф. М. Достоевский?
13. О каких трех стадиях развития народа говорил К. Н. Леонтьев?
14. В чем заключаются «византийские начала» в трактовке К. Н. Леонтьева?
15. Как предлагал К. П. Победоносцев строить отношения церкви и государства?
16. Чем отличается религиозно-этическое учение Л. Н. Толстого от официального богословия?
17. Как решил проблему смысла жизни Л. Н. Толстой?
18. В чем заключается концепция непротивления злу насилием?
19. Что такое «закон универсальной соотносительности» С. Н. Трубецкого?

Глава 17. ФИЛОСОФИЯ КОСМИЗМА

Место человека в космосе. Концепция «общего дела» Н. Ф. Федорова. Идея воскрешения умерших. К. Э. Циолковский о земном и космическом существовании человечества. Концепция ноосферы В. И. Вернадского. Условия для космической эволюции человечества. Мотивы космизма в учении об этногенезе Л. Н. Гумилева.

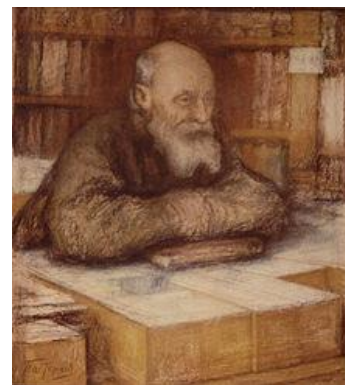
Основная проблема космизма — место человека в космосе. Для космизма в целом характерно убеждение, что, с одной стороны, содержание космоса определяет человеческую природу, а с другой — что у человечества есть космическая миссия и деятельность человечества должна иметь космический характер.

Русский космизм XX в. использовал предшествующие мотивы космизма в различных областях — искусстве, философии, науке. Идеи космизма можно видеть в фантастике XVIII-XIX вв. («Новейшее путешествие» В. А. Левшина, «Путешествие в страну Офирскую» М. М. Щербатова, повести О. И. Сенковского («Барон Брамбеус»), В. Ф. Одоевского и др.). Искусствоведы говорят о космических мотивах в симфониях П. И. Чайковского, А. Н. Скрябина, С. В. Рахманинова, в живописи М. В. Нестерова, Н. К. Рериха, в поэзии В. Брюсова, В. Хлебникова и др. Языком искусства выражается понимание единства космоса, Земли, человека, гармонии мира. Идеи космизма представлены в русской религиозно-идеалистической философии.

Особое место в христианской философии занимает **Николай Федорович Федоров (1828-1903)**, который считается центральной фигурой так называемого религиозного русского космизма. Родился Федоров в селе Ключи Тамбовской губернии. После окончания Тамбовской гимназии учился в Ришельевском лицее в Одессе. Осенью 1851 г. в мировоззрении Федорова произошел переворот, когда ему, по его словам, открылась основная идея его учения, «мысль, что через нас, через разумные существа, природа достигает полноты самосознания и самоуправления, воссоздает все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте». С этого времени в центре его интересов —

разработка учения «общего дела» и попытка его пропаганды.

В течение четырнадцати лет Федоров работал преподавателем истории и географии в уездных училищах средней полосы России. Он стремился добиться активного участия самих учащихся в процессе обучения, в ходе которого знания получались не столько из учебников, сколько из непосредственного изучения родного края, его географии, растительного и животного мира, истории, запечатленной в местных памятниках, из наблюдения за природными явлениями, звездным небом. Затем Федоров много лет был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве.



Федоров жил напряженной духовной жизнью. Он свел до минимума свои материальные потребности: занимал крошечную комнату, спал не более четырех-пяти часов в сутки, причем на сундуке. Питался он тоже по-спартански — чай с черствыми булочками, сыр, соленая рыба, часто месяцами не употреблял горячую пищу. Получая небольшое жалование (менее четырехсот рублей в год), он отказывался от его повышения. Значительную часть жалования Федоров ежемесячно раздавал своим «стипендиатам». Он не хотел владеть каким-либо имуществом и не имел даже теплого пальто.

Человек огромной эрудиции, Федоров многих привлекал к себе своими идеями. С его взглядами были знакомы и давали им высокую оценку Достоевский, Толстой, Соловьев, Фет. Опубликованная посмертно в двух томах «**Философия общего дела**» (1906-1913) вызвала значительный интерес в обществе.

Федоров ставит вопрос об отрыве мысли от дела, разделении людей на «ученых» и «неученых». Основной порок «ученых» — пассивное, созерцательное, теоретически-познавательное *отношение к миру*. Крайним следствием такого отношения становится превращение мира в представление, в фикцию. По-другому относится к миру большинство «неученых», которые своим трудом непосредственно вторгаются в безусловную материальную реальность мира. Но их действие ограничено узкими, прагматическими мотивами. Людям нужно дать возможность творчества, осветив их знанием, одушевив высокой целью. Важная роль в этом принадлежит «ученым». Но при этом необходимо преодолеть разрыв знания и дела. **«Все должны быть познающими, и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого».**

Федоров — религиозный мыслитель, но он расходится с официальной религиозной доктриной. Он противопоставляет «посюсторонние», собственно человеческие интересы «потустороннему» содержанию религий. Федоров отмежевывается от мистицизма. Он не признает темные, иррациональные начала в жизни мира и человечества, волю к злу, с которой не может справиться знание и сознание. Он верит в возможность рационального регулирования и управления всей жизнью мира. Федоров вносит в христианство активный антропологизм; он выступает против той пассивности человека, которую рекомендует христианство. Ему чужда евангельская беззаботность птиц небесных, он — за трудовой дух, трудовой образ жизни, он не выносит праздности и шалостей.

По мнению Федорова, философия должна радикально изменить свою ориентацию. «Вся философия и всякая философия несостоятельна, если она — мысль без дела». Философия должна ориентировать человека на активное преобразование действительности. Ведь именно разделение мысли и дела обрекает человеческий род на взаимные распри, порабощение природой. «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, **что есть**, но и того, что **должно быть**, т. е. она должна из пассивного умозрительного объяснения **сущего** стать **активным проектом долженствующего быть**, проектом всеобщего дела». Все люди должны быть участниками в знании и все должны быть деятелями.

Есть два вида материализма — материализм подчинения слепой силе материи и материализм управления материей, не в мысли лишь, не в игрушечных кабинетных или лабораторных опытах, а в самой природе, делаясь ее разумом, регуляцией.

Н. Ф. Федоров

Смысл радикального поворота в философии заключается в выработке плана преобразовательной деятельности. Общее дело — это преобразование природы, общественных отношений, самого человека. При этом каждый несет ответственность за все.

Федоров говорит, что природа противостоит человеку как определенный порядок существования, основанный на рождении, взаимной борьбе и смерти. В природе господствуют слепые и часто враждебные силы. Федоров пишет, что сама природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя», «космос нуждается в разуме, чтобы быть космосом, а не хаосом». Необходимо превратить вселенную в целесообразный, сознательный мир. Посредством знания и деятельности нужно превратить все слепые и враждебные силы природы в органы человечества. Для этого нужны объединенные действия людей. «Мир или природа придет к самосознанию и самоуправлению через объединившиеся в общей цели и в общем деле существа, ныне в розни и в бездействии находящиеся».

Вторая сторона «общего дела» — переустройство самого человека. Федоров говорит о том, что человек — далеко не совершенное существо. «Всякая индивидуальная жизнь построена на костях других, уже живших и живущих... Дети растут, пожирая силы родителей, а в борьбе и в розни, в которых проходит жизнь, люди медленно подтачивают друг друга и словом и делом». Федоров говорит о человеке как об источнике зла: «Человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, относительно и природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение истребительных орудий и вообще средств для взаимного уничтожения); самые пути сообщения, чем особенно гордится современный человек, и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству; а барышничество смотрит на природу именно как на кладовую, откуда можно добывать средства для удобства жизни и наслаждений, и хищнически истребляет и расточает веками накопленные в ней богатства».

Федоров говорит о двусоставной природе человека: он имеет животное-природную и самодеятельно-трудовую сторону. То, что человек произвел сам себя через труд и сознание, — и есть основа его собственно человеческой сущности, которая непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природно-биологическую основу.

Сегодня люди разобщены, между ними отсутствуют братские отношения; поэтому они должны активно работать над преодолением своей нынешней «промежуточности» и несовершенства. Ведь у нас есть идеал человека — это Бог или высший преображенный человек в составе богочеловеческого единства.

Для общего дела необходимо братство людей. Но предварительно нужно понять причины небратского состояния: Федоров говорит о том, что «исследование причин небратского состояния людей может быть только братским», коллективным, соборным. В этой связи он говорит, «что люди в отдельности не могут быть мудрыми». Федоров не согласен с призывом: «Познай самого себя!» Это индивидуалистический, эгоистический принцип. «Познайте друг друга!» — вот призыв Федорова. Братство людей зависит от их знания, от его глубины и широты. Федоров призывает: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со **всеми и для всех**».

В социальном плане Федоров противопоставляет классовой борьбе в обществе мирное осуществление всемирного братства на основе слияния «ученых» с «неучеными», интеллигенции с народом, расцвета земледельческой общины под эгидой самодержавия как богоданной инстанции, призванной умиротворить взаимную рознь и вражду. В идеальном социальном строе, основанном на единстве знания и действия, не должно быть ни классовых различий, ни военного или полицейского принуждения, ни «демиургической», т. е. промышленной деятельности. Характерно, что Федоров как убежденный антиурбанист (город в его понимании — средоточие «искусственной» жизни, суеты) идеализирует русскую деревню как хранительницу патриархально-родственных отношений. Федоров выступает за здоровье, за трезвость, он не понимает и не принимает болезни, духовный кризис, усложненность и утонченность. Ему свойственно неприятие возвышения личности, культа великих.

В основе федоровского плана регуляции лежит убеждение, что человечество начинает новый этап развития мира, когда оно отказывается быть пассивным созерцателем этого развития и направляет развитие в новую сторону. В «Философии общего дела» формулируются два вопроса регуляции: продовольственный и санитарный.

Санитарный вопрос Федоров понимает как всеобъемлющий «вопрос об оздоровлении Земли и притом всей, а не какой-либо отдельной местности». «Восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождение от болезней не только хронических и эпидемических, но и от наследственных, органических пороков — вот в чем заключается содержание санитарного вопроса».

Продовольственный вопрос в первом приближении разрешается через овладение атмосферными явлениями, регуляцию метеорологических процессов, когда «ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства». Далее Федоров говорит о поисках новых источников энергии, овладения энергией Солнца.

Разрабатывая проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете с процессами во Вселенной: «Сельское хозяйство, чтобы достигнуть обеспечения урожая, не может ограничиваться пределами земли, ибо условия, от коих зависит урожай, или вообще растительная и животная жизнь на земле, не заключается только в ней самой. Если верно предположение, что солнечная система есть переменная звезда, ...а с сим явлением находится в связи весь метеорический процесс, от коего непосредственно зависит урожай или неурожай, — в таком случае весь теллуросолярный процесс должен бы войти в область сельского хозяйства».

Федоров подчеркивал также своеобразную открытость Земли космосу. Нужно преодолеть предрассудок о «недоступности небесного простора». Федоров обосновывает неизбежность выхода человечества в космос. «Когда же к неблагоприятному влиянию климата присоединяется истощение Земли, тогда обратят внимание, поймут значение Земли как небесного тела и значения небесных тел как земных сил; поймут, откуда истощенная Земля может и должна почерпнуть силу». «Вопрос об участии Земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты... Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для того, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению, всех общественных пороков и зол, ибо, отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса, ...и вообще от нравственного существования человечества».

В качестве одной из возможностей регуляции природы Федоров рассматривает использование вооруженных сил. «Если бы вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы, в таком случае военное дело само собой обратилось бы в общее дело всего человеческого рода». Приводится и конкретный пример такого управления: «...увенчавшийся блестящим успехом опыт произведения искусственного дождя посредством артиллерийского огня, или вообще огненного боя, посредством взрывчатых веществ дает новое великое назначение войску, делающее ненужным разоружение, ибо орудие истребления себе подобных превращается в орудие спасения, обращая слепую, неподобную себе силу из смертоносной в живородящую».

В процессе регуляции, по мнению Федорова, должен изменяться и сам физический организм человека. Нужно превратить питание в «сознательно творческий процесс — обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани». Иными словами, нужно поддерживать и воссоздавать свой организм, не уничтожая другой жизни, а, подобно растениям, «из самых простых природных, неорганических веществ».

Однако Федоров не ограничивается рассмотрением проблемы питания. До сих пор господство над стихийными силами человек осуществлял главным образом с помощью искусственных орудий — технических средств, которые продолжали его органы. При этом разрыв между мощью техники и немощью самого человека как такового все более увеличивается и порой становится пугающим. Нужно, считает Федоров, чтобы человек ту же силу ума, которую он направляет на раз-

Труд человеческий не должен ограничиваться пределами Земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; Земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться.

Н. Ф. Федоров

витие техники, обратил на свои органы, на их развитие и преобразование. Это и станет задачей «психофизиологической регуляции».

В итоге «человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры, ...когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы».

Когда человечество научится управлять силами природы, изменит себя, тогда оно покончит с голодом, удовлетворит иные свои потребности и тем самым покончит и с источником человеческой вражды.

Но общее дело на этом не заканчивается. Центральным пунктом, вершиной регуляции для Федорова становится воскрешение всех умерших на Земле (**«воскрешение отцов»**). Он связывает свое учение с христианской религией, которая придает особую ценность идее воскресения и вечности жизни. У Федорова речь идет о земном внутриприродном воскрешении путем собирания рассеянных в природе частиц праха умерших. «Мы полагаем возможным и необходимым достигнуть... управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в теле отцов, какие они имели при своей кончине». Воскрешение видится Федорову как происходящее в родственно связанном ряду: сын воскрешает отца как бы из себя, отец своего отца и т. д.

По мнению Федорова, творчески-преобразовательная деятельность людей не замкнется пределами нашей планеты. Он говорил о будущем заселении человечеством других небесных тел.

Таким образом, программа Федорова включает регуляцию природы в противоположность ее эксплуатации и утилизации, переустройство самого человека, победу над смертью и выход в космос. Федоров рассматривал свой проект не как утопию, а как особую радикальную «рабочую» гипотезу.

За общим делом стоит воля Бога. «Бог-Царь, который делает все не только лишь **для человека**, но и **через человека**; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести **сам человек**, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее». Любопытно, что «культ предков» Федоров объявил единственно истинной религией.

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликования тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесной сыновнею любовью и знанием движимая **И** управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие, звездные миры... Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо **воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда**. День желанный, день от века чаемый, **будет Божьим велением и человеческим исполнением**».

Философия космизма продолжается и в XX в. Неотделимость человека от космоса подчеркивал С. Н. Булгаков. Через человека преодолевается отрыв природы от Софии, как «души мира». Флоренский говорил о дуализме человека и мира. Этот дуализм разрешается в церкви, где «действительность одухотворяется, освящается, обоживается». Мистики (Е. П. Блаватская, Г. И. Гурджиев, П. Д. Успенский) говорили о том, что перед лицом космоса человечество должно предстать единым, устремленным в вечность целым, а также о том, что необходимо уважительно относиться к космосу. В русской философии подчеркивалась идея ответственности человечества за свою космическую деятельность.

Представители естественнонаучной мысли XX в. внесли новые идеи в космизм. Это — концепция космического бессмертия человечества (К. Э. Циолковский), эволюция биосферы в ноосферу и проблема автотрофности (В. И. Вернадский), космобиология (А. Л. Чижевский) и др. Рассмотрим концепции главных представителей русского естественнонаучного космизма.

Константин Эдуардович Циолковский (1857-1935) в философском плане считал себя материалистом. «Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи». Если же и существуют духи, то это не потусторонние существа, а просто «неизвестные силы неба», состоящие из той же материи, но только «более разреженной и элементарной, чем известная нам». Наши знания ограничены, но чем глубже проникаем мы в бездны космоса, тем лучше получается «естественное объяснение» таинственных явлений и загадок природы.

Циолковский говорит о материи и ее свойствах: «Без материи не существует ни времени, ни пространства, ни силы. И обратно, где есть одно из этих понятий, там есть и материя. Она определяется этими тремя понятиями». Кроме того, вся материя обладает чувствительностью. Обладающая чувствительностью материя «периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью». Со смертью какого-нибудь живого существа его атомы переходят в «неорганическую обстановку», чтобы через сотни миллионов лет снова воплотиться в каком-нибудь живом теле или человеке. Циолковский говорит: «Атом всегда жив».

Комбинации атомов могут быть различными — совершенными и несовершенными. Отсюда вытекает возможность существования зла в космосе. Но в целом, считает Циолковский, в бесконечном космосе царят совершенство, разум и счастье. «Космос породил не зло и заблуждения, а разум и счастье всего сущего. Чтобы понять это, надо только стать на высшую точку зрения: вообразить будущее Земли и обнять разумом бесконечность Вселенной или хоть один наш Млечный Путь. Тогда мы увидим, что космос подобен добрейшему и разумнейшему животному».

На планетах, в том числе и на Земле, идет постепенный процесс развития. Плоды развития «должны быть высокими». Но если ограничиваться Землей, ее ресурсами, то в силу земных условий человечество должно погибнуть. Выход Циолковский видит в освоении человеком космоса. Изучение новых видов вещества, научно-технический прогресс откроет человечеству путь в космос, а следовательно, укажет путь к бессмертию человечества.

Циолковский различает земное и космическое существования человечества. Первое — «младенческое», включающее несовершенство, страдания, болезни, моральное зло и т. д. Циолковский разрабатывает общие принципы «нравственности неба и земли». В первую очередь необходимо усовершенствовать человечество на Земле. В нем еще слишком крепки «зверинные задатки», связанные с его животным происхождением. Они «приносят свои ужасные плоды в форме самоистребления и всякого рода бедствий». Нужно исправить человеческую природу, применить «подбор». Все, «уклоняющееся ко злу, оставляется без потомства».

«Совершенное» человечество с расширенным воспроизводством людей будет заселять своим «собственным зрелым родом» другие планеты. Если на них будут встречены «несовершенные задатки жизни», то они «без страданий» должны быть уничтожены, подобно тому как «огородник уничтожает на своей земле все негодные растения и оставляет только самые лучшие овощи». Уничтожение несовершенного Циолковский связывает с уничтожением страданий. «Этика космоса, т. е. сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий, ни для совершенных, ни для других незрелых или начинающих свое развитие животных». (Отметим, что здесь имеет место явное противоречие.)

Задача разума — путем размножения и расселения людей распространить в космосе совершенство. Во Вселенной не будет страданий, там будет царить счастье. Все космические цивилизации объединятся в одно целое. «Страх естественной смерти уничтожается от глубокого познания природы, которое с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование».

Владимир Иванович Вернадский (1863-1945) излагает свои идеи космизма в книге «Научная мысль как планетарное явление» (1937-1938). Основная задача исследования — определить место человека «не только на нашей планете, но и в космосе».

Вернадский считал, что в современную эпоху происходит переход от биосферы в ноосферу (напомним, что термин «биосфера» был предложен в начале XIX в. Ламарком). Биосфера — область Земли, охваченная «живым веществом». В биосферу входят нижняя часть атмосферы, вся гидросфера и литосфера от верхней части до глубины 2-3 км. Кстати, Вернадский считал, что живое вещество вечно присутствует в космосе, повсеместно распространено («космичность жизни»).

Биосфера представляет собой целостное образование из живого и неживого. «Между космической и безжизненной частью и живыми веществами, ее населяющими, идет непрерывный материальный и энергетический обмен, материально выражающийся в движении атомов, вызванных живым веществом». Биосфера — особая геологическая оболочка Земли, преобразованная деятельностью живого вещества; в ней идет биогеохимический круговорот вещества и энергии. Вернадский выступает против одностороннего подхода к соотношению среды и живого организма, когда гово-

рят об исключительном влиянии среды на организм, без учета обратного влияния организма на среду.

В биосфере со временем усиливается влияние живого вещества на косное окружение; эволюция биосферы приводит к появлению человечества. Биосфера также создает условия для размножения человечества.

Последующая эволюция приводит к возникновению ноосферы (термин «ноосфера» предложен Т. де Шарденом и Е. Ларуа). Биосфера под влиянием человеческой мысли и человеческого труда переходит в новое состояние — ноосферу. Здесь «проявляется как мощная все растущая геологическая сила роль человеческого разума (сознания) и направленного им человеческого труда». Ноосфера, по Вернадскому, такая стадия развития биосферы, на которой жизнедеятельность человека приобретает планетарный характер. К факторам, характеризующим переход к ноосфере, Вернадский относит:

- ◆ распространение человека по всей планете и победу в борьбе с другими видами живых существ;
- ◆ развитие средств связи;
- ◆ создание новых источников энергии;
- ◆ демократизацию государственного устройства;
- ◆ взрыв научного творчества в XX в.

В переходе к ноосфере первостепенная роль принадлежит науке и связанным с ней достижениям техники передвижения, возможностям «мгновенной передачи мысли». Человечество все более становится единым и неделимым, оно начинает «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но в планетном аспекте». С появлением ноосферы открывается новая эра в истории Земли — антропологическая, которая становится эрой борьбы «сознательных укладов жизни против бессознательного строя мертвых законов природы». На стадии ноосферы человечество охватит как единое целое весь земной шар и окончательно решит «вопрос о лучшем устройстве жизни».

Человечество, конечно, ни в прошлом, ни сейчас не мирилось с условиями своего существования. Имели место поиски лучшего, прежде всего в религии. Но они переносили «вопрос в другую плоскость — из области жестокой реальности в область идеальных представлений», например о бессмертии души. Но такие решения должны быть оставлены в стороне как «не вытекающие из научных фактов». Политическая мысль призывала к единству человека в форме единой государственной организации. Но и это оказалось нереальным. «Духовное единство религии оказалось утопией. Религиозная вера хотела создать его физическим насилием — не отступая от убийств, организованных в форме войн и массовых казней. Религиозная мысль распалась на множество течений. Бессильной оказалась и государственная мысль создать это жизненно необходимое единство человечества в форме единой государственной организации. Мы стоим сейчас перед готовыми ко взаимному истреблению многочисленными государственными организациями — накануне новой резни». (Это было сказано накануне Второй мировой войны.)

Вернадский делал исключение для философии. Он признавал «огромное значение философского мышления в структуре духовной жизни человечества. Она играет огромную, часто плодотворную роль в создании научных гипотез и теорий».

Переход к ноосфере обуславливается «взрывом научного творчества». В ходе развития ноосферы должна сформироваться автотрофность человечества, освобождающая его от необходимости получать энергию от растительного и животного мира Земли⁴. Автотрофность создает условия для космической эволюции человечества. После сознательного преобразования своей земной жизни человечество со временем устремляется «за пределы своей планеты в космическое пространство». Предстоит заселение человечеством других частей космоса, «куда раньше не проникала его жизнь и местами даже какая бы то ни было жизнь».

Вернадский подчеркивает, что перестройка биосферы, переход к ноосфере должен совершаться «с точки зрения добра и зла», эта деятельность должна быть направлена «на пользу лю-

⁴ Автотрофность - способность живых организмов синтезировать из неорганических веществ все необходимые для жизни органические вещества.

дей». Таким образом, наука открывает перспективы для человечества, рассеивая опасения относительно будущего человеческой цивилизации.

Александр Леонидович Чижевский (1879-1964), основатель космобиологии, подчеркивал космичность человечества:

*Мы дети Космоса. И наш
родимый дом
Так спаян общностью
и неразрывно прочен,
Что чувствуем себя
мы слитыми в одном,
Что в каждой точке мира —
весь мир сосредоточен...
Для нас едино — все;
и в малом и в большом
Кровь общая течет
По жилам всей Вселенной...
(«Гиппократ», 1915).*

Чижевский доказывал, что периоды стихийных бедствий на Земле, эпидемических и инфекционных заболеваний совпадают с циклами солнечной активности, что биологические и психические стороны земной жизни связаны с физическими явлениями космоса. Научное познание земно-космических связей, которое по-настоящему еще только начинается, даст, по убеждению Чижевского, возможность управлять ими.

Николай Алексеевич Умов (1846-1915) говорил о небольшой вероятности жизни в космосе. «Жизнь есть пасынок Вселенной». Космос в лучшем случае равнодушен к живому. Но, возникнув на Земле, жизнь развивается в сторону форм, наиболее способных к борьбе за существование. Перед человечеством стоит трудная задача — «охранение, утверждение жизни на земле».

Мотивы космизма прослеживаются в концепции этногенеза **Льва Николаевича Гумилева (1908-1992)**. Два главных понятия в философской системе Гумилева — этнос и пассионарность.

Этнос представляет собой «коллектив»: племя, народ, народность, нацию. «Все такие коллективы более или менее разнятся между собой по языку, иногда по обычаю, иногда по происхождению, но всегда по исторической судьбе». У всякого этноса есть начало и конец. Между этносами возможны контакты благодаря наличию «комплементарности». У русских легко устанавливались контакты с «монголоидами» и с большим трудом — с европейцами. Как это можно объяснить?

Этносы подвержены воздействию «энергетических импульсов», исходящих из космоса. Они вызывают «эффект пассионарности», т. е. высшей активности. В результате появляются «пассионарии», люди особого темперамента и дарований. Они становятся создателями новых суперэтносов, новых государств. Линия прохождения «пассионарного толчка» образует «зону этнических контактов», благоприятную для «интенсивной метисации».

Гумилев говорит, что восточные славяне дважды подвергались пассионарному толчку — в VIII—IX и XIII вв. «История Древней Руси и России — результат двух взрывов пассионарности, двух разных пассионарных толчков». Москва и Киев не имеют этнической общности, исторического наследования.

Вопросы для повторения

1. Что понимал Н. Ф. Федоров под «общим делом»?
2. В чем заключаются «продовольственный» и «санитарный» вопросы в федоровском плане регуляции?
3. Как Н. Ф. Федоров обосновывает неизбежность выхода человека в космос?
4. В чем видит различие земного и космического существования человека К. Э. Циолковский?
5. Какие факторы, по В. И. Вернадскому, характеризуют становление ноосферы?
6. Чем вызывается «эффект пассионарности» в концепции этногенеза Л. Н. Гумилева?

Глава 18. РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

«Религиозный Ренессанс» начала века. Религиозно-идеалистическая философия в стране и в эмиграции. «Вехи». Сменовеховцы. Евразийство. «Новое религиозное сознание». «Метафизика человека» В. В. Розанова. «Неохристианство» А. С. Мережковского. Н. А. Бердяев о духе, природе, личности. Тема свободы и творчества. Общество, смысл истории, «русская идея». Продолжение «философии всеединства». С. Н. Булгаков об Абсолютном, Софии, религиозном чувстве и вере. «Философия хозяйства». П. А. Флоренский об антиномичности религии. Учение о Софии. С. Л. Франк о «металогической реальности», религиозном опыте. Интуитивизм Н. О. Лосского. Учение о субстанциальных деятелях. Теория восприятия. Истина. Иррационалистические мотивы Л. И. Шестова. Принцип плюрализма. Скептицизм. И. А. Ильин о материальном и духовном началах в человеке, обществе, истории. Концепция борьбы со злом. Право и правосознание. Государство. Движение к мистицизму. П. А. Успенский о «пустотворном мире», новой логике («Tertium Organum»). Концепция мироздания Д. А. Андреева. Метаистория. «Роза Мира».

Официальная идеология начала XX в., как и в предшествующие десятилетия, базировалась на принципе «православие — самодержавие — народность». Большое внимание в умонастроениях начала века уделялось национализму и антисемитизму. Пропагандировалась идея союза государства и церкви, распространялась тенденция к компромиссу религии и философии, веры и разума.

Русская церковь враждебно относилась к так называемому богоискательству, к своеобразному наполнению религиозной формы сознания философскими элементами. Консервативно настроенные богословы выступали против «философизации» православия, против «спекулятивного богословия», в котором «живой Бог» религии исчезает в тумане метафизических абстракций, превращается в такие отвлеченные понятия, как «абсолют», «всеединство», «разум» и т. п.

В начале века возникло множество спиритуалистических и масонских кружков и обществ, распространился мистицизм, который проник даже в официальную церковь в виде так называемого нового богословствования.

После революции 1905 г. либеральная интеллигенция начинает менять свои ориентиры. Если во второй половине XIX в. интеллигенция в большей своей части интересовалась социальными вопросами, были популярны идеи социализма, революции, то в начале XX в. значительная часть интеллигенции перешла от идей социализма, материализма к идеализму, а от идеализма — к православию, эстетизму и декадентству. Пропагандировалась идея, что религиозность является «коренным свойством» русского народа, что философские учения А. Хомякова, И. Киреевского, Вл. Соловьева представляют высший тип национального философствования. Возникла мода на пренебрежительное отношение к морали, звучали мотивы разочарования в силе разума, науке.

Изменения в умонастроениях русской интеллигенции нашли свое отражение в деятельности новых религиозно-философских обществ (Петербург, Москва, Киев), в сборниках «Проблемы идеализма» (1903) и «Вехи» (1909). «Легальные марксисты» (Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, С. Л. Франк) разошлись с Плехановым, а затем с Лениным по причине своего неприятия насильственных средств борьбы, несогласия с идеями «воинствующего» материализма и атеизма.

В сборнике «Вехи» осуждалась предыдущая деятельность русской интеллигенции, которая мешала нормальному развитию русского государства и общества. Бердяев говорил о том, что любовь русской интеллигенции к народу и пролетариату вылилась в нечто подобное идолопоклонству. В «Вехах» отмечался тот факт, что в интеллигентской среде утеряна любовь к истине. Русская интеллигенция при решении тех или иных вопросов исходит прежде всего из интересов социализма, борьбы с самодержавием и т. п., а не из стремления к истине. Кистяковский обвинил русскую интеллигенцию и народ в недооценке значения закона и порядка. Струве утверждал, что интеллигенция не имеет представления об управлении государством и погрязла в атеистическом максимализме. Франк говорил, что интеллигенция отрицает абсолютные ценности, подменяя религию идеальных ценностей религией земных нужд. Такая религия порождает лишь разрушение и ненависть, а не дух творчества.

Идеология «Вех» была воспринята как разрыв с традицией единства интересов интеллигенции и народа. В ответ на «Вехи» был опубликован ряд очерков и статей. В 1910 г. вышел в свет сборник «Интеллигенция в России» (авторы И. И. Петрункевич, П. Н. Милоков, Н. А. Градескул, М. М. Ковалевский, М. И. Туган-Барановский и др.). В этом сборнике утверждалось, что хотя революция и потерпела неудачу, но ее благотворное влияние на ограничение самодержавия скажется в дальнейшем. Говорилось о том, что интеллигенцию в целом не следует обвинять в антирелигиозности, антигосударственности и космополитизме.

В начале XX в. в России начинается так называемый религиозный ренессанс. Складывается религиозно-философское направление, поставившее своей главной задачей создание нового религиозного сознания.

Русская религиозная философия XX в. не представляла собой единой школы. В рамках религиозно-идеалистической философии существовали различные концепции. Среди них можно выделить так называемое **новое религиозное сознание** (В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев), **философию всеединства** (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Д. Франк, Д. П. Карсавин), **интуитивизм** (Н. О. Лосский), **иррационализм** (Л. И. Шестов), философскую концепцию журнала «Логос» и **движение к новой метафизике** (С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, И. А. Ильин) и др.

После Октябрьской революции 1917 г. религиозная философия в России оказалась под запретом. Философы и ученые были обязаны придерживаться философии марксизма-ленинизма. Некоторые религиозно мыслящие философы покинули Россию во время Гражданской войны или сразу после ее окончания (П. Б. Струве, С. Н. Трубецкой, Л. И. Шестов, Н. С. Арсеньев, В. В. Зеньковский, Н. Н. Алексеев, Д. С. Мережковский). В 1922 г. как идеологически чуждые элементы были высланы за границу Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов и др. Почти все виднейшие представители русской религиозной философии оказались за границей. Оставшиеся в России (П. А. Флоренский, В. А. Тернавцев, С. А. Аскольдов, А. Ф. Лосев) подвергались репрессиям.

После высылки из России Бердяев организовал «Религиозно-Философскую Академию» (сначала она находилась в Берлине, затем в 1924 г. переехала в Париж). С 1925 г. главные силы религиозной философии объединились вокруг издательства «Путь», выпускавшего одноименный журнал.

Часть эмигрантов через несколько лет изменила свое отношение к революции и советской власти. В 1921 г. в Праге вышел сборник «Смена вех» (авторы Ю. В. Ключников, Н. В. Устрялов, Ю. Н. Потехин, А. В. Бобрищев-Пушкин и др.). «Сменовеховцы» признали поражение контрреволюции и призвали интеллигенцию во имя «русского национального дела» сменить «вехи» и приступить к совместной работе с советской властью. Авторы сборника (бывшие кадеты) думали, что в связи с НЭПом революция в России закончилась, идет «мирная эволюция», «спуск на тормозах» в пользу буржуазии.

Сменовеховцы говорили, что в основе русского революционного процесса лежит подлинное, национальное развитие России, жизненно важное для ее будущего и даже для будущего всей человеческой культуры. Они считали, что большевики вынуждены делать то, что противоречит их теории, и фактически русский народ использует их как орудие для спасения русской территории и воссоздания русской государственности.

Однако позиция сменовеховцев не была доминирующей в кругах эмиграции. Заметным явлением стало так называемое евразийство.

Евразийство

В 1921 г. в Софии выходит сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». Авторы статей — Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский. В 1922 г. в Берлине была опубликована книга «На путях. Утверждение евразийцев» (авторы П. Н. Савицкий, А. В. Карташев, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровский, П. А. Бицилли). Евразийцы издали три номера «Евразийского временника» (Берлин, 1923 и 1925; Париж, 1927); манифест «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926); «Евразийство. Формулировка 1927 г.» (Париж, 1927) и др.

Евразийцы выражали настроения той части эмиграции, которая перестала жить фантазиями и начинала интересоваться происходящими в России изменениями. Русская революция стала пониматься как «знак» конца старой и рождения новой России. Основной задачей евразийцам представлялось сохранение русской культуры и могущественной государственности.

Наиболее известные представители евразийства — П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой. Савицкий говорит о том, что Россия испытала на себе влияния Юга, Востока и Запада: южное — с X по XIII в. — византийское; восточное — с XIII по XV в. — монгольское; начиная с XVIII в. — максимальное влияние европейской культуры. Западноевропейская культура претендует на то, чтобы быть высшим этапом всего процесса культурной эволюции мира. Евразийцы отмечали, что европеец обычно называет «диким» и «отсталым» то, что не похоже на манеру «европейца» видеть и действовать. Евразийцы не согласны с этой позицией.

Европейская культура - не общечеловеческая культура, а лишь культура определенного, романо-германского этноса. Европоцентристская оценка должна быть отвергнута. У каждого народа - своя культура, в ней он выражает свою индивидуальность. Общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна.

Культуру различных народов нужно сравнивать поэлементно; и тогда мы увидим, что культура, в одних элементах высокая, в других элементах может оказаться стоящей ниже других. Так, Московская Русь в XVI-XVII вв. в ряде отраслей отставала от Западной Европы, но, скажем, в отношении художественного строительства (например, «башенные» и «узорчатые» церкви) она стояла выше большинства западноевропейских стран.

Нужно различать экономический и религиозно-нравственный моменты прогресса. В Европе за последние два столетия за прогресс принимался первый момент. Финалом его стала русская революция, в которой сочетались экономизм и атеизм. Что же получилось? «Исторический материализм и дополняющий его атеизм снимают узду и лишают сдержки первоначально-животные (и в том числе первоначально-экономические, сводящиеся к грабительским) человеческие инстинкты. Основной определяющей силой социального бытия в условиях идейного господства материализма и атеизма оказывается ненависть, и приносит плоды, ее достойные: мучение всем... Общество, которое поддается исключительной заботе о земных благах, рано или поздно лишится и их, — таков страшный урок, просвечивающий из опыта русской революции» (Савицкий). Савицкий утверждает, что здоровое общество людей может быть основано только на религиозной основе, видит основную задачу в том, чтобы «мерзость и преступление искупить и преобразить созданием *новой религиозной эпохи*».

По мнению евразийцев, русские люди — и не европейцы, и не азиаты, культура России — не европейская и не азиатская, ее надо противопоставить культуре Европы и Азии как срединную евразийскую культуру. Евразийцы говорят о России как об Евразии, которая понимается как «симфоническая индивидуация Православной Церкви и культуры».

«Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии».

Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание элементов той и других... Ее надо противопоставлять культурам Европы и Азии как срединную евразийскую культуру.
П. Н. Савицкий

В отличие от славянофилов, евразийцы считали, что русская нация — это не только славянский этнос; в ее образовании участвовали тюркские и угро-финские племена, жившие на одной территории, взаимодействующие со славянами. «Без татаризации» не было бы России.

Евразийцы утверждают, что до Петра I в России господствовал истинный национализм, Россия была «самой даровитой и плодотворной» продолжательницей Византии. После Петра Россия, вступив на путь романо-германской ориентации, оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации. Наша задача сегодня — «осознать себя европейцами, чтобы осознать себя русскими. Сбросив татарское иго, мы должны сбросить и европейское иго».

Евразийцы считают, что революция в России была неизбежна. Она была результатом усталости от «великодержавного бытия России», «обнищания» державного самосознания. Сувчинский писал: «Бездна между прошлым и настоящим взрылась, и это нужно признать, и нужно начать строить на другой стороне, на новом берегу с вдохновением и верой в иную культуру». Смерть старого общества не только была неизбежна, но и необходима для будущего России. Чтобы строить заново, надо было прежде «расчистить место». Сувчинский говорит, что большевистский период революции затянулся. Необходимо «религиозное возбуждение русского сознания», которое позволит создать новую Россию. Для нашей страны на первый план выходят проблемы «религиозно-государственного и культурно-державного самоопределения и творчества», всенародного религиозно-культурного самовосстановления.

Критикуя большевистскую идеологию и практику, евразийцы в то же время позитивно оценивали некоторые аспекты деятельности большевиков. Так, евразийцы считали, что революция привела к созданию наилучшей формы государства — государства федеративного. Именно эта форма адекватно выражает идею Евразии. Революция явилась итогом саморазложения императорской России как некоего симбиоза русско-европейской культуры и дала начало новой России, новой Евразии. Евразийцы приветствовали создание советской системы, которая выросла из народных потребностей и была принята народом.

Порицая большевизм за его богоборчество, Трубецкой говорил, что при этом, однако, большевизм через сатану приводит к вере в Бога. Евразийцы заявляли, что сам коммунизм — это вера, но вера ложная и вредная, «ибо осуществляет себя путем самого жестокого насильничества». Истинная идеология — русская православная вера, только она призывает к «абсолютно оправданной деятельности». «Православная идея для своего осуществления требует не ненависти, а любви, ...она отрицает убийства, насилия, грабежи и обманы, тогда как коммунизм перестанет существовать, если откажется от борьбы классов, насильственной экспроприации и т. д.» (Савицкий). На месте марксистской идеологии должно утвердиться философско-религиозное сознание. Большевики сделали свое дело, русская революция завершается. Над Россией встает «скифский рассвет», обещая ей великое будущее.

Некоторые сменовеховцы и евразийцы (в том числе Устрялов и Сувчинский) возвратились в СССР и погибли в лагерях.

«Новое религиозное сознание»

Заметную роль в формировании «нового религиозного сознания» сыграл **Василий Васильевич Розанов (1859-1919)**. Он учился на историко-филологическом факультете Московского университета, затем в нескольких городах преподавал историю и географию. Его религиозные убеждения развивались постепенно. Переехав в Петербург, Розанов стал постоянным сотрудником консервативной газеты «Новое время». Основные работы Розанова — «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886), «Статьи о браке» (1898), «Религия и культура» (1901), «Темный лик: метафизика христианства» (1911), «Опавшие листья» (1916).



Розанов говорит, что христианская вера и церковная практика догматичны, равнодушны к проблемам реальной жизни. Для церкви радости семейной жизни, брак, вопросы пола — «грязь и мерзость». Церковь сторонится и других важных жизненных проблем; она не любит самого человека. Но в то же время Розанов не мыслит себя вне религии, вне Бога. «Без молитв — безумие и ужас». Розанов призывает к обновлению религии.

Основной интерес Розанова — «метафизика человека». Человеческая душа, по Розанову, — независимая, нематериальная сущность, способная творить различные формы, т. е. идеи, и налагать их на материальную субстанцию. Душа бессмертна. После разрушения тела дух пребывает как «форма чистого существования, не ограниченная никакими пределами».

Розанов говорит о том, что человек представляет собой единство божественного и природного, духа и плоти. Важнейшее проявление человеческой сущности — половая любовь, она —

высший синтез души и тела. Половая любовь не есть нечто постыдное, запретное, это мистическая основа жизни человека, семьи, общества. Именно на этой основе у человека рождается «море мысли и воображения». «Чудесное и святое воссоединение мужчины и женщины» — «узел природы», центр гармонии. Тема пола у Розанова неразрывно связана с темой брака и семьи. Он считал своей задачей «дать почувствовать семью как ступень поднятия к Богу».

В творчестве Розанова заметна склонность к патологии. В частности, во многих его работах виден нездоровый интерес к половым вопросам. И вся метафизика человека в его понимании сосредоточена в тайне пола. «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхъестественен». «Пол в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной».

Розанов говорит, что в русской натуре много темных, саморазрушительных сил. Среди них — «ложный пафос общественности», традиционная русская лень, нежелание делать регулярную положительную работу, нигилизм от нигилизма — стремление к революции.

Следует отметить и часто замалчиваемые антисемитские выпады Розанова (например, в работе «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» или в книге «Сахарна»). Приведем одну цитату: «Да, конечно, это естественно — не допускать евреям самый вход в наш суд, школы и врачебное мастерство... Пусть учатся в своих хедерах... только не с нашими детьми и вообще не с нами». Розанов говорил, что евреи употребляют человеческую кровь и благодаря этому тайно властвуют над миром.

В этом отношении Розанов не одинок, антисемитские настроения были свойственны и Достоевскому, и Флоренскому.

Розанов в значительной степени повлиял на упадочнические настроения русского декаданса, в частности на поэтов-символистов начала века, которые выражали философские идеи не только в своем художественном творчестве, но и отдельно обращались к рассмотрению философских вопросов.

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866-1941) был центральной фигурой «неохристианства», «богоискательства». Философские взгляды Мережковского нашли свое выражение в работах «Толстой и Достоевский» (1905), «Рождение богов» (1925), «Иисус непознанный» (1932), трилогии «Христос и Антихрист» (ее части — «Смерть богов (Юлиан Отступник)», «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», «Антихрист (Петр и Алексей)»).

Для Мережковского характерно не стремление вернуться к старому, а поиск новых открытий. Старое христианство отжило свой век, на смену ему идет «Откровение третьего Завета», которое раскроет правду не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле. Выступая против материализма, Мережковский говорит о множестве тайн мира. Он противопоставляет тайну духа тайне плоти, тайну неба — тайне земли, тайну личности — тайне общественности. Проникнуть в тайны духа, неба, личности, опираясь только на разум, невозможно. Путь к их пониманию — в синтезе рационального и иррационального, причем необходимым условием является опора на веру.

Мережковский говорит о том, что христианство было испорчено мещанством. Он призывает к борьбе с «мещанством», под которым понимает внимание человека к материальным делам и забвение им Бога. «Отрекаясь от Бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности. Отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство». России и миру в целом угрожают «хамство» и официальная религия, воздающая «кесарю божье». Революция — наибольшее зло; социализм — это мещанство и «духовное вырождение».

О Боге думают, что он — власть и насилие, наряду с ним говорят о сатане, который тоже власть и насилие. Но Бога нужно понять как любовь, тогда Христос будет истинным Богом. Вера в истинного Бога обеспечит человеку свободу.

Испытав влияние Розанова, Мережковский много внимания уделял проблемам пола. Идеал личности он видел в сочетании мужских и женских добродетелей. «Половины должны быть единой плотью». Это не означает слияния в одной особи мужчины и женщины, а саморазвитие в личности противоположных качеств.

Мережковский говорил о «святой плоти». «Святая плоть» — в Царстве Божьем, в котором осуществится мистическое единство тела и духа. Цель исторического процесса — в осуществлении человечеством Царства Божия на земле.

Наиболее известным представителем «нового религиозного сознания» был **Николай Александрович Бердяев (1874-1948)**; иногда его характеризуют как центральную фигуру всей русской религиозно-идеалистической философии XX в.

Н. А. Бердяев родился в Киеве и учился в Киевском кадетском корпусе. В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, но через год перевелся на юридический факультет. В это время в Киеве наблюдался заметный интерес к марксизму. Бердяев стал активным членом Киевского центрального кружка саморазвития учащихся, выступал с докладами, печатал и распространял нелегальную литературу, участвовал в демонстрациях. В 1897 г. на месяц был посажен в тюрьму, в 1898 г. — снова арестован и выпущен под залог, а затем исключен из университета. Бердяев много читал; постепенно в его мировоззрении наметился переход от увлечения марксизмом к богоискательству.



В 1901 г. Бердяев был выслан в Вологодскую губернию (одновременно с ним в ссылку там были А. А. Богданов, А. В. Луначарский, Б. В. Савинков, П. Е. Щёголев, А. М. Ремизов, Б. А. Кистяковский и другие). Среди ссыльных шли ожесточенные споры, в которых видную роль играл Бердяев. Своеобразным итогом этих философских диспутов стал сборник «Проблемы идеализма» (1902), в котором Бердяев опубликовал статью.

В 1902 г. Бердяеву было разрешено жить в Житомире, затем он переехал в Петербург. Здесь он сближается с Мережковским и Булгаковым, становится главным редактором журнала «Вопросы жизни», организует Петербургское религиозно-философское общество. В это время Бердяев окончательно становится на позицию религиозной философии, что находит отражение в книгах «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910). Бердяев участвует в сборнике «Вехи», создает издательство «Путь». Но постепенно он отходит от общественной и просветительской деятельности. С 1912 г. он интенсивно работает над книгой «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (вышла в свет в 1916 г.).

Бердяев негативно воспринял Октябрьскую революцию 1917г. Он критически относился к социалистическим теориям. Марксистов он обвиняет в недопустимом сведении общественной жизни к грубой материальной основе.

В начале 1919 г. Бердяева избирают профессором Московского университета (хотя он даже не получил законченного университетского образования). В это же время он учреждает Вольную академию духовной культуры, которая существовала до 1922 г. Взгляды Бердяева были неприемлемы для властей. В 1921 и 1922 гг. его арестовывают, но через некоторое время выпускают. В сентябре 1922 г. вместе со 160 идеологическими противниками советской власти Бердяев был выслан из России. Два года Бердяев прожил в Берлине. Здесь он опубликовал книги «Философия неравенства», «Смысл истории», ряд статей; затем издал книгу «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы», которая принесла ему европейскую известность. В 1924 г. Бердяев переехал в Париж, где создал журнал «Путь». В течение двадцати лет он был редактором издательства «YMCA-PRESS», специализировавшегося на выпуске работ русских эмигрантов.

Бердяев выступает с публичными лекциями во многих городах Европы, участвует в ряде международных конгрессов. Его работы «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1941) привлекают внимание широких философских и литературных кругов. Бердяев — плодовитый автор, в списке его работ — более 500 наименований.

Бердяев не создавал какую-то систематизированную философскую систему. Его интересует широкий круг проблем: проблемы свободы, творчества, смысла жизни человека, истории, он размышляет о русской истории, философии, судьбах русской интеллигенции, русской революции и т. д. Характерной чертой философствования у Бердяева является утверждение ряда положений, зача-

стую не обосновываемых; иногда он противоречит себе в различных работах, отказывается от ранее высказанных убеждений. Бердяев пишет сам о себе: «Мое мышление интуитивное и афористическое. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать. И мне кажется это ненужным».

Философская позиция Бердяева — идеализм. «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу... В свободе скрывается тайна мира». Бердяев отрицает «онтологическую философию», которая исходным считает бытие. Для него исходная позиция — «идея примата свободы над бытием. Это означает также примат духа, который есть не бытие, а свобода. Бытие есть как бы застывшая свобода».

Бердяева обычно квалифицируют как христианского персоналиста или экзистенциалиста. Это имеет смысл постольку, поскольку центральная тема философии Бердяева — человек, его свобода, творчество. Бердяев согласен считать себя в определенном смысле экзистенциалистом. «Я называю экзистенциальным философом того, у кого мысль означает тождество личной судьбы и мировой судьбы». По Бердяеву, подлинный предмет философии — внутренний духовный мир человека. Философия начинается с размышления над «Я», «моей» судьбой. Приведем еще одно характерное высказывание: «Философия есть наука о духе. Однако наука о духе есть прежде всего наука о человеческом существовании, именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия».

В данном случае Бердяев говорит о философии как о науке. Однако в других случаях он четко разделяет философию и науку. «Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной». Невольно возникает вопрос, какова же все-таки действительная позиция Бердяева? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к рассмотрению Бердяевым соотношения рационализма и иррационализма.

Бердяев говорит, что познание часто отождествляется с рационализацией, рациональным познанием. Но, с его точки зрения, существуют два вида познания — рациональное и иррациональное. Если рациональное, научное познание способно постигать отдельные стороны действительности, то бытие в целом способно постигать только такое познание, которое опирается на интуицию, отрешающееся от классического деления на субъект и объект. Это связано с тем, что сама действительность иррациональна. Тайна бытия рационально непостижима. В этой связи Бердяев говорит о кризисе философии; этот кризис обусловлен несоизмеримостью рационализма и иррационализма. «Современная философия признает иррациональность бытия и она же гносеологически утверждает рационализм. Рациональность познания и иррациональность действительности оказываются несоизмеримыми».

Наука рационализирует мир, но надо понимать, что «рациональный мир, с его законами, с его детерминизмом и каузальными связями, есть мир вторичный, а не первичный, он есть продукт рационализации». В философском мышлении «разум трансцендирует к иррациональному». Сам философ интуитивно познает иррациональное бытие, а затем вступает в дело рационализация. «Дискурсивное развитие мысли существует не для самого познающего, оно существует для других. Таким способом надеются приобщить других к своему познанию, убедить их».

Для Бердяева характерна установка на мистический внутренний опыт как источник философствования. В духе концепции «цельного знания» он пишет: «Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической расчлененности». Таким образом, Бердяев достаточно определенно разграничивает философию и науку.

Дух и природа противоположны. Дух есть субъект, жизнь, свобода, огонь, творческая деятельность; природа — объект, вещь, необходимость, определенность, пассивная деятельность. В царстве природы царит множественное, делимое во времени и пространстве; в царстве духа — единство, основанное на любви.

Бог есть дух. В своей сущности Божество сверхрационально; попытки выразить его через понятия неизбежно приводят к антиномиям. Божество можно мыслить только символически. Символы — действительная реальность, понятая в связи с ее сверхъестественным значением. По-

этому рождение Богочеловека от Девы Марии, его жизнь в Палестине, его смерть на кресте — это и действительные факты, и в то же время — символы.

Бог сотворил мир из ничего. Но ничто — это не пустота, а нечто, предшествующее Богу и миру. В ничто, из которого Бог создал мир, содержится иррациональная свобода («мэон»). «Бог-создатель является всемогущим над бытием, над сотворенным миром, но у него нет власти над небытием, над несотворенной свободой». Бог создал мир из «мэона», «мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно стало бытием».

Человек — венец творения в иерархии сущего. Человек, по Бердяеву, есть «дитя Божие и дитя мэона — несотворенной свободы». Человек создан по образу и подобию Бога. И человек должен утверждать в себе образ Божий, иначе он теряет всякий образ, начинает подчиняться низшим процессам, подчиняться той искусственной природе, которую сам создал, подчиняться машине, а это его обезличивает, обессиливает, уничтожает. Бердяев говорит, что Бог реально присутствует в жизни святых, мистиков, людей высокой духовной жизни и творческой деятельности. Тот, кто имел духовный опыт, не нуждается в рациональном доказательстве существования Бога.

Человек — микрокосм, в котором заложено все. «Человек-микрокосм есть столь же многосложное и многосоставное бытие, как и макрокосм, в нем есть все, от камня до божества». Человек двойственен, «человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший». Как образ и подобие Бога человек является личностью. Личность следует отличать от индивида. Личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая.

«Личность человеческая более таинственна, чем мир». Тайну личности невозможно понять до конца. «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо, а как личность. Весь мир есть ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой. Человек переживает агонию, и он хочет знать, откуда он пришел и куда он идет». Личность многосложна. Основа личности бессознательна. Становление личности есть восхождение от подсознательного через сознательное к сверхсознательному.

Личность переживает тоску, страх и скуку, ей свойственно стремление к счастью, одиночество и стремление к общению. Бердяев говорит, что нужно различать тоску, с одной стороны, и страх и скуку, с другой. «Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира». А страх и скука направлены на «низший мир». Страх происходит от опасности, которую приносит этот низший мир, а «скука говорит о пустоте и пошлости этого низшего мира».

Человек стремится к счастью. Но что такое счастье? «Счастье не может быть объективировано, к нему неприменимы никакие измерения количества, и оно не может быть сравниваемо. Никто не знает, что делает другого человека счастливым или несчастным».

Бердяев подчеркивает двойственность человеческого бытия. «Тема одиночества — основная. Обратная сторона ее есть тема общения. Чуждость и общность — вот главное в человеческом существовании». Существуют два типа людей: находящиеся в гармоническом соотношении, общении со средой, и в дисгармоническом, чуждом отношении к среде.

Человеческое тело — «форма», и оно должно быть подчинено духу. «Духовная основа в человеке не зависит от природы и общества и не определяются ими. Человеку присуща свобода».

Свобода — иррациональное начало в человеке. Свобода человека исходит из мэона, первичной свободы. Человек свободен, а свобода является источником добра и зла.

Существуют три вида свободы: первичная иррациональная свобода, т. е. произвольность; рациональная свобода, т. е. исполнение морального долга; и свобода, проникнутая любовью. Утверждая свободу человека, Бердяев отвергает всемогущество Бога: Бог не может заставить человека делать что-то, иначе он был бы ответствен за вселенское зло. Зло появляется тогда, когда иррациональная свобода приводит к отпадению от Бога из-за гордыни духа, желающего поставить себя на место Бога.

Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое создание добра и зла.

Н. А. Бердяев

Бердяев говорит, что свобода двойственна: есть свобода «от» и свобода «для». Первая — дьявольская свобода отрицания, свобода в грехе; вторая — божественная свобода, свобода для любви, добра и истины.

«Все в человеческой жизни должно пройти через свободу, через испытание . свободы, через отвержение соблазнов свободы». «Свобода порождает страдание и трагизм жизни. Настоящая трагедия есть трагедия свободы, а не рока». Но все же, замечает Бердяев, происхождение зла остается величайшей тайной. Кроме того, свобода присуща избранным личностям, а народу свойственна не свобода, а вера во внешние авторитеты.

Тема свободы у Бердяева находит продолжение в теме творчества. Возможность творчества заключается в самой природе человека: созданный по «образу и подобию» Божества, он, подобно своему Создателю, является творцом, активным деятелем. «Творчество возможно лишь при допущении свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из бытия. Свобода вкоренена не в бытии, а в «ничто», свобода безосновна, ничем не определяема, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие».

«Творческий акт человека нуждается в материи». В духе субъективного идеализма Бердяев говорит, что «субъект сотворен Богом, но объект создан субъектом». Объективирование происходит не только в сфере познания; «сперва оно происходит в самой реальности». Человек «призван к творческой работе в мире, он продолжает творение мира». Человек творит из ничего, из свободы как «безосновной основы бытия». Творчество как переход из небытия в бытие «по существу есть выход, исход, победа».

Творчество направлено не только на объективацию. Оно — не только создание «культурных продуктов», а «потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию».

Бердяев утверждает антроподицею — оправдание человека в творчестве и через творчество. Творчество — искание смысла, который всегда находится за пределами мировой данности; творчество означает «возможность прорыва к смыслу через бессмыслицу». Творчество «продолжает дело творения», уподобляет человека Богу-творцу. Человек призван к творчеству. Созданный Богом мир не завершен, он продолжает твориться человеком. Но в творчестве заключается своеобразный трагизм: несоответствие творческого замысла и его воплощения, поскольку воплощение всегда ниже замысла.

Творчество рождается из свободы, оно не завершено, обращено к будущему. Противоборство творчества и зла составляет сущность истории. Мир развивается от свободы зла к свободе добра. Сегодня мы вступаем в новую эпоху — эпоху «третьего антропологического откровения». Упраздняются Ветхий и Новый заветы, наступает «творческая религиозная эпоха», когда происходит возрождение человека, и человек, наделенный свободой, способностью творчества, становится «экзистенциальным центром мира».

В творчестве люди достигнут всеобщего спасения. Но при этом Бердяев ставит определенные границы творчеству. «Наибольшую свободу для человека дает сочетание начала консервативного с началом творческим». Он говорит о том, что «не всякое творчество хорошо. Может быть злое творчество. Творить можно не только во имя Божие, но и во имя дьявола».

Личность живет в обществе. «Общество не есть человеческая выдумка. Оно так же изначально, так же имеет онтологические корни, как и человеческая личность. И человеческую личность нельзя вырвать из общества, как общество нельзя отделить от человеческих личностей. Личность и общество находятся в живом взаимодействии, принадлежат одному конкретному целому. Духовная жизнь личности отражается на жизни общества. И общество есть некий духовный организм, который питается жизнью личности и питает их».

Бердяев говорит, что существуют три исторические формы морали:

- ◆ этика закона — исторически первая ступень морального сознания. Эта этика имеет запретительный характер;
- ◆ этика искупления — ориентирует на терпимость, всепрощение, любовь и сострадание;
- ◆ этика творчества — ориентирует человека на творчество. Здесь человек забывает о самом себе, он заинтересован в самом процессе и результате своего творчества. Человек-творец уподобляется Богу.

Бердяев утверждает, что моральное возвышение, слияние людей может быть только соборным. В индивидуальной своеобразии человека «преломляются все расовые, национальные, сословные, семейные наследия, предания, традиции, навыки». Бердяев говорит, что обычные рациональные определения нации недостаточны, ибо они не учитывают, что «в национальном бытии и национальном сознании есть религиозная основа». Именно религия объединяет людей в нацию. Аналогичным образом он считает, что «власть государственная имеет религиозную первооснову и религиозный исток... Онтология власти исходит от Бога».

Рассуждая о происхождении государства, Бердяев выступает против теории общественного договора. «Власть государственная родилась в насилиях, но насилия эти были благодетельны». Бердяев оправдывает неравенство в обществе; оно — условие развития культуры. «Неравенство есть могущественнейшее орудие развития производительных сил. Уравнение в бедности, в нищете сделало бы невозможным развитие производительных сил. Неравенство есть условие всякого творческого процесса, всякой сознательной инициативы, всякого подбора элементов, более годных для производства». Бердяев систематически выступает против либерализма, демократии, социализма.

Бердяев рассматривает проблему смысла истории. Он говорит, что во всемирной истории действуют три силы: Бог, судьба и человеческая свобода. Соотношение этих сил меняется по ходу истории. На небе есть пролог, в котором задана мировая история, лоставлена ее тема. В истории сочетаются два элемента — консервативный (связь с прошлым) и творческий (устремление в будущее). Каждое поколение имеет смысл своей жизни, цель в самом себе, в создаваемых им ценностях.

История — это путь к иному миру. Внутри истории невозможно достичь совершенного состояния. Утопия социального рая на Земле — от Антихриста. «Никогда не должно оставлять нас чувство зла и негодности этого мира и жизни в нем». «Жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом... Совершенство достижимо лишь в бесконечном».

Задача истории разрешима лишь за ее пределами. Конец истории неизбежен. Если бы история была бесконечным процессом, она не имела бы смысла. Сам творческий акт человека есть акт эсхатологический, обращенный к концу мира. Конец мира — это совершенное преобразование мира, Царство Божие, «переход в иное измерение бытия». Бердяев верит во всеобщее спасение.

Но этот «переход» — «сокровенная тайна». «Конец истории и преодоление истории не будет в истории, конец времени и преодоление времени не будет во времени». И в этой связи Бердяев говорит, что основной проблемой экзистенциальной философии (да и философии вообще) является проблема времени. «Ничего нельзя любить, кроме вечности, и нельзя любить никакой любовью, кроме вечной любви. Если нет вечности, то ничего нет. Мгновение полноценно, лишь если оно приобщено к вечности, если оно есть выход из времени, если оно, по выражению Кирхегардта, атом вечности, а не времени».

«Лучших людей мучит жажда вечности», желание приобщиться к Царству Божию. Чтобы это стало возможным, нужно, чтобы наступила эпоха церковного, христианского творчества. «Церковь еще раз должна будет спасти духовную культуру, духовную свободу человечества. Это я и называю наступлением нового средневековья. Пробуждается воля к реальному преобразению жизни, не только личной, но и общественной и мировой. И эта благая воля не может быть оставлена тем сознанием, что Царство Божье на земле невозможно. Царство Божье осуществляется в вечности и в каждом мгновении жизни».

Бердяев говорит о кризисе культуры. «Торжество буржуазного духа привело в XIX и XX вв. к ложной механической цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре. Механическая, уравновешивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация с ее дьявольской техникой, слишком уж похожей на черную магию, есть лжебытие, призрачное бытие, вывернутое бытие. Буржуазная цивилизация есть предел некосмичности мира. В ней гибнет внутренний человек, подчиняется внешним, автоматическим человеком». Техника властвует над человеком, делает его рабом, убивает его душу. «Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни». Люди в глубине души не верят никакой политике, никакой идеологии. Но фактически кризис культуры происходит и осознается лишь в «избранном меньшинстве». «Для огромного большинства никакого кризиса культуры не существует. Огромное большинство долж-

но еще приобщиться к культуре и пройти пути ее». Бердяев говорит об иерархичности культуры: «Высшая культура нужна лишь немногим. Для средней массы человечества нужна лишь средняя культура».

В ходе истории идет борьба добра против иррациональной свободы. Если побеждает иррациональная свобода, то реальность начинает распадаться и превращаться в хаос. «Революциям предшествует процесс распада, падение веры, утрата людьми объединяющего духовного центра жизни. В результате этого народ теряет свою духовную свободу, становится добычей дьявола. Руководящую роль играют крайние элементы — якобинцы, большевики. Революции ничего не могут создавать, они только разрушают, они никогда не бывают творческими». Творчество начинается только в период реакции, когда наступает просветление после революции.

Одна из важных тем у Бердяева — **«русская идея»**. Он говорит о том, что в типе русского человека сталкиваются два элемента: природное язычество, стихийность и православный аскетизм, устремленность к потустороннему миру. Необъятность русской земли, безграничность русской равнины создает у русского народа представление о своей мощи и непобедимости. «Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта». А с другой стороны, русскому народу присущ «из Византии полученный аскетизм, устремленность к потустороннему миру». Кроме того, говорит Бердяев, функциональные особенности каждого народа определяются также соотношением у него мужского и женского начал. Русской душе присуще слабое развитие мужественности и перевес женского начала, связанного с культом матери-земли и культом Богородицы.

Бердяев критикует западничество и славянофильство. Они не могли понять тайны русской души, которая стоит выше противоположности двух начал — восточного и западного. Смысл «русской идеи» у Бердяева заключается в том, что русский народ — это совмещение противоположностей, в нем идет выработка особого «творческого религиозного сознания». При этом Бердяев утверждает, что душа русского народа сформировалась Русской православной церковью. Русская философия и выражает специфику русского народа. Неслучайно, говорит Бердяев, Россия не смогла принять рационалистическую культуру Нового времени, формальную логику и формальное право. «Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рациональной рассеченности».

Бердяев говорит, что у России особый исторический путь. В XX в. намечается сближение культур Востока и Запада; это сближение идет на базе духовного углубления, «с религиозным светом». В этом сближении России уготовано важное место. «Русский народ из всех народов мира наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу, это принадлежит строению его национального духа. И призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского духовного космоса».

Бердяев указывает на специфику русской интеллигенции, которая сильно отличается от западной. «Интеллигенция была у нас идеологической, а не профессиональной и экономической группировкой... Это была разночинная интеллигенция, объединенная исключительно идеями социального характера». Русская интеллигенция обладала исключительной «способностью к идейным убеждениям». Она имела свою особую мораль и отличалась крайней нетерпимостью. Русская радикальная интеллигенция всегда жаждала социальной справедливости и равенства. Отметим еще раз, что Бердяев осуждал само стремление к социальному равенству.

Русская интеллигенция подготовила нашу революцию. Эта революция специфична, такой революции больше нигде не будет. «Русская революция есть тяжелая расплата за грех и болезни прошлого, за накопившуюся ложь, за неисполнение своего долга русской властью и господствующими классами, за столетний путь русской интеллигенции, вдохновившейся отрицательными

Антиномия русской души, в которой «деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к "насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядовое и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт». Все это и определяет своеобразие России.

Н. Бердяев

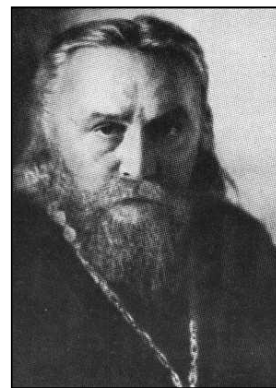
идеалами и обманчивыми лживыми призраками. Русская революция есть гибель многих, слишком многих русских иллюзий, иллюзий народнических, социалистических, анархических, толстовских, славянофильских, теократических, империалистических и др. ...Близоруко и несправедливо во всем винить большевиков. Вы, более умеренные русские социалисты и русские радикалы всех оттенков, русские просветители, все вы, происходящие от Белинского, от русских критиков, от русских народников, все вы должны и на себя возложить вину. Большевики лишь сделали последний вывод из вашего долгого пути, показали наглядно, к чему ведут все ваши идеи».

Наша революция, говорит Бердяев, неизбежно приведет к «роковым результатам». Маркс выводил необходимость нового общества из закономерного развития капитализма, создающего все предпосылки для этого общества. «Русские же коммунисты рассматривают грядущее коммунистическое общество не как продукт развития капитализма, а как результат конструктивизма, продукт сознательных организаторских усилий всемогущей советской власти. Такова метаморфоза марксистской идеи». Человеку угрожают новые формы рабства — фальшивое служение личности обществу, которого требует социализм. Социализм не дает человеку богатства и не устанавливает равенства на самом деле, а только приводит к новой вражде между людьми, новым неслыханным формам угнетения. В таком обществе мотивы силы и власти вытесняют старые мотивы правдолюбия и сострадательности.

В принципе Бердяев положительно относится к идее коммунизма. Тирания и жестокость советской власти не имеет обязательной связи с социально-экономической системой коммунизма. Можно представить коммунизм в экономической сфере в сочетании с человечностью и свободой. А последнее дает христианство. Бердяев признает такой коммунизм, в котором на первом месте стоит решение духовной проблемы через соборное единство людей.

Продолжение «философии всеединства»

Одним из главных представителей «философии всеединства» в XX в. был **Сергей Николаевич Булгаков** (1871-1944). Родился он в семье священника. После получения высшего образования преподавал политэкономии в Киевском политехническом институте, а затем — в Московском университете. В молодости Булгаков (как Струве и Бердяев) стоял на позициях, близких к марксизму, но в начале XX в. отошел от него. В 1904 г. вышла его книга «От марксизма к идеализму». От марксизма через идеализм Булгаков пришел к православию. В 1918 г. Булгаков принял священство.



В 1922 г. Булгаков был выслан из России. С 1925 г. он преподавал на кафедре догматического богословия в Парижском православном духовном институте. Главные работы Булгакова, кроме названной выше, — «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Неопалимая купина» (1927), «Трагедия философии» (1927). Бердяев писал о нем: «Булгакова можно назвать кающимся интеллигентом, подобно тому, как когда-то были у нас кающиеся дворяне. Это — новое явление в русской жизни». Булгаков — представитель того типа религиозной мысли, которую Бердяев называет возрождением православия.

Отходя от марксизма, Булгаков обвиняет Маркса за «бесцеремонное отношение к человеческой индивидуальности». Марксистский воинствующий атеизм является одним из средств упразднения индивидуальности и превращения человечества «в муравейник или пчелиный улей». Если христианство пробуждает личность, то марксизм ее упраздняет. Далее Булгаков говорит, что Марксу свойственно мессианство, в котором «избранный народ, носитель мессианской идеи... заменился "пролетариатом", с особой пролетарской душой и особой революционной миссией». Булгаков (как и Струве и Бердяев) считает, что экономический материализм не имеет философского (гносеологического) обоснования. Чтобы увидеть это обоснование, нужно учитывать идеи Канта. «Разум сам является законодателем природы, сам устанавливает ее законы». Научное знание, дающее законы бытия, покоится на свойствах разума. Но сам разум должен обрести основу в чем-то ином, отличном от себя. Такой основой является религиозная вера.

Булгаков обвиняет русскую интеллигенцию в двух бедах. Мечта русского интеллигента — «быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Для него необходим (ко-

нечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум. Максимализм есть неотъемлемая черта интеллигентского эгоизма». Вторая беда русской интеллигенции в том, что вместо Бога она верит в науку. Но жизнь должна быть основана на религиозной вере. Булгаков выступал за то, чтобы церковь принимала творческое участие во всех областях жизни.

Есть три способа формирования религиозного сознания: отвлеченное мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение. Но два первых получают надлежащее значение только в связи с третьим и становятся ложными, как «только утверждают в своей обособленности».

Булгаков (как и Флоренский, Шестов и др.) был сторонником учения об антиномичном характере религиозного сознания. Он говорил о бесконечном расстоянии между человеком и Богом, миром и Богом. «Бог как Абсолютное совершенно свободен от мира» и в то же время он с ним необходимо связан. Вслед за Вл. Соловьевым Булгаков говорит, что Абсолютное должно быть всеединством: «Нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием его ограничивающего». Все находится во всем, и все связано со всем.

Мир сотворен. Сотворение абсолютным относительного есть самораздвоение абсолютного. Булгаков говорит о софийности творения. София «есть та универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная душа мира... которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала». «София правит историей». «История организуется из внеисторического и запредельного центра». София — это божественная «Идея», предмет любви Божией, любовь любви. «Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый завет, Апокалипсис), как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с тем становится Материю Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари — красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троицы в мире, есть божественная София». София — как солнце, которое светит и греет, оставаясь невидимым для человека.

Булгаков говорит о двух Софиях — божественной и земной, сотворенной. София в Боге является «образом Божиим в самом Боге, осуществленной Божественной идеей, идеей всех идей, осуществленной как красота». Существует и сотворенная София. Любое существо имеет свою идею, которая является его основанием, нормой, энтелехией. Бог отразил себя в тварном мире. «Каждое творение софийно, поскольку оно имеет положительное содержание или идею, которые являются его основанием и нормой». По отношению к миру София — единство идей всех тварей. Булгаков считает, что везде есть софийное, благое начало. Но это лишь одна сторона: с другой стороны, на всем есть печать падшести, небытия. Так, например, искусство способно показать софийность мира, но в нем есть и элемент ущербности.

У каждой твари есть две стороны — положительная, софийная, и отрицательная, низший «субстратум», материя. Идеи наделяются телесностью, причем существуют разные виды и степени телесности. В ходе творения сначала была сотворена земля. Все остальное — отделение света от тьмы, растения и животные сотворены «творческим словом Божиим, но уже не из ничто, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания». При сотворении мира Бог не пользовался никаким материалом извне, а извлек все содержание мира из самого себя.

Булгаков говорит о жизни как о предмете философской рефлексии. Но что такое жизнь? Как бы мы ни старались определить это понятие, его содержание никогда не исчерпывается. Жизнь вневременна и внепространственна. Не жизнь существует в пространстве и времени, а пространство и время суть формы проявления жизни. Все существующее — лишь частичные проявления жизни. Жизнь — это свобода, царящая над необходимостью. Высшее проявление жизни — в человеке.

Природа — пассивное, женственное начало, человек — активное, мужественное. В этом смысле человек — центр мироздания. Будучи частью природы, человек носит в своем сознании образ идеального всеединства. В его сознании проявляется мировая душа, идеальный центр мира.

Взаимоотношение человека и природы Булгаков называет «хозяйством». «Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, поко-

рения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм». Эта борьба — труд. Мир как хозяйство, по Булгакову, — это объект и продукт труда. Человек призван к трудовой деятельности. Именно в труде обнаруживается острота жизни. Только тот живет полной жизнью, кто способен к труду и действительно трудится. Булгаков говорит о единстве хозяйства, трудовой деятельности и знания. Само хозяйство — процесс и материальный и духовный.

Наука не только строит «логические модели» действительности, но и проектирует действия. Поэтому, говорит Булгаков, чистая теория познания недостаточна, она должна быть дополнена теорией действия (праксеологией). Мир можно изменять, но преобразование мира возможно «лишь в недрах Церкви, под живительным действием непрерывно струящейся в ней благодати таинств, в атмосфере молитвенного воодушевления».

Человеческая духовность и свобода имеет свое начало в Боге. От Бога индивидуальное человеческое Я получает план своей жизни. «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть... высшая закономерность истории». Но индивидуум, получая план жизни, свободен в его реализации и может его отвергать. Из свободы проистекают различные степени греховности и зла. Хотя Булгаков говорит о значении деятельности и «хозяйства», у него все же звучат мотивы смирения и покорного принятия мира таким, каков он есть, вплоть до смирения перед злом.

Булгаков утверждает, что не существует нерелигиозных людей; всем людям присуще религиозное чувство. «Религия есть активный выход за пределы своего Я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного Я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность, в стремлении к недостижимому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького Я, был бы отвратительным уродом». Именно религия утверждает высшие и последние ценности человека.

В человеческой жизни огромное значение имеет вера. «Только она делает несомненным то, что является сомнительным, как и всякий предмет человеческого знания, только она холодное теоретическое знание согревает жаром сердца и делает основой поведения, не только внешнего, но и внутреннего, не только поступков, но и чувств». «Никакое развитие знаний и блеск материальной культуры не может возместить упадка веры; можно допустить, что человечество лишится своей науки, своей цивилизации, как оно и жило без них в течение веков. Но полная потеря веры в добро означало бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие ухищрения цивилизации».

Вера, по Булгакову, — «способ знания без доказательств». Вера шире, чем обычное дискурсивное мышление; знания, которые дает вера, богаче и глубже, чем те, которые дают наука и метафизика. Булгаков говорит, что именно в вере человеку дается истина, которая невыразима в терминах дискурсивного знания.

Булгаков признает прогресс общества, связывая его с человеком, его нравственностью, свободой, ценностью. «Основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию». Кроме того, в теории прогресса нужно учитывать, что есть «абсолютный разум», правящий миром и историей, устанавливающий объективный «нравственный миропорядок».

Несмотря на миропорядок, человек обладает свободой воли. Булгаков понимает свободу воли не как беспричинность, а как способность самопричинности, способность «действовать от себя... из себя начинать причинность, по-своему преломлять причинную цепь и тем нарушать принцип всеобщего механизма». Поскольку история обуславливается не только общими причинами, но и свободной деятельностью людей, можно сделать вывод о принципиальной невозможности исторических предсказаний. История неповторима. «Каждая человеческая личность... есть нечто абсолютно новое в истории».

Хозяйство не существует без знания, знание есть проективная, моделирующая сторона в хозяйстве; вместе с тем и знание не может обойтись без хозяйства, существует только с ним и в нем, не в смысле материальной денежной зависимости, но слитности обеих деятельностей.

С. Н. Булгаков

В русле идей Вл. Соловьева о цельности и единстве, связи и гармонии бытия формировались взгляды **Павла Александровича Флоренского (1882-1937)**. Флоренский родился в семье инженера-путейца, который строил железные дороги в Закавказье. Учился он в гимназии в Тбилиси, затем на физико-математическом факультете Московского университета. Молодой Флоренский близко общался с символистами, дружил с Андреем Белым.

После учебы в университете Флоренский поступает в Московскую духовную академию; по окончании ее в 1908 г. назначен на кафедру Академии. В 1911 г. принимает священство. В 1914 г. вышла в свет книга Флоренского «Столп и утверждение истины», которая принесла автору известность.

После Октябрьской революции Флоренский занимается изучением теории искусства, языка, пишет ряд работ по физике. Он работал в Главэнерго, преподавал во Вхутемасе. Хотя Флоренский не выступал открыто против правительственной идеологии, власти относились к нему настороженно. В 1928 г. он был сослан в Нижний Новгород; в том же году освобожден. В начале 1930-х гг. против Флоренского была развернута целая кампания в прессе: публиковались статьи погромного и доносительного характера. В 1933 г. Флоренский был арестован и сослан на Дальний Восток; затем отбывал заключение в Соловецком лагере, а 8 декабря 1937 г. был расстрелян.



Определяя свою философскую позицию, Флоренский останавливается на соотношении обыденного, научного и философского знания. Обыденное, житейское знание обширно, «владеет полнотою всесторонности», но в нем «нет порядка, нет формы». Это хаотичное знание, не опирающееся на определенный метод. Наука как бы «просеивает» житейское мировоззрение на основе определенного метода, определенного закона. Но поскольку наука не есть нечто единое, а целый комплекс наук, то каждая из них по-своему формирует знание, и области наук оказываются «отрезаны» друг от друга. Между науками нет связи. Эту связь устанавливает философия. «Философия есть стремление к «подлинно сущему», «диалектика есть непрерывный **опыт** над действительностью, чтобы углубиться в последовательные слои ее реальности».

Философия стремится к истине. Именно о понимании истины и размышляет Флоренский. Истина открывается на основе религиозного опыта, религиозного переживания, которое подтверждает «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого». Истина — абсолютная реальность, сверхрациональная цельность.

Согласно Флоренскому, истина — это то, что обосновано. Возьмем некоторое суждение. Оно может быть непосредственно-интуитивно ясным или же обосновываться опосредовано, дискурсивно, другими суждениями. Но непосредственное суждение не обоснованно, а в опосредованном суждении данное суждение имеет основание в другом суждении, которое должно быть обосновано третьим, и т. д., т. е. обоснование уходит в бесконечность. Каков же выход из этой ситуации?

Флоренский говорит о необходимости синтеза интуиции и дискурсии. «Истина есть интуиция-дискурсия». «**Дискурсивная интуиция** должна содержать в себе синтезированный ряд своих обоснований; **интуитивная же дискурсия** должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу».

Синтез интуиции и дискурсии приводит к пониманию истины как некоего единства. «Если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный субъект». Это Единое, Истина есть Бог.

Флоренский говорит, что в понимании Бога разум сталкивается с антиномией. Бог — Единое и в то же время он существует в трех ипостасях. «В поисках достоверности мы натолкнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла. «Троица в Единстве и Единца в Троице» для рассудка нашего ничего не обозначает... Мудрость Божественная и мудрость человеческая столкнулись».

Поэтому Флоренский утверждает, что религия по существу антиномична, она включает в себе несовместимые для разума положения и снимает эти противоречия, совмещает эти противопо-

положности в вере. «Тут-то и требуется свободный подвиг... Нужно само-преодоление, нужна **вера**».

Флоренский полемизирует с теми, кто старается избежать противоречий. Если сам познаваемый мир противоречив, «надтреснут», если сознающий разум сам себе противоречит, то «бес- сильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия... давно пора отразить бодрым признанием противоречивости». Противоречия в рассудке появляются потому, что мы смотрим на одно и то же явление с разных сторон, используем разные способы познания. Но «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверх-рассудочно». «Как идеальную предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим догмат».

Разрешение противоречия, познание истины возможно лишь как результат связи Бога и человека, «вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину». «Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободно- го откровения самой Триипостастной Истины, от благодати посещения души Духом Святым». Абсолютная, единая Истина возможна только «там, на небе», а у нас — «множество истин, осколки Истины».

Флоренский продолжает учение о Софии. Он приводит ряд ее характеристик. София есть «Мудрость Божия», есть «творческая Любовь Божия». «В отношении к твари София есть Ангел- хранитель твари, Идеальная личность мира». «София — разум твари, смысл, истина или правда ее», «духовность твари», святость, чистота и непорочность ее, т. е. красота. София — это целомудрие и девственность. Кроме того, София — это церковь».

Он говорит об антиномии Бога и мира, духа и плоти, девства и брака. Мировая закономерность «коренится всецело в Боге-Слове, в личной особенности Сына и в свойственных ему дарах». От Духа Святого человек получает «дары»: вдохновение, творчество, свободу, подвиг, красоту, ценность плоти, религиозную веру и др. В человеке (твари) есть три части: верхняя (голова), сре- динная (сердце), нижняя (желудок). Если преувеличивается значение первой и последней (мистика головы и мистика чрева), то это плохо. Как и Юркевич, Флоренский подчеркивает важность сердца; мистика сердца — это хорошо.

Флоренский говорит, что познание истины предполагает «живое нравственное общение личностей. Сотворенные личности сосуществуют друг с другом. Но этого мало, необходим переход от разобщенности к единству. Основа живой реальности и истины — любовь. Абсолютная Истина познается в любви, и наоборот, — только познавший Бога может любить истин- ной любовью».

Цельность личности основана на любви. «Без любви, а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви личность распадается в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности». Истинная любовь имеет свой идеал в Хри- сте. «Вне Христа невозможна любовь ни к себе, ни к другому. Господь Иисус Христос есть идеал каждого человека».

Красота мира доступна лишь тому, кто посредством любви освобождается от замкнутости эгоизма. Любовь ставит неперменным условием преодоление себялюбия и вступление в новую область бы- тия, которая повсюду имеет отпечаток красоты. «Истина, Добро и Красота — эта метафизическая триада — есть не три разные начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами рассматриваемая». Любовь необходимо развить в себе. Это приводит к духовной красоте, а духов- ной красоте сопутствует святость тела. Сладость, теплота, благоухание, музыкальная гармония и сияющий свет — таковы характерные признаки плоти, преисполненной Святым Духом.

«Столп Истины» у Флоренского — церковь. Быть в церкви — значит жить особой жизнью, «жить в Духе», прийти к Истине. Хотя это и непостижимо, тем не менее религия — сила, которую устанавливается и держится всеединство. Что дает нам религия? «От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса... А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу».

Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от само- сти своей, надо выйти из себя; а это для нас **решительно невозможно**, ибо мы — плоть. Но... как же именно в таком случае ухватиться за Столп И- стины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что **сквозь зияю- щие трещины че- ловеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности**. Это непо- стижимо, но это — так.

П. А. Флоренский

Семен Людвигович Франк (1877-1950) в молодости был сторонником марксизма, затем перешел на позиции религиозно-идеалистической философии. Был профессором философии Саратовского, а затем Московского университета. В 1922 г. Франк выслан из России, долгое время жил в Англии. Основные его работы: «Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), «Душа человека (опыт введения в философскую психологию)» (1917), «Очерк методологии общественных наук» (1922), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1946).

Исходным моментом познания Франк считает интуицию. Необходимо понять, на чем основана возможность интуиции. Франк объясняет возможность интуиции тем, что индивидуальное бытие человека коренится во «всеединстве», Абсолюте, вследствие чего каждый объект еще до всякого познания его находится в непосредственном контакте с познающим человеком. «Мы слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии». Последующее логическое познание возможно тогда, когда оно основывается на «интуиции целостного бытия».

Франк говорит, что человек чувствует, будто за познанным, относительным бытием есть нечто иное. Абсолютное находится «по ту сторону относительного и поверх его». Относительное, объекты мира, «объективное бытие» познаются в понятиях, подчиненных логическим законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Но абсолютное всеединство «всегда недоступно для понятийного познания». Однако существует другой тип познания, который направлен на «всеединство» — мистический опыт. Он открывает нам более глубокую сферу бытия, невыразимую в понятиях.

Философия по существу есть не логика, не теория познания, а богопознание. Единственный предмет философии есть Бог.

С. Л. Франк

Эта сфера включает непознанное в объективном бытии, непознанное в нашем собственном бытии и тот уровень «реальности, который как первичная основа и всеобъемлющее единство объединяет эти два разнородных мира и обеспечивает их основу». Франк говорит о том, что кроме сферы материального и психического существует третья сфера, которую называет сферой идеального. «Идеальное бытие есть вневременное и внепространственное». Будучи таковой, идеальная сфера занимает более высокую ступень чем телесный и психический мир человека. Эта сфера представляет собою «металогическую реальность».

В последующем Франк трактует металогическую реальность как нечто святое или божественное, которое является основой и источником бытия. В общем духе религиозной философии он говорит о том, что Бог сотворил мир. «Мир имеет свою реальную основу и свою идеальную основу в Боге, а именно это и означает тварность мира». Бог придал миру ценность и смысл. У мира есть абсолютная основа, абсолютное начало и абсолютный конец (абсолютная цель).

Металогическую реальность, божество мы «воспринимаем как непостижимую и несказанную тайну». Но мы приближаемся к пониманию Абсолютного «в диалоге любви, в невыразимой мысленной молитве», в религиозном опыте. Франк приводит ряд характеристик религиозного опыта. Это:

- ◆ внутреннее общение «души со Святыней»;
- ◆ опыт нашей непосредственной связи с Богом, «нашего богоподобия и нашей вечности»;
- ◆ опыт нашей тварности;
- ◆ опыт нашей свободы;
- ◆ опыт нашей внутренней слепоты, опыт греха;
- ◆ величие и блаженство любви;
- ◆ опыт «вселенского братства людей как детей Божиих».

Религиозный опыт дает человеку веру, религиозное знание. Франк говорит, что религиозное знание ни в коем случае нельзя понимать как «предметное знание», что нужно остерегаться рационализации веры. Вера в Бога — это не какое-то теоретическое суждение, а «итог и как бы кристаллизация живого религиозного опыта», итог «внутреннего переживания».

Эмпирически данный мир содержит в себе добро и зло. Известна проблема теодицеи — оправдания Бога, снятия с него ответственности за зло. Франк утверждает, что проблема теодицеи абсолютно неразрешима, поскольку объяснить зло — значит найти его основание, его смысл, т. е. оправдать его. «Но это противоречит самой сущности зла», как тому, чего не должно быть. Поэтому «единственно правильное отношение к злу заключается в том, чтобы отвергнуть его, устранив его и, конечно, не объяснять его». Происхождение зла нельзя объяснить свободой воли, сво-

бодой выбора, так как выбор уже предполагает существование зла. Мы свободно стремимся лишь к добру. Зло воздействует на нас со стороны. «Зло возникает из невыразимого хаоса, который находится как бы на рубеже между Богом и не-Богом».

Для Франка основным религиозно-философским вопросом является вопрос о том, **«что такое есть человек и каково его истинное назначение»**. Этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о природе и смысле общественной жизни, «ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда есть совместная, т. е. именно общественная жизнь».

Общественная жизнь — нечто большее, чем простое выражение страстей и субъективных стремлений. В обществе есть закономерности: например, должен существовать какой-то порядок, должна быть какая-то власть (авторитет). В обществе есть нормативные принципы и идеалы. Человек — проводник этих принципов и идеалов, правда, проводник «не пассивный, а активно участвующий в творческом осуществлении этих начал».

Политика — это своеобразное «лечение» и воспитание общества для создания условий и отношений, благоприятных для развития творческих сил общества. Хорошая форма правления обеспечивает наилучшее при данных условиях управление и равновесие между государственным контролем и общественной самодеятельностью. Хорошая экономическая политика содействует наибольшей производительности труда. Хорошая социальная политика обеспечивает наибольшую социальную справедливость.

Франк утверждает необходимость иерархии в обществе. Он за то, чтобы в государстве правила воля меньшинства; иерархии нужно придать родовой, наследственный характер. Франк выступал как против консерватизма, так и радикализма в политике. Он призывает к тому, чтобы избегать крайностей — абсолютизации «коллектива», «общественного целого» и возвышения индивидуального, личного Я. И в том и в другом случае общество претерпевает «болезненное перерождение», свобода сростается с солидарной волей большинства и «превращается в слепое бунтарство, в кипение низших человеческих сил». Возможность равенства в обществе — не более чем иллюзия. Толпа устремляется против «деспотизма власти», не осознавая, что она оказывается в подчинении у нового вождя и попадает под более деспотическое единовластие, чем то, которое она свергла.

По глубокому убеждению Франка, в основе общества лежит духовная жизнь. Во всех человеческих отношениях действует внутренняя духовная связь, «поэтому закон любви к ближнему и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь».

Любовь к ближнему предполагает как свою первоначальную основу любовь к Богу. Нравственность вообще основана на вере в Бога. «Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям». Все общественное существование должно быть основано на религиозном сознании членов общества. Франк говорит, что современный человек лишен религиозной веры, живет иными идеями, склонен к атеизму. Отсюда как следствие — «разрушение общественного и персонального существования, которое беспокойно мечется между деспотизмом и анархией», кризис гуманизма, «власть тьмы».

Произошло крушение «кумиров» — веры в прогресс, идеалов политики, культуры. В этом главную роль сыграла революция. Франк выступает не только с отрицательной оценкой нашей революции, но и революции вообще. «История революций в бесконечных вариациях и видоизменениях повторяет одну и ту же классически точно и закономерно развивающуюся тему: тему о святых и героях, которые, горя самоотверженной жадой облагодетельствовать людей, исправить их и воцарить на земле добро и правду, становятся дикими извергами, разрушающими жизнь, творящими величайшую неправду, губящими живых людей и водворяющими все ужасы анархии или бесчеловечного деспотизма».

Какой же выход можно найти из сложившейся ситуации? Франк говорит о том, что нужно бороться со злом, нужно совершенствовать мир и человека «пересозданием и перевоспитанием» общества и человека на религиозной основе. Путеводный ориентир — «надмирный божественный свет». «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать свой путь не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и

сталкиваются разные течения, — нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им».

Интуитивизм

Николай Онуфриевич Лосский (1870-1965) развил философскую систему, которую сам называл «идеал-реализмом» или интуитивизмом. Свое образование Лосский начинал в классической гимназии в Витебске. За атеистические высказывания и сочувствие социалистическим идеям в 1887 г. он был исключен из гимназии без права поступать в другие учебные заведения. Лосский уехал за границу, где слушал курсы философии в Берне на философском факультете университета. После возвращения в Россию ему удалось добиться разрешения продолжить учебу.

В 1891 г. Лосский поступил на естественнонаучное отделение физико-математического факультета Петербургского университета, но затем перевелся на историко-филологический факультет для изучения философии. Он занимался переводами работ Канта, Фишера, Ремке. Был на стажировке за границей — у Виндельбанда и Вундта. В 1903 г. Лосский защитил магистерскую диссертацию, затем работал над проблемами истории философии, логики. Он написал книгу «Обоснование интуитивизма», затем занимался изучением религиозно-нравственных проблем.

В августе 1922 г. Лосский был арестован, а в ноябре — выслан в Германию. В последующем жил и работал в Чехословакии, Франции; с 1947 по 1956 г. он был профессором Духовной академии св. Владимира в Нью-Йорке. Скончался в Париже в возрасте 94 лет.

Лосский говорит, что существуют два учения о мире. Согласно первому, «элементы абсолютны, первоначальны и существуют безотносительно». Целое производно и зависит от своих элементов. «Множественность считается первичною и обуславливающее единство как нечто вторичное». Наиболее ярко такой подход выражен «в примитивнейших формах атомистического материализма». Второе учение — это «органическое мировоззрение». Оно исходит из того, что «первоначально существует целое, и элементы способны существовать и возникать **только в системе целого**».

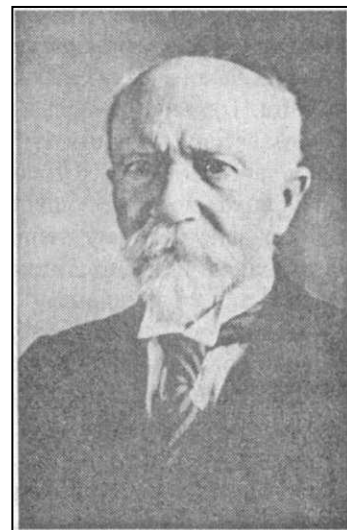
Лосский принимает вторую концепцию, но не ограничивается ею. Он считает, что «где есть **система**, там должно быть нечто сверхсистемное». «Последовательное развитие **органического мировоззрения приводит к признанию сверхорганического начала**».

Существует реальность, бытие, системы. Эта реальность существует в пространстве и времени. Кроме того, есть идеальное бытие (абстрактно-идеальное бытие), например математические идеи, идеи формы, порядка и т. д. Эти «отвлеченно-идеальные начала», например идеи формы, порядка, величины и т. п., необходимы для реального бытия, «однако они **недостаточны** для осуществления его». Эти «начала» не имеют творческой силы, не могут сами себя реализовать в пространстве и времени.

Но существует и третий вид бытия — «конкретно-идеальное» бытие. «Конкретный идеал-реализм утверждает существование бытия, господствующего не только над пространственно-временными процессами, но и над идеями». Лосский говорит, что в предшествовавшей философии подходами к такому пониманию третьего вида бытия были понятия Нуса, монады, абсолютной идеи. Сам же Лосский вводит понятие о «субстанциальных деятелях».

Субстанциальные деятели, «обладая творческой силою, творят события, то есть реальное бытие, сообразно тем или иным идеям». Субстанциальные деятели образуют некоторую иерархию, «могут быть расположены в ряд по степеням своего достоинства: Бог, Дух, душа, материя». Субстанциальные деятели могут причинно воздействовать друг на друга, но только в пределах одного уровня или на низшие сферы.

Высший субстанциальный деятель — Абсолют, Бог. «Мир... не может быть первоначальным; он может существовать не иначе как благодаря творческому акту Абсолютного».



Мир создан Абсолютом. При этом «для сотворения мира Бог не нуждался в том, чтобы брать какой-либо материал как из себя, так и извне; он сотворил мир как совершенно новое бытие, иное, чем он сам».

Субстанциальные деятели формируют неживую и живую природу. Лосский предлагает положить понятие о субстанциальном деятеле в основу учения о жизни в биологии. «Согласно этому учению, в основе организма лежит субстанциальный деятель, подчиняющий себе все остальные субстанциальные элементы организма; как сверхпространственное начало он господствует над пространством, именно находится в **непосредственном отношении** сразу со всеми органами тела — и с глазом, и с сердцем, и с мышцами ноги, как бы далеко они не находились друг от друга в пространстве».

Человеческое Я также является субстанциальным деятелем. По отношению к реальным личностям «оно есть **возможность** их, потенция, но не в смысле отвлеченного понятия, а как творческий первоисточник их, т. е. суцая, живая возможность, творящая **сила** или, вернее, обладатель сил».

Субстанциальные деятели индивидуальных Я «суть носители невременных отвлеченных идей, как формальных, например идей временных отношений, пространственных отношений, всевозможных математических идей, так и материальных, например идеи гексаметра, идеи готического стиля или идеи определенного типа жизни — лошадности, ландышевости, земной человечности. Все **общие** идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия, и существуют они не иначе как в составе конкретных субстанциальных деятелей».

Субстанциальный деятель «я» является источником психических и материальных процессов в человеке. Всякая конкретная личность наделена качествами, которые при правильном использовании дают ей возможность достигнуть полноты жизни. Полнота жизни является абсолютной ценностью. Именно в ней заключается цель жизни человека.

Лосский говорит, что в мире есть и гармония, и вражда. Вражда, зло проистекают из эгоизма субстанциальных деятелей. Для преодоления зла, во-первых, необходимо личное творчество, посвященное созданию моральной добродетели, красоты и истины. Во-вторых, необходимо взаимное дополнение людей, их участие в жизни **друг друга** посредством любви. Эгоизм преодолевается единоклубным, соборным творчеством. «Каждый член царства божьего должен внести свой индивидуальный, т. е. особый, неповторимый и неизменный вклад в общее творчество: только в этом случае деятельность членов будет взаимно дополняющей, создающей единое, исключительно прекрасное целое». Нужно любить Бога больше всего в мире, затем нужно любить ближнего, как самого себя, наконец, нужно любить «безличные абсолютные ценности» — истину, добродетель, красоту, свободу. «Любовь может быть только **свободным** выражением личности». Лосский говорит о возможности «слияния человеческого существа с Богом... когда человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как свое, "Я"».

Наиболее интересным моментом в философских взглядах Лосского является так называемый интуитивизм. Лосский говорит, что в теории познания важнейший вопрос заключается в том, находится ли объект знания «вне процесса знания или в самом этом процессе?» Он рассказывает, что его долго мучила следующая проблема: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Но вот «блеснула мысль»: «все имманентно всему». Но как это понимать?

Лосский утверждает, что «объект знания находится в процессе знания», что «предметы внешнего мира могут вступать в подлиннике в кругозор моего сознания», что познанный объект включается непосредственно в структуру личности.

Бытие внешнего мира дается познающему субъекту непосредственно. Интуитивизм, по Лосскому, — «учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания». Таким образом, «в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в **оригинале**».

Термин «интуиция» у Лосского обозначает «**непосредственное созерцание**» субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира. Предметы внешнего мира в интуиции «имманентны» сознанию.

Но почему же объекты внешнего мира становятся «имманентными» нашему сознанию? Лосский отвечает на этот вопрос, исходя из связи между субстанциальными деятелями, благодаря которой мир является целостным универсумом. Существует координация познающего субъекта «со всеми существами и процессами всего мира», поэтому бытие внешнего мира непосредственно дается познающему субъекту. В конечном счете эта координация имеет свое основание в Абсолютном.

Поскольку мир — органическое целое, между субъектом и объектом всегда есть гносеологическая координация, даже тогда, когда нет познания.

Обычно различаются Я и не-Я. Не-я — это «данные» мне переживания, Я — «принадлежащие мне». Так, например, белая стена — не-Я, а всякое переживание, ассоциации, размышления по поводу белой стены — это Я. Но Лосский считает, что следует освободиться от разделения Я и не-Я. Воля человека выбирает, что брать, созерцать из внешнего мира; жизнь Я вся состоит из этих действий, т. е. осуществления воли. Поэтому есть «объединенность Я и не-Я, благодаря которой жизнь внешнего мира дана познающему Я так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни».

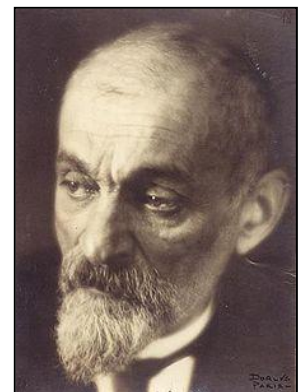
Лосский предлагает так называемую координационную теорию восприятия. Он считает, что воздействия на отдельный орган чувств и физиологический процесс в коре головного мозга — не причина, производящая содержание восприятия, а стимул, побуждающий познающее Я направлять свое внимание и акты различения на реальные объекты мира. Между субъектом и объектом существует гносеологическая координация, отношение, при котором возможна интуиция.

Однако Лосский не отрицает дискурсивное мышление и умозрение. Благодаря им мы знаем о связи реальных элементов, об идеальном бытии. Он говорит о чувственной и интеллектуальной интуиции. Но есть еще и реальность субстанциальных деятелей во главе с Абсолютом. Абсолютное не может быть выражено в понятиях, дано в чувственной или интеллектуальной интуиции. Абсолютное постигается особой, мистической интуицией.

Лосский предлагает специфическое понимание истины. Классическая теория истины рассматривает истину как соответствие знания объекту. Но у Лосского предмет знания находится в самом знании. Отсюда следует: «Истина есть не **копия** действительности, не **символическое** воспроизведение ее и не **явление** ее, сообразное с законами познавательной деятельности, а сама **действительность** в дифференцированной форме... Критерием истины может быть только наличность самой познавательной действительности, **наличность познаваемого бытия** в акте знания. Эта наличность несомненна в том случае, когда содержание познания "дано" мне, а не произведено деятельностью, которая чувствуется мною как "мое" **субъективное усилие**, когда содержание знания присутствует и развивается в акте знания **само собою**, а я только **следую** за ним, сосредоточивая на нем внимание и дифференцируя его путем сравнения». Еще раз возвращаясь к своему пониманию интуиции, Лосский говорит, что интуиция — «непосредственное созерцание бытия в подлиннике».

Иррационализм

Особое место в русской религиозной философии принадлежит Л. И. Шестову. **Лев Исакович Шестов** (1866-1938, настоящая фамилия Шварцман) учился сначала на физико-математическом, затем на юридическом факультете Московского университета. В молодости Шестов увлекался марксизмом, писал статьи по финансовым и экономическим вопросам. В 1920 г. эмигрировал. 15 лет Шестов преподавал на Русском историко-филологическом факультете при Парижском университете. Основные работы Шестова: «Достоевский и Ницше» (1903), «Апофеоз беспочвенности» (1905), «Добро в учении Толстого и Ницше» (1907), «Ключи власти» (1923), «Ночь в Гефсиманском саду» (1925), «На весах Иова» (1929). Мировоззрение Шестова проникнуто крайним скептицизмом, ир-



рационализмом, в нем звучит тема трагической сущности человеческого бытия, человеческого страдания. У Шестова нет единой систематизированной философской концепции, да и трудно ожидать ее наличия от представителя скептицизма и иррационализма. Он вообще сомневался в возможности существования внутренне целостных, непротиворечивых философских систем.

В книге «Апофеоз беспочвенности», вызвавшей оживленную дискуссию в философских кругах, Шестов выступает против научного, логического мышления, рациональных начал жизни, истины и т. д. Шестов исповедует принцип плюрализма: «Ничто не приносит миру столько вражды, самой ожесточенной, сколько идея единства». Приведем еще некоторые показательные фрагменты. «Перестанем огорчаться разногласиями наших суждений и пожелаем, чтобы в будущем их было как можно больше. Истины нет — остается предположить, что истина в переменчивых человеческих вкусах». «Истин столько, сколько людей».

Шестов говорит о тайне бытия, тайне жизни: эта тайна не познается в понятийном логическом мышлении. «Какое бы понятие мы не сплели — никак не уловишь в нем реальности... Действительность, точно вода из решета, вытекает из понятия». Научное познание не приближает, а отдаляет нас от тайн бытия, жизни.

Одна из тайн бытия — постоянство явлений мира. «Вообще нужно признаться, что постоянство явлений природы в высокой степени загадочно и таинственно, я даже готов сказать, что оно имеет какой-то противоестественный характер. Сколько сил и хлопот нужно употребить, пока мы доведем какое-нибудь сознательное существо хоть бы до относительного постоянства. А лучи света — постоянны, камни — постоянны, металлы — постоянны, да еще в такой степени и с такой неизменной точностью идут однажды намеченным путем, о которой ни один математик не смеет мечтать. Откуда взялось это загадочное постоянство? Отчего за миллионы лет существования мира ни один луч ни разу не пошел по кривой, ни один камень никогда не плавал по воде и ни разу из свекловичного семени не вырос ананас?»

Шестов неоднократно говорит о том, что жизнь остается для нас неразгаданной тайной.

«Чем больше приобретаем мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни. Чем больше совершенствуется механизм нашего мышления, тем труднее становится нам подойти к истокам бытия. Знания отягчают нас и связывают, а совершенное мышление превращает нас в безвольные, покорные существа, умеющие искать, видеть и ценить в жизни только "порядок" и установленные "порядком" законы и нормы».

По мнению Шестова, нельзя доверять ни разуму, ни чувствам, нет основания считать, что мы живем в реальном, а не в призрачном мире.

Окруженный тайной, человек обречен на трагическое существование: «Что-то властное, непреборимое связывает нашу свободу и направляет нас к целям, нам не известным и непостижимым... Время бесконечно, пространство бесконечно, миров нечисленное множество, жизненные богатства и жизненные ужасы неисчерпаемы, тайны мироздания непостижимы — как может ущемленное меж столькими вечностями существо знать, что ему делать, и определять свой выбор?»

Поскольку истина рационально непостижима и нельзя положиться на разум, человеку остается положиться на веру, Откровение, на всемогущество Бога. «Истина лежит по ту сторону разума и мышления». «Там, где Откровение, ни наша истина, ни наш разум, ни наш свет ни на что не нужны. Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет — тогда только слова Откровения становятся доступны человеку».

Я говорил, говорю и не устану повторять: миф о существовании логически законченных, не заключающих в себе противоречий философских систем нужно считать ушедшим в прошлое.

Л. И. Шестов

Разум столько раз обманывал нас, что, в сущности, у нас есть все основания так же мало доверять ему, как и внешним чувствам, которые, как показывает повседневный опыт, являются еще более обманчивыми... Переживания у нас есть, есть у нас и субъективные утверждения, очевидность которых неоспорима для всех, — но где же найти последнюю высшую санкцию, поруку в том, что мы все, весь *species homo* не живем в мире призраков и что там, где мы видим истину, есть действительно истина, а не заблуждение?

Л. И. Шестов

«Вне наших общих принципов, помимо нашего осознающего разума, протекают наиболее замечательные и значительные события нашего существования. Можно сильнее сказать — при всякой попытке нашего разума проверить своими критериями действительность таких переживаний нами сами переживания мгновенно превращаются в ничто, словно бы их никогда не было. Здесь нельзя проверить, нельзя фиксировать... От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере — вера гибнет, она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос ставится именно так: либо разум, либо вера».

Вера не нуждается в доказательствах, она живет «по ту сторону» доказательств. Но и в отношении веры Шестов проявляет определенный скептицизм. «Людам "вера" и не нужна вовсе, а нужен только авторитет, незабываемый порядок, тем более прочный, чем меньше известно, откуда он пришел».

Шестов выступает против всяких абсолютов, авторитетов. Он спорит с Сократом, утверждавшим связь знания и добродетели. Включаясь в полемику вокруг смысла истории, Шестов пишет: «Ищут смысла истории и находят смысл истории. Но почему такая история должна иметь смысл? Об этом не спрашивают. А ведь если бы кто спросил, может, он сперва бы усомнился в том, что история должна иметь смысл, а потом убедился бы, что вовсе истории и не полагается иметь смысл, что история сама по себе, а смысл сам по себе». Точно так же мы не видим смысла жизни человека и не знаем ответа на вопрос, как жить. «Кто заставит нас жить, как следует, когда наше собственное существо было, есть и, видно, всегда останется для нас неразгаданной тайной».

Философия права

Иван Александрович Ильин (1883-1954) — один из наиболее известных для западной философской среды русских философов-эмигрантов. Ильин был профессором философии права в Московском университете. Выслан из России в 1922 г. Главные работы Ильина: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), «О сопротивлении злу силой» (1925), «Путь духовного обновления» (1937), «О монархии и республике» (1954).

Ильин говорит, что в истории философии был этап, когда «писались трактаты о методе», а сам предмет философии оставался в тени. «Все только рассматривали очки вместо того, чтобы смотреть в них; все только чистили оружие вместо того, чтобы сражаться им». Теперь нужно разрабатывать сам предмет философии.

Смысл философии Ильин видит в том, что она должна помогать людям познать Бога и божественную основу мира, помогать понять истину, добро и красоту, исходящие от Бога. Человек только тогда живет правильно, когда целью его жизни является не удовлетворение его личных потребностей и достижение личного успеха, а когда он имеет главную цель, «по отношению к которой все субъективные цели окажутся лишь подчиненным средством». За эту цель стоит бороться и умереть. **«Жизнь человека оправдывается только тогда, если душа его живет из единого, предметного центра, — движимая подлинной любовью к Божеству, как верховному благу».**

Ильин утверждает первенство духовного начала в человеке, обществе, истории. Именно духовное начало — основная сила. «Как бы ни было велико значение материального фактора в истории, с какой бы силою потребности тела не приковывали к себе интерес и внимание человеческой души, — дух человека никогда не превращается и не превратится в пассивную, недействующую среду, покорную материальным влияниям и телесным зовам».

Человек не может жить без веры. Человек верит в то, что он представляет как главное в своей жизни, как то, чего он желает, что доставляет ему радость, за что он «хотел бы отдать свою жизнь». Конечно, у человека могут быть различные цели и ценности. У некоторых людей такие ценности, о которых они предпочитают умолчать. Но в любом случае ценности, в которые человек верит, формируют саму человеческую личность. «Есть некий духовный закон, владеющий человеческой жизнью; согласно этому закону, **человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит».**



В основе общественной жизни лежит самопознание и самопреобразование человеческого духа. Моральное разложение индивидуальных душ делает невозможным нормальную жизнь общества. Кризис современного общества — следствие неверного способа духовной жизни людей. «Такая потрясающая духовная неудача человечества, как поток неслыханных войн и небывалых революций, свидетельствует с непрекаемой силой и ясностью о том, что **все** стороны духовного бытия жили и развивались по неверным путям, все **они** находятся в состоянии глубокого и тяжелого кризиса».

Ильин призывает к духовному обновлению на основе веры; вера в его понимании — это любовь к совершенному и стремление к совершенному. «Истинная религиозность есть **преданность совершенству**, а эта преданность вызывает **деятельное служение** ему, **творческое осуществление** его на земле. Вера не только мертва без дел, ее просто нет». Преодоление кризиса современного общества — в возвращении к духовным основам бытия — вере, любви, свободе, совести, семье, родине, нации. Человек должен не просто обуздать свои страсти, а облагородить и преобразовать их.

Ильин призывает также научиться свободе, т. е. «совестному акту»; необходимо научиться строить семейный очаг; научиться духовному патриотизму. Совесть — это стремление к совершенному, «источник чувства ответственности», «акт внутреннего самоосвобождения», «источник справедливости». Совесть двойственна — это и «положительный зов», и «укоры». Совесть — основа упорядоченной и расцветающей культурной жизни.

О патриотизме, национализме Ильин говорит как о любви к духу своего народа, к его духовному своеобразию. Но что значит любить свой народ? «Любить свой народ — не значит льстить ему или утаивать от него его слабые стороны, но честно и мужественно выговаривать их и неустанно бороться с ними. Национальная гордость не должна вырождаться в тупое самомнение и плоское самодовольство; она не должна внушать народу манию величия». Ильин говорит о необходимости национального воспитания через язык, песню, молитву, сказку, жития святых и героев, национальное искусство, армию, территорию, хозяйство. Он замечает при этом, что сама духовная жизнь народа дана лишь тому человеку, в душе которого есть нечто священное.

Ильин рассматривает вопрос справедливости. Он связывает его с вопросом о равенстве или неравенстве людей. «Французская революция восемнадцатого века провозгласила и распространила вредный предрассудок, будто люди от рождения или от природы "равны", будто вследствие этого со всеми людьми надо обходиться "одинаково". Этот предрассудок **естественного равенства** является главным препятствием для разрешения нашей основной проблемы. Ибо сущность справедливости состоит именно в неодинаковом обхождении с неодинаковыми людьми». Люди не равны, не одинаковы «ни телом, ни душой, ни духом», поэтому справедливо не уравнивать неравных.

Ильин развил концепцию борьбы со злом, которая вызвала дискуссию и ожесточенные нападки на него как со стороны «белых», так и «красных». Излагая свою концепцию, он, в частности, говорит, что в природных явлениях самих по себе нет ни добра, ни зла, хотя в них есть противодействие, борьба. Зло и добро начинаются там, где начинается человек, причем не в его телесных состояниях, а в его душевно-духовном мире. «Добро есть **одухотворенная... любовь**, зло — **противодуховная вражда**». Зло связано с присущей каждому человеку склонностью «к расширению своей власти и к полноте захвата».

Ильин выступал против концепции Толстого о непротвлении злу, в которой говорилось, что борьба со злом — это насилие, а насилие лишь увеличивает зло, что борьба со злом — вмешательство во внутреннюю жизнь другого человека, а последняя находится в руках Бога. Ильин усматривает в этих рассуждениях определенную нелепость. «Когда какой-нибудь негодяй наносит оскорбление честному человеку или развращает ребенка, это, очевидно, совершается по Божьей воле; но когда честный человек пытается помешать негодяю — это происходит не по воле Бога».

В самом деле, может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силой и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силой? Ильин говорит, что не всякое применение силы следует считать «насилием». Насилие — это принуждение, исходящее от злой воли или направленное ко злу. Конечно, если мы хотим бороться со злом, то сначала нужно искать психические и духовные средства для преодоления зла добром. Но если это невозможно, то нужно использовать физическое принуждение.

Сопротивление злу силой и мечом позво-
тельно не тогда, когда
оно возможно, но когда
оно необходимо, потому
что нет других средств.

И. А. Ильин

Ильин предлагает своеобразные правила борьбы со злом:

- ◆ распознавать зло, отличать его от «явлений, сходных с ним по внешней видимости»;
- ◆ стремиться знать те пути, по которым живет зло в человеческой душе, и технику его внутреннего «одоления»;
- ◆ «начинать с духовных средств, нисходя к мерам внешней борьбы лишь постольку, поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными»;
- ◆ быть уверенным, что в борьбе со злом ты лично прав.

В целом в борьбе со злом Ильин предлагает такую последовательность действий: «неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь».

Для борьбы со злом необходимо самовоспитание, преодоление своего «не хочется». Здесь также очень важна взаимная духовная помощь людей друг другу. Ильин говорит о некотором универсальном правиле: «Противиться злу из любви». Бороться со злом нужно не только в других людях, но и в себе. И даже после победы над злом в себе нужно «обезвредить и погасить в себе всевозможные следы незаметно проникшей заразы».

Ильин разрабатывает концепцию права, правосознания, государства. Он исходит из того, что наряду с эстетическим вкусом, голосом совести человеку присуще правосознание. Оно есть у каждого, кто сознает, что кроме него существуют и другие люди.

Развитое правосознание необходимо для нормальной жизни общества. Ильин подчеркивает важность понимания народом правовых норм. «Люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии и блюсти их, не знают их пределов и бессильны против вымогательства "воеводы", ростовщика и грабителя».

Право в развитом виде — совокупность **норм** поведения (позволенное, предписанное или воспрещенное), указывающих людям, что они должны действовать определенным образом, — и тогда они будут правы. Правовые нормы устанавливаются государственной властью. В отличие от законов природы, нормы права — это нормы долженствования; они могут быть нарушены, и тогда возникает произвол. Правовые нормы обычно сопровождаются **санкциями**, указанием на те последствия, которые должны постигнуть нарушителя норм. Хотя правовые нормы отличаются от законов природы, Ильин говорит об объективности правовых норм в том смысле, что правовая норма обязательно действует от ее установления до отмены.

Право должно создать в душе человека мотивы для хорошего поведения. Если человек подчиняется праву, внутренне не понимая или не желая его принять, то это приводит к озлоблению. Ильин пишет: «Первое правило правосознания гласит: **соблюдай добровольно действующие законы и борись лояльно** за новые, лучшие». (Лояльно — значит в соответствии с конституцией государства.)

Непризнание, нарушение законов приводит вовсе не к свободе, а к анархии, бесправию и гибели. «Человек может быть свободным только **под** законом и **через** закон. А эта законная свобода будет тем прочнее и полнее, чем больше он опирается на внутреннюю свободу — на лояльное самообязывание здорового правосознания».

Ильин говорит, что есть естественное право — как признание духовного братства и равенства, духовной свободы, духовной самостоятельности и достоинства. Но в силу некоторой незре-

лости человеческих душ, кроме естественного права необходимо «положительное право». «Положительное право» существует для поддержания естественного права. «Основная задача положительного права состоит в том, чтобы **принять в себя содержание естественного права**, развернуть его в виде ряда правил внешнего поведения, приспособленного к условиям данной жизни и к потребностям данного времени, придав этим правилам **смысловую форму и словесное закрепление** и, далее, **проникнуть в сознание и к воле людей** в качестве **авторитетного связующего веления**».

Положительное право должно приучить человека к самоограничению; чтобы добиться нормального правосознания, человек должен сам управлять своим поведением в соответствии с положительным правом. Ильин полагает, что «положительное право будет становиться все менее нужным по мере того, как оно само будет приближаться к духу и смыслу **естественного права**, а правосознание будет расти, углубляться и укрепляться».

Ильин говорит о трех аксиомах (законах) правосознания: «**закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания**».

Достоинство заключается в служении добру, истине, красоте. Достоинство не терпит лести, подкупа, насилия. Достоинство относится не только к отдельным людям, но и к государственной власти. Государственная власть, а также армия, должны блюсти свое достоинство. Ильин подчеркивает, что тоталитарная власть строит свой режим на подавлении и извращении чувства собственного достоинства. При этом часто имеет место стандартный набор — национализм, идеология самоидеализации, самовосхваление.

Автономность правосознания заключается в том, что каждый человек сознательно, по личному убеждению принимает право.

Взаимное признание — это взаимное духовное доверие (в частности, народа и правительства). Ильин выступает против классовой борьбы, взаимной вражды и подозрения.

Ильин считает, что в основе государства лежит духовная связь людей, их духовная солидарность. Государство строится не по принципу конфликта, а по принципу солидарности. «Сущность государства состоит в том, что **все его граждане** имеют и признают — помимо своих различных и частных интересов и целей — еще **единый интерес и единую цель**».

Государство стремится примирить и исключить столкновения частных или классовых интересов. При этом, однако, Ильин выступает за частную собственность, так как если будет отвергаться частная собственность, то при этом будет отвергаться и «начало личного духа», а это подорвет всю жизнь страны.

Власть в государстве должна принадлежать лучшим людям. «Государство, поставившее к власти худших людей или тем более выносящее наверх общественные подонки, — переживает смертельный недуг; государство, "изгоняющее" или убивающее своих лучших людей, — нуждается в "перевороте" (Гераклит); государство, не умеющее выделить лучших граждан, обречено на прострацию и вырождение».

Ильин — противник «черни». «Люди становятся **чернью** тогда, когда они берутся за государственное дело, движимые не политическим правосознанием, но частного корыстью; но именно поэтому они не ищут лучших людей и не хотят передавать им власть. К черни может принадлежать всякий: и богатый и бедный, и темный человек и "интеллигент"». Критерий лучших — «**способность к бескорыстному служению духу и способность к социальной организации братства**». В этом состоит этический и политический «ценз».

Политическая программа государства должна преследовать общий интерес. Если та или иная партия не имеет такой программы, то это «противогосударственная партия». «Химерические» и утопические программы и затеи подрывают в народе доверие к власти, разлагают и губят государство.

Ильин говорит, что одна из основных задач государственной власти — политическое воспитание народа, развитие демократии, общественного самоуправления. Но и здесь существуют определенные проблемы. «"Демократия" не есть легко вводимый и легко устрояемый режим. Напротив — труднейший... Демократия предполагает исторический навык, приобретенный народом в результате долгого опыта и борьбы, она предполагает в народе культуру законности, свободы и правосознания; она требует от человека — политической силы суждения и живого чувства

ответственности. А что же делать там, где всего этого нет? Где у человека нет ни имущественной, ни умственной, ни волевой самостоятельности? Где все подготовлено для своекорыстия к публичной продажности? Где дисциплина не сдерживает личного и совместного произвола? Где нет ни характера, ни лояльности, ни правосознания? Все-таки вводить демократический строй? Для чего же? Чтобы погубить государство и надругаться над всеми принципами демократии? Чтобы все кончилось коррупцией, безобразной смутой и разложением государства? И все во имя Доктрины?»

Ильин считал, что весь уклад русской души и русского быта делают наиболее предпочтительным для России самодержавно-монархический строй. Республика чужда русскому национальному характеру и политическим традициям русского народа. Но Ильин выступал за такую монархию, которая связана с идеей правового государства, со свободой личности.

В заключение процитируем одну из любимых идей Ильина: «В основе всей правовой и государственной жизни лежит способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной, волевой самодисциплине».

Мистицизм

В начале XX в., особенно после революции 1905 г., усиливается интерес к мистицизму, оккультизму, теософии, йоге. Значительная часть интеллигенции отказывается от идеологии революционной деятельности в пользу мистики. Характерная фигура этого направления философии — **Петр Демьянович Успенский** (1878—1949).

Успенский родился в Москве, после гимназии получил математическое образование; кроме математики и естествознания он увлекался поэзией и живописью. В начале века сотрудничал как журналист с «левыми» изданиями. В 1907 г. в мировоззрении Успенского произошел своеобразный перелом: у него пробудился интерес к эзотерическим учениям. В путешествиях по Западной Европе Успенский знакомится с европейскими оккультными, теософскими учениями, на Востоке — с индуизмом и йогой. Он создает ряд работ, суммируя их основные идеи в книге «*Tertium organum*» («Третий инструмент»), которая, по его словам, служит «ключом к загадкам мира, тайнам пространства и времени».

Весной 1915 г. Успенский встречается с Г. И. Гурджиевым. Успенского привлекает идея так называемого четвертого пути, техника достижения «высших измерений», ведущая к особой переструктуризации сознания субъекта, причем этот путь не требует исключения из активной социальной жизни. Эту встречу и свое отношение к идеям Гурджиева Успенский описывает в книге «В поисках чудесного» (вышла посмертно). В 1921 г. он уезжает в Англию, где публикует книгу «Новая модель Вселенной» (1931, на английском языке), лекции «Психология возможной эволюции человека».

Излагая свою концепцию, Успенский говорит, что существуют два исходных, очевидных факта: существование мира, в котором мы живем, и существование нашего сознания. Эти факты нам известны. Но кроме того, существуют пространство, время, количество, масса, энергия, жизнь и т. д. О них мы говорим, но на самом деле не знаем, что это такое. Успенский задается вопросом о том, что собой представляют пространство и время.

Успенский напоминает о концепции Канта, который утверждал, что когда мы разделяем вещи по категориям пространства и времени, необходимо помнить, что эти подразделения существуют только в нас, в нашем познании вещей, а не в самих вещах, что настоящего отношения вещей друг к другу мы не знаем. Успенский говорит, что Кант только поставил вопрос, а пути к разрешению его не указал. «Первые проблески» правильного понимания и «первые намеки» на возможный путь решения проблемы Канта, говорит Успенский, мы находим у С. Х. Хинтона, автора книг «Новая эра мысли» и «Четвертое измерение». Хинтон призывает развивать чувство пространства, расширять пределы деятельности нашего сознания, создавая новые понятия, усиливая способность аналогии. Изменяя условия восприятия, мы приблизимся к истинному пониманию. «Путь, который открывается перед нами в будущем, заключается в применении понятия четырехмерного пространства к явлениям природы и к исследованиям того, что может быть найдено этими новыми способами познания».

Успенский включается в обсуждение проблемы многомерных пространств. Он обосновывает возможность четвертого измерения пространства следующим образом. В геометрии линия рассматривается как след от движения точки, поверхность — как след от движения линии, тело — как след от движения поверхности. Но нельзя ли, продолжив ряд, рассматривать «тело четырех измерений» как след от движения тела трех измерений? А можно рассуждать и так: точка — разрез линии, линия — разрез поверхности, поверхность — разрез тела. По аналогии можно рассматривать трехмерное тело как разрез четырехмерного. Мы наблюдаем трехмерное пространство, а четвертое измерение чувственно недоступно.

Обращаясь к вопросу о сути времени, Успенский говорит, что временем мы называем расстояние, разделяющее события в порядке их последовательности и связывающее их в нечто целое. Это расстояние иного вида, чем расстояние в трехмерном пространстве. Если же мы это «расстояние» будем мыслить как особое направление в пространстве, то его можно понимать как четвертое измерение пространства. Но оно несоизмеримо с измерениями трехмерного пространства (как «год» несоизмерим с «Петербургом»), оно перпендикулярно ко всем направлениям трехмерного пространства и не параллельно ни одному из них.

Итак, четвертое измерение связано со временем. Но мы не поймем сути четвертого измерения, пока не осознаем, что существует пятое измерение. Пятое измерение — это перпендикуляр к плоскости времени. Если бы наше сознание могло подняться вверх по этому перпендикуляру, то оно одновременно увидело бы прошлое, настоящее и будущее, подобно тому, как путешественник, поднявшийся на гору, увидел бы позади город, из которого выехал вчера, а впереди — город, куда он должен приехать завтра. Наше обычное сознание находится на плоскости у основания этого перпендикуляра, поэтому оно не видит того изумительного мира, в котором одновременно есть прошлое, настоящее и будущее. Прошлые и будущее так же реально существуют, как и настоящее. «Они где-то существуют, только мы их не видим».

Всякая вещь и всякое явление нашего мира есть проявление в нашем разрезе какого-то непонятого нам сознания из другого разреза.

П. Д. Успенский

После этих рассуждений Успенский несколько неожиданно говорит, что пятое измерение следует рассматривать не как нечто, лежащее вне сознания, а как свойство самого сознания, как линию или направление, по которому должно расти сознание.

В последующем в книгах «В поисках чудесного» и «Новая модель Вселенной» Успенский продолжает свои рассуждения. Он говорит, что существует семь измерений: от нулевого до шестого. «Только шестимерное тело вполне реально. Пятимерное тело — лишь неполный вид шестимерного. Четырехмерное — неполный вид пятимерного» и т. д. «Видимый, феноменальный мир мы с полным основанием можем рассматривать как разрез какого-то другого бесконечно более сложного мира, в данный момент для нас проявляющегося в первом».

Явления жизни, биологические явления, говорит Успенский, очень похожи на результат прохождения через наше пространство каких-то кругов четвертого измерения. Жизнь любого существа начинается в одной точке (рождение) и кончается всегда в одной точке (смерть). Но это одна и та же точка. Жизнь отдельного существа, начавшись рождением, должна закончиться смертью, которая есть возвращение к точке отправления. Нам представляется, что нечто рождается и умирает, но на самом деле это не так. В действительности круг жизни есть только разрез чего-то, и это что-то существует до рождения, т. е. до появления круга в нашем пространстве, и продолжает существовать после смерти, т. е. после исчезновения круга из нашего поля зрения.

Мир для нас как пространство — «бесконечная сфера». В ней идет постоянная смена картин, образов, отношений. Эта сфера представляется нам экраном кинематографа, а наше сознание — светом, который бросает на экран отражения наших впечатлений, картин. Эти отражения мы называем жизнью. Само же сознание человека — это функция некоторого другого мира, отличного от трехмерного, в котором функционирует тело человека. Высшее измерение «есть линия, соединяющая **все сознания мира**, образующая из них **одно целое**».

Итак, Успенский приходит к выводу, что существует некий «потусторонний мир». Он не трехмерен. «А главное, там не может быть ничего **несознательного**. В мире причин все должно быть сознательно, потому что он сам есть **сознание** — душа мира».

Что же собой представляет этот иной мир? Попытки осмыслить его в наших обычных познавательных процедурах здесь не могут помочь. Успенский пишет: «Наука, философия, религия, искусство — формы познания. Метод науки — опыт; метод философии — умозрение; метод религии и искусства — моральное или эстетическое **эмоциональное** внушение». Но они недостаточны. Истинное познание дается интуицией. «Цель всякого познания — переход к интуитивному познанию. А в интуитивном познании **разные формы познания** — наука, философия, религия и искусство — должны сливаться одно с другим, образуя единое целое, ту **теософию** — **мудрость богов**, к которой давно стремится человечество».

Успенский говорит, что люди неоднократно пытались перейти к этому новому сознанию и познанию. Поэзия, мистика, идеалистическая философия всех времен и народов сохраняет следы этих переходов. Древние и новые мыслители оставили нам много ключей, которыми мы можем отпереть таинственные двери, много магических формул, перед которыми эти двери отворяются сами. Но мы не понимаем цели этих ключей и значения этих формул. В этом плане Успенский высоко оценивает деятельность Гурджиева.

До сих пор, говорит Успенский, иной мир противопоставляется нашему, но это неправильно. Мир един, но многосложен. С помощью несовершенных способов познания нельзя проникнуть в то, что доступно только совершенным. Какие же возможности имеют люди для такого познания?

Успенский ссылается на ощущение бесконечности как пустоты и тьмы, о чем говорится в мистической литературе всех народов. Ощущение бесконечности порождало страх и ужас, но сквозь этот страх и ужас человек на границе нового мира слышит звуки небес, испытывает чувство необыкновенного расширения сознания. В теософской, мистической литературе часто говорится о том, что, переходя в «астральный» мир, человек начинает видеть новые краски, небесный свет, испытывает новые ощущения, «невероятное блаженство». Эти ощущения человек испытывает в момент раскрытия сознания.

Но ощущение света, блаженства, жизни дает подготовленному уму представление о новом мире. Неподготовленному уму соприкосновение с бесконечностью, иным миром дает ощущение тьмы и ужаса. Чтобы не испытать ужаса от нового мира, нужно признать его или эмоционально (верой или любовью), или интеллектуально. С другой стороны, чтобы избежать ужаса от потери старого мира, нужно от него добровольно отказаться, тоже или верой и любовью, или умом. Нужно признать мир, в котором мы живем, иллюзорным. Следует не бояться этого понимания, а радоваться ему. В евангельском символе «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» выражена глубочайшая философская истина. Ибо в этой «нищете» человек видит, что за фантомами этого мира есть реальные сущности, к которым он стремится.

Что же дает нам интеллект? Успенский говорит, что попытки подойти к иному миру с позиций нашей логики, логики отношений феноменального мира, бессмысленны. Логического в нашем понимании там быть не может. Что же делать? Успенский ссылается на развитие математики: в ней существуют количественные отношения, которым ничто не соответствует в реальном, т. е. трехмерном мире. Аналогичным образом мы должны найти какие-то новые логические принципы для понимания иного мира, сбросить оковы «трехмерной логики», перейти к иному мышлению.

Успенский говорит, что кроме дедуктивной и индуктивной логики в различных философских системах присутствовали элементы этой логики (например, у Плотина в трактате «О красоте»), но они были не поняты, поэтому следует развивать эту логику.

Систему такой логики Успенский назвал «*Tertium organum*», потому что для нас это третье орудие мысли после Аристотеля и Бэкона. Финальный тезис Успенского весьма оригинален. Он говорит, что аксиомы этой новой логики «не могут быть сформулированы на нашем языке. Если их все-таки пытаться формулировать, они будут производить впечатление абсурдов». Можно попробовать представить главную аксиому так: *A* есть *L* и не *L*, или всякая вещь есть и *L*, и не *A*, или всякая вещь есть Все. «Но это только **попытки** выразить аксиомы этой логики в понятиях. В действительности идеи высшей логики в понятиях **невыразимы**».

Даниил Леонидович Андреев (1906-1959), сын писателя Леонида Андреева, родился в Берлине. После смерти матери воспитывался в семье тетки в Москве. Он окончил гимназию, но в университет, будучи сыном «непролетарского» писателя, поступить не смог. Андреев закончил

Высшие литературные курсы. Для заработка работал художником-шрифтовщиком; параллельно писал стихи и прозу. Великая Отечественная война прервала его работу над романом «Странники ночи». Рядовой Андреев прошел через Ладогу в Ленинград, хоронил убитых в братских могилах, читал над ними заупокойные молитвы. В конце 1942 г. по состоянию здоровья был демобилизован.

После возвращения в Москву Андреев снова стал работать над романом и стихами. В апреле 1947 г. его арестовали. По приговору Особого совещания Андреев был приговорен к 25 годам тюремного заключения. Во время пересмотра дел политзаключенных (при Хрущеве) срок был уменьшен до 10 лет. В апреле 1957 г. Андреев был выпущен «на волю» в тяжелом состоянии после перенесенного в тюрьме в 1954 г. инфаркта. В тюрьме Андреев написал ряд произведений, которые удалось спасти. Там было написано и его основное произведение — «Роза Мира». В начале 90-х годов после публикации «Розы Мира» взгляды Андреева привлекли внимание определенных кругов интеллигенции, интересующейся нетрадиционными религиозно-философскими концепциями.

Андреев был глубоко религиозной личностью и страстно любил историю. Еще в юности, а впоследствии и в тюрьме, он переживал состояния особого видения — видения каких-то иных слоев мира, своего выхода за пределы земного пространства, контакта с какими-то иными духовными существами. Андреев писал: «Видел ли я их самих во время этих встреч? Нет. Разговаривали ли они со мной? Да. Слышал ли я их слова? И да, и нет. Я слышал их не физическим слухом. Как будто они говорили откуда-то из глубины моего сердца. Многие слова их, особенно новые для меня названия различных слоев Шаданакара и иерархий, я повторял перед ними... Многие из нездешних слов... сопровождалась явлениями световыми, но это был не физический свет... Скорее даже это были не фразы, а чистые мысли, передававшиеся мне непосредственно, помимо слов». У Андреева были видения светлых и темных сил, борьбы между ними. Он говорит, что аналогичные видения были и у других (Сведенборг, Штайнер, Рерих, Блаватская).

Андреев говорит о сути, принципах и назначении «Розы Мира», о метаистории Мира и России, в частности; последней он посвящает значительную часть своей книги. Андреев пишет, что его книга направлена против двух зол: мировой войны и единоличной тирании. «Роза Мира» — это принципиально новый тип объединения людей. Сегодня люди объединяются государством. Но государство основано на принципе насилия. Сегодня люди поклоняются технике, науке. Но наука ограничена и во многом не отвечает нуждам людей. Культура развивается однобоко. Люди разобщены различными религиозными конфессиями. Андреев считает, что назрела необходимость создания «всечеловеческой интеррелигии», на основе которой будет достигнута наибольшая гармония между свободой личности и интересами человечества. На земле должна наступить эпоха, когда жизнь объединившегося человечества будет направляться единой этической инстанцией. Андрееву представляется международная политическая и культурная организация — Всемирная Федерация государств. Будет создан Верховный Ученый Совет, или Лига, который возьмет под свой контроль научную, культурную и техническую деятельность. Во главе «естественнее всего стоять тем, кто совместил в себе три величайших дара: дар религиозного вестничества, дар праведности и дар художественной гениальности».

Андреев следующим образом характеризует «духовно-исторические задачи» Розы Мира: «объединение земного шара в Федерацию государств с этической контролирующей инстанцией над нею, распространение материального достатка и высокого культурного уровня на население всех стран, воспитание поколений облагороженного образа, воссоединение христианских церквей и свободная уния со всеми религиями светлой направленности, превращение планеты — в сад, а государств — в братство. Но это — задачи лишь первой очереди. Их осуществление откроет путь к разрешению задач еще более высоких: к одухотворению природы».

Пафос «Розы Мира» — в сочувствовании и соверовании всему светлому, что есть в различных религиях, в преодолении межрелигиозной вражды, в стремлении ко всечеловеческому братству и духовному обновлению мира. Роза Мира станет итогом соборного творчества людей, объединения духовного опыта всего человечества. «Розу Мира можно сравнить с опрокинутым цветком, корни которого — в небе, а лепестковая чаша — здесь, в человечестве, на земле. Ее стебель — откровение, через него текут духовные соки, питающие и укрепляющие лепестки — благоуха-

ющий хорал религий». В Розе Мира произойдет синтез богословия, философии, психологии, культуры, организации.

Результатом Розы Мира должно стать обеспечение каждому занятия, отдыха, досуга, спокойной старости, культурного жилища, удовлетворения всех материальных и духовных потребностей. Задача Розы Мира — преобразование социального типа человечества, совершенствование внутреннего типа человека.

Как устроен мир? Каково место человека в мире? Андреев рисует картину мироздания в виде нескольких многослойных структур. Мир физический, в котором мы живем («энроф»), — только один из слоев в системе слоев («брамфатуры») планеты Земля. Другие миры (слои) граничат с нашим, пронизывают друг друга, как пронизывают планету магнитные поля. Различные слои отличаются друг от друга «либо числом пространственных, либо числом временных координат». Мы не ощущаем другие слои в обычном состоянии. Система слоев Земли («Шаданакар») включает 242 слоя. Кроме брамфатуры Шаданакара существуют брамфатуры Солнца, Юпитера, звездных миров и Вселенной. В различных слоях живут различные существа. Для обозначения слоев и существ, их населяющих, Андреев вводит большой список терминов и имен.

Откуда Андреев знает об этих слоях и существах? Он говорит, что у людей есть возможность выхода «эфирного тела» из «физического вместилища» и странствия по иным слоям (это происходит, когда человек спит). Обычно немногие сохраняют воспоминания об увиденном. О себе же он говорит, что у него были встречи с существами, населяющими другие миры, и что у него приоткрыта «дверь между глубинной памятью и сознанием».

Другие слои — «иноматериальны». Духовных слоев как слоев не существует. Андреев приписывает духовность прежде всего Богу. «Дух творится только Богом, эмануирует из Него». Бог также творит «монады» как некие неделимые духовные единицы. Монады создают материальное. Дух Божий «вездесущ». «Без Него не может существовать ничто, даже то, что мы называем мертвой материей. И если бы Дух Божий покинул ее, она перестала бы быть — не в смысле перехода в другую форму материи или в энергию, но совершенно». Монады участвуют в создании конкретных материальных вещей, а также создании людей. Монады создают «шелы», затем — астральное тело, далее — эфирное тело, наконец, — физическое тело. Это — процесс спуска; в последующем возможен и процесс восхождения от физического тела к монаде.

Андреев дает отличную от традиционной трактовку божественной Троицы. С одной стороны, он понимает Бога Отца как Дух Святой, а с другой — считает, что Богу Сыну сопредельны неразрывное единство Отца, Приснодевы-Марии. Троица, таким образом, понимается как единство Отца, Приснодевы-Марии и Сына. Андреев отмечает, что важным понятием для духовного опыта людей является культ Великой Женственности, чувство Мирового Женственного начала, Божественной женственности.

Монады обладают свободой воли. Поэтому и существует свобода воли человека; ценно лишь то, что совершается человеком по его свободной воле, а не по принуждению. Личность содержит в себе способность творчества и любви.

Поскольку у монад есть свобода воли, есть «демонические» монады, которые отпали от Бога, отвергли основной объединяющий принцип мироздания — любовь. Поэтому происходит борьба светлых и темных сил. Ареной этой борьбы стала Земля. В жизни человека выбор предопределяется тремя факторами: силами провиденциальными (в основе их законы природы и общества, установленные божеством), силами демоническими и волей.

Переходя к характеристике общественного развития, Андреев вводит понятие метаистории. Метаистория — «совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процессы, воспринимаемые нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, собою в значительной степени его определяют, но отнюдь с ним не совпадают». У некоторых людей есть способность познавать эти процессы. Андреев, ссылаясь на свой опыт, дает следующую картину метаистории.

В глубине времен некий дух («Люцифер») как свободная монада отпал от Творца. Вслед за ним появились другие «демонические» монады. Они мечтали стать владыками Вселенной, пытались создавать свои миры. В Шаданакар вторгся сподвижник Люцифера — Гагтунгр. «Замысел

Гагтунгра — превращение всех в жертвы». Поэтому идет борьба сил света с силами зла и тьмы, противостояние любви и насилия.

Андреев также полагает, что над культурами на Земле стоят некие метакультуры, определяющие культуру различных исторических эпох и стран. Одна из них — «небесная Россия», идеальная Соборная Душа русского народа. Вершины мета-культур — «затомисы», их пространство четырехмерно, они отличаются друг от друга числом временных координат. Всего существует 19 затомисов.

В метакультурах есть высшие и низшие слои. В метакультуру вторгаются демонические силы (уицраоры), которые вступают в борьбу с творческим демиургом метакультуры. Арена их борьбы — человечество. Андреев трактует русскую историю как результат борьбы и преобладания той или иной стороны в метакультуре. Так, Иван Грозный был послан на землю дьяволом, но не смог до конца выполнить все поставленные перед ним задачи. Демоническими силами инспирирована и деятельность Сталина. А перед Петром I «народоводитель Российской метакультуры» поставил позитивную задачу, которую и старался решить Петр.

Борьба добра и зла проявляется и в судьбе людей. Андреев говорит, что есть высшие, светлые миры и миры возмездия, в которых люди после смерти «развязывают узлы своей кармы», т. е. искупают грехи. И чем больше грехов, тем глубже человек погружается в темные миры и тем больше времени и усердия требуется для искупления.

Андреев говорит, что для разрешения исторических задач в культуре появляются «вестники». «Вестник — это тот, кто, будучи вдохновляем даймоном, дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных». В России вестниками были Пушкин, Лермонтов, А. К. Толстой и др. Андреев полагает, что некоторые выдающиеся деятели искусства вместе с созданными ими образами попадут в высшие слои метакультуры (Толстой, Достоевский и другие вместе с их героями).

России предстоит особая роль. Именно из России начинается шествие Роза Мира, именно Россия призвана «стать во главе создания интеррелигии и интеркультуры». Но Роза Мира — не конец истории. Андреев описывает пришествие демонических сил, «князя мира», господство сил зла. Но «князь мира» неизбежно падет, наступит анархия, последняя мировая война. Зло просуществовать недолго, поскольку оно несет в себе самоуничтожение. В конце истории явится Христос, произойдет просветление всех слоев мира, на Земле не останется зла, страданий, болезней, смерти. Таким будет новое состояние человечества. Добро победит зло. В космосе воцарится мир и покой.

Вопросы для повторения

1. Какие изменения в идеологии интеллигенции характерны для начала века?
2. Что означал призыв к «смене вех»?
3. Как оценивали европейскую культуру евразийцы?
4. В чем евразийцы видели специфику России?
5. К какому обновлению религии призывал В. В. Розанов?
6. О каких тайнах мира говорил Д. С. Мережковский?
7. Что такое «мэон» у Н. А. Бердяева?
8. О каких видах свободы говорил Н. А. Бердяев?
9. Что значит «антроподицея» у Н. А. Бердяева?
10. В чем заключается антиномия русской души и русская идея у Н. А. Бердяева?
11. Как понимает С. Н. Булгаков Софию?
12. Что такое «хозяйство» у С. Н. Булгакова?
13. В чем состоит антиномичность религии по П. А. Флоренскому?
14. Что П. А. Флоренский понимает как «Столп Истины»?
15. Какую структуру религиозного опыта предложил С. Л. Франк?
16. Что такое «субстанциальные деятели» у Н. О. Лосского?
17. В чем состоит интуиционизм Н. О. Лосского?
18. Как И. А. Ильин рассматривает соотношение материального и духовного начал в человеке, обществе, истории?
19. Какие правила борьбы со злом предлагает И. А. Ильин?

20. О каких аксиомах (законах) правосознания говорил И. А. Ильин?
21. Как П. Д. Успенский приходит к концепции многомерных пространств и «потустороннего мира»?
22. Что говорит П. Д. Успенский о возможности познания «потустороннего мира»?
23. Что такое «Роза Мира» у Д. А. Андреева?
24. Как представлял структуру мироздания Д. А. Андреев?
25. Что такое метаистория и метакультура у Д. А. Андреева?

Глава 19. МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Систематическое изложение Г. В. Плехановым марксистской философии. Разработка материалистического понимания истории. Философский ревизионизм. «Эмпириомонизм» и «Всеобщая организационная наука» А. А. Богданова. Критика В. И. Лениным махизма и ревизионизма. Разработка теории отражения. Анализ революции в естествознании; определение материи. Диалектическая концепция развития. Разработка исторического материализма. Соратники В. И. Ленина. Ситуация в философии в 1920-1930-х гг. Борьба «диалектиков» и «механистов». И. В. Сталин «о диалектическом и историческом материализме». Догматизация философии. Отклонения от официальной идеологии в период «оттепели» и перестройки. Новые научные направления. Философия на рубеже тысячелетий.

Работы Маркса и Энгельса привлекли к себе внимание русской интеллигенции уже в 40-х гг. XIX в. М. А. Бакунин, В. П. Боткин, П. В. Анненков, Н. И. Сазонов, В. Г. Белинский сочувственно относились к критике Марксом и Энгельсом феодализма и религии. В 60-х гг. в России получила известность работа К. Маркса «К критике политической экономии». Н. В. Шелгунов в статье «Рабочий пролетариат Франции и Англии» популяризировал работу Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». Известно, что Герцен и Чернышевский интересовались трудами Маркса и Энгельса. Чернышевский был знаком с «Капиталом» Маркса. Русский перевод «Капитала» был сделан Г. А. Лопатиным и Н. Ф. Даниельсоном и вышел в свет в 1872 г. Большой интерес вызвала книга Ф. Энгельса «Анти-Дюринг». В 1879 г. Н. Зибер опубликовал пересказ этой книги с переводом отдельных фрагментов. С марксизмом были знакомы многие народники (Лавров, Ткачев, Лопатин и др.).

В 70-х гг. XIX в. идеи марксизма проникли в рабочее движение; они нашли свое отражение в документах Южно-российского союза рабочих, Северного союза русских рабочих, Южно-российского рабочего союза (1880 г.). В 1883 г. в Женеве сложилась группа «Освобождение труда» (Г. В. Плеханов, П. Б. Аксельрод, В. И. Засулич, Л. Г. Дейч, В. Н. Игнатов). Представители этой группы открыто заявили о разрыве с народничеством и присоединении к марксизму и международному социал-демократическому движению.

Георгий Валентинович Плеханов (1856-1918) родился в семье мелкопоместного дворянина. Учился в Воронежской военной гимназии, затем в Петербургском горном институте. Включился в народническое движение и стал профессиональным революционером. Вначале примкнул к бакунинскому направлению, при этом оставаясь противником индивидуального террора.

В январе 1880 г. Плеханов уезжает из России. Он знакомится с рабочим движением в Западной Европе, изучает произведения Маркса и Энгельса. К началу 1883 г. Плеханов окончательно переходит на позиции марксизма. В программе созданной им группы «Освобождение труда» предполагался перевод произведений Маркса и Энгельса и распространение их идей в массах, организация партии рабочего класса.

В работах «Социализм и политическая борьба» (1883), «Наши разногласия» Плеханов критикует народническую идеологию, обосновывает марксистский взгляд на развитие России. В этих работах Плеханов опровергает вульгарно-экономическую интерпретацию марксизма, показывает активную роль политического строя в жизни общества, анализирует взаимосвязи экономики и политики. Плеха-



нов говорит о роли политической борьбы пролетариата, о необходимости диктатуры пролетариата. Анализ процесса развития капитализма в России приводит его к выводу о том, что в России еще нет непосредственных условий для социалистической революции. Между Плехановым и Энгельсом идет активная переписка; они обсуждают ряд теоретических и практических вопросов.

В 90-е гг. Плеханов обращает главное внимание на философские проблемы. Выходят в свет работы «Философские и социальные воззрения К. Маркса» (1890), «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), «Очерки по истории материализма» (1894), «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895). В этих трудах впервые в русской литературе дается систематическое изложение марксистской философии.

Плеханов обосновывает объективный характер диалектики, рассматривает содержание законов перехода количества в качество и отрицания отрицания, говорит о скачках, противоречиях в развитии, рассматривает вопрос о предмете марксистской философии; Плеханов активно участвует в острой борьбе с философским ревизионизмом.

Он разрабатывает материалистическое понимание истории. Он видит в способе производства основу общества, говорит о роли условий географической среды, причем несколько преувеличивает эту роль — «характер естественной среды определяет характер социальной среды». Плеханов рассматривает соотношение базиса и надстройки, анализирует взаимодействие форм общественного сознания, показывает относительную самостоятельность их развития, соотношение социальной психологии и идеологии, роль личности в истории.

Выступая против идеи о ряде факторов исторического развития, Плеханов говорит, что диалектика требует не просто выявления этих факторов, их взаимодействия, но и обнаружения главного, а этим главным является экономика. Плеханов выстраивает следующую цепочку:

- 1) **состояние производительных сил;**
- 2) **обусловленные им экономические отношения;**
- 3) **социально-политический строй**, выросший на данной экономической «основе»;
- 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем социально-политическим строем **психика общественного человека;**

- 5) **различные идеологии**, отражающие в себе свойства этой психики.

Плеханов выступает против гипертрофирования роли экономики. «Движение человечества никогда не совершается в плоскости одной экономики... Путь от одной точки поворота к другой всегда лежит через "надстройку". Экономика почти никогда не торжествует сама собою, а всегда только через посредство надстройки, всегда только через посредство известных политических учреждений... Но для того чтобы войти в жизнь, эти подсказываемые экономикой политические учреждения должны предварительно пройти через головы людей в виде известных понятий. И вот почему человечество никогда не может перейти от одной поворотной точки своего экономического движения до другой, не пережив предварительно целого переворота в своих понятиях».

По мнению Плеханова, явления духовной жизни в том или ином виде зависят от экономики. «Право, государственный строй и нравственность всякого данного народа непосредственно и прямо обуславливаются свойственными ему экономическими отношениями. Этими же отношениями обуславливаются, — но уже косвенно и посредственно, — все создания мысли и воображения: искусство, наука и т. д.».

Общественно-экономическое развитие связано с относительной самостоятельностью отдельных сфер общества — экономика, политика и идеология не развиваются одновременно в одинаковой степени.

Плеханов подчеркивает, что в обществе ничто не совершается «само собой», а только через деятельность человека. В деятельности человека сочетается объективная необходимость и сознательная деятельность. «Тут все зависит от того, составляет ли моя собственная деятельность необходимое звено в цепи необходимых событий. Если да, то тем меньше у меня колебаний и тем ре-

Люди делают не несколько отдельных одна от другой историй — историю права, историю морали, философии и т. д., — а одну только историю своих собственных общественных отношений, обуславливаемых состоянием производительных сил в каждое данное время. Так называемые идеологии представляют собою лишь многообразные отражения в умах людей этой единой и нераздельной истории.

Г. В. Плеханов

шительнее я действую». Сама историческая случайность формируется в точке пересечения необходимых процессов.

В историческом развитии имеет место сочетание общих, особенных и единичных причин. Общая причина исторического развития — развитие производительных сил. Особенности причины — историческая обстановка в данное время у данного народа. Единичные — личные особенности общественных деятелей и другие «случайности». «Единичные причины не могут произвести коренных изменений в действии общих и особенных причин, которыми к тому же обуславливаются направление и пределы влияния единичных причин. Но все-таки несомненно, что история имела бы другую физиономию, если бы влиявшие на нее единичные причины были заменены другими причинами того же порядка».

После 1903 г. Плеханов примыкает к меньшевикам. Он обвиняет Ленина в волюнтаризме, преувеличении роли субъективного фактора. Стратегию и тактику большевиков Плеханов связывал с субъективизмом в философии. Плеханов и его сторонники считали невозможными социалистические преобразования в России ввиду ее незрелости в экономическом, социальном и культурном отношении. В этом отношении они разделяли идею Каутского о том, что социализм может вырасти только из длительного развития «демократического капитализма». В то же время Плеханов выступает против махизма, продолжает идеи марксистской философии. Главное произведение этого периода — «Основные вопросы марксизма».

Плеханов анализирует религию: по его мнению, она включает три элемента: фантастические идеи и представления; чувства и настроения, связанные с этими представлениями; религиозный культ, обряды. Плеханов выступает против богоискательства.

В эстетике Плеханов указывает на причинную связь между материальными условиями жизни людей и их искусством: «Мы не пойдем ровно ничего в истории первобытного искусства, если мы не проникнемся мыслью, что **труд старше искусства** и что вообще **человек сначала смотрит на предметы и явления с точки зрения утилитарной и только** впоследствии становится в своем отношении к ним на эстетическую точку зрения». В отличие от Л. Толстого, Плеханов говорит, что в искусстве происходит не только передача чувств, но и мыслей. Искусство имеет классовый характер. Основа модернизма — субъективизм, который «всегда выступает более очевидно в реакционные эпохи».

Плеханов — автор большого количества работ по истории философии. Философские учения он рассматривает в тесной связи с развитием социально-политической, экономической, этической и правовой мысли, с историей литературы, искусства.

Следует упомянуть некоторых соратников и последователей Плеханова. **Вера Ивановна Засулич (1851-1919)** перевела «Ницету философии» Маркса, «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельса, была автором монографии о Вольтере, работ о Писареве, Добролюбове. Критиковала «легальный марксизм», «экономизм», выступала против Струве, Бердяева, Бернштейна.

Засулич считала, что движущими факторами развития общества являются не только экономические, но и нравственные отношения. Поэтому социал-демократическое движение в России «может развернуться шире и ярче, чем где бы то ни было».

Любовь Исааковна Аксельрод (1868-1943) написала ряд работ о Канте и неокантианцах. Выступала против Бердяева и Струве, пытавшихся соединить Маркса с Кантом. Дала критическую рецензию на работу Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Аксельрод считала, что механическое миропонимание «составляет основную сущность материализма»; «основа научного познания состоит в сведении всего качественного к количественным отношениям».

Абрам Моисеевич Деборин (1881-1963, настоящая фамилия Иоффе) — автор цикла работ о махизме, прагматизме, религиозно-философской мысли, истории философии. В статье «Диалектический материализм» (1909) Деборин дает очерк теории познания.

Одной из наиболее влиятельных политических партий начала XX в. была партия эсеров. Эта партия возникла в 1902 г. на основе объединения ряда народнических кружков и групп. Эсерам, как и представителям ряда других мелкобуржуазных партий, было свойственно несколько пренебрежительное отношение к теории. В философии они тяготели к позитивизму, признавая отдельные марксистские положения. При этом лидер партии эсеров **Виктор Михайлович Чернов (1876-1952)** в докладе о проекте партийной программы говорил: «Мы имеем претензию кое в чем

лучше понимать Маркса, чем так называемые марксисты». Другой видный деятель партии — М. Р. Гоц — утверждал, что система Маркса и Энгельса неполна. Эсеры отвергали идею об исторической миссии пролетариата, оспаривали необходимость диктатуры пролетариата.

Чтобы преодолеть «односторонности» идеализма и материализма, Чернов предлагал принцип «коррелятивизма». «Объекты не стоят "вне" сознания; но, конечно, они не находятся также и "в нас", как это по недоразумению утверждается в идеалистическом лагере; они стоят в отношении к нам, как и мы, со своей стороны, стоим в отношении к ним». Чернов против допущения «вещей в себе». Диалектика как наука о всеобщих законах движения природы, общества и мышления, говорит Чернов, «существует только на страницах энгельсовского "Л. Фейербаха"». Чернов видит задачу философии и науки в систематизировании «данных опыта», носящих чисто относительный характер.

В социологии эсеры придерживались так называемого субъективного метода. Л. Шишко утверждал первичность субъективной стороны исторического развития. Во внутренней жизни общества происходят «во-первых, процесс умственного роста и общественного сознания, во-вторых, процесс развития общественных чувств». Они составляют «основную органическую почву общественной эволюции». Шишко отрицает объективную причинность и необходимость, исторические законы. Л. Лойко утверждал, что главная движущая сила развития общества — критически мыслящие личности. Чернов говорил о том, что в социологии господствуют оценки. Кто же дает оценки? Отдельные выдающиеся критические личности. Характерно, что эсеровские теоретики никогда не считали творцом истории народ.

В рамках социал-демократического лагеря возник, по характеристике ортодоксов (Плеханова, Ленина и др.), философский ревизионизм. В начале 1908 г. вышел сборник «Очерки по философии марксизма» (авторы — Базаров, Берман, Богданов, Гельфонд, Луначарский, Суворов, Юшкевич). Они предложили ряд концепций, неприемлемых для ортодоксов.

Павел Соломонович Юшкевич (1873-1945) предложил концепцию «эмпириосимволизма». Эмпириосимволы — это все, что дано в «чистом опыте» (ощущениях), а также то, что создано «чистым разумом». Высшие эмпириосимволы — законы природы. Познание — накопление символов. Категории времени, пространства, движения и т. д. — «предельная система эмпириосимволов». Сознание в виде эмпириосимволов вносит порядок в хаотический поток данных опыта.

Владимир Александрович Базаров (1874-1939) говорил, что в основе теории познания лежит принцип «экономии мышления». В его работах проявлялась тенденция к биологизации исторического материализма.

Анатолий Васильевич Луначарский (1875-1933) говорил, что «материи не существует, существует только явление»; «мир — явления, протекающие в нашем сознании», «сознание и есть живая действительность». В 1908 г. был опубликован двухтомный труд Луначарского «Религия и социализм». Луначарский вошел в ряды «богоискателей», предлагая осмыслить социализм как «религиозный атеизм». По мнению Луначарского, Бога нет, но идея Бога необходима; многие через религию приходят к социализму. Бог — это человечество, каким оно станет в социалистическом будущем. «Бога нужно не искать, его нужно дать миру. В мире его нет, но он может быть. Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, — это и есть богостроительство». Марксизм — «последняя религия», в которой место Бога занимает «человечество в высшей потенции». Луначарский говорит, что марксизм — «формальный идеал», отвечающий «всем данным опыта» и дающий «возможность ориентироваться... с наименьшей тратой сил».

Яков Александрович Берман (1868-1935) утверждал, что марксизм, по существу, сложился независимо от диалектики. Диалектическая оболочка является для марксизма чисто внешней и излишней.

С. А. Суворов (1869-1918) считал, что все в мире объединено генетической связью и общими закономерностями. Законы физического мира всецело приложимы к явлениям жизни, а законы жизни — к явлениям психическим и социальным. Общество — сложная организация, подчиняющаяся закону социальной экономии, который является специфической формой общего закона экономии сил.

Николай Владиславович Валентинов (1879-1964, настоящая фамилия **Вольский**) утверждал отсутствие противоречий между марксизмом и махизмом в понимании общественной жизни.

Наиболее крупной фигурой среди «ревизионистов» был **Александр Александрович Богданов** (1877-1928, настоящая фамилия — **Малиновский**). О своей философской позиции Богданов говорит так: «За последние полвека на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами К. Маркса и Э. Маха... Я имею честь принадлежать к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремлюсь, подобно некоторым моим товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособное в идеях другой школы».

Богданов предлагает философию «эмпириомонизма», в основе которой лежит концепция «трудового опыта». Он говорит, что физический мир — «не мир, взятый **без человека и независимо** от человека, а мир "вещей опыта", т. е. "явлений" физического характера». То, что мы называем «действительным», «объективным» миром, — результат организации опыта. Само понятие материи возникает вследствие некоторого «сопротивления человеческим усилиям».

«Физическому опыту» приписывается объективность. Но что это такое? «"Объективность", которую мы за ним признаем, есть не что иное, как его **общезначимость** для людей; а эта последняя есть, в свою очередь, результат и выражение его социальной организованности, его коллективного согласования. Такая организованность или согласование достигаются в процессе совместного труда и общения людей, при котором стройно объединяются их общие и однородные переживания. При этом вырабатывается та "объективная закономерность" физического опыта, которая дает его комплексы в непрерывном и однородном времени, в цепи причинности. Благодаря существованию уже выработанной объективной закономерности человек получает возможность отнести к "физическому" то, что вполне укладывается в эти формы».

Богданов считает «мнимыми» вопросы о сущностях тех или иных явлений, о «силах», скрытых за ними. Он говорит, что слово «сущность» «означает неизменную основу явлений, тот абсолютно постоянный субстрат, который скрывается под их непостоянной оболочкой. «Это слово имело смысл для ваших предков, которые **не знали**, что в действительности нет ничего неизменного, ничего абсолютно постоянного. Они выделяли из действительности более устойчивые элементы и сочетания и, считая их по недостатку наблюдения и опыта за абсолютно устойчивые, называли их сущностью данных вещей и явлений. Вам же хорошо известно, что абсолютно постоянных комбинаций вовсе нет, что в каждом явлении каждый его элемент может исчезнуть и смениться новым; и если вы, стремясь добраться до сущности, устраните из действительности все, что в ней изменчиво и что, следовательно, не соответствует самому понятию сущности, то у вас ничего не останется».

Богданов выступал против абсолютных понятий. Он считал, что марксизм несовместим с признанием абсолютных, вечных истин, критиковал Ленина за то, что тот утверждал существование абсолютной истины. «Истина есть организующая форма человеческого опыта», «а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного».

Богданов выводит свою идеологию из коллективного труда, из производственных отношений. Именно на основе коллективного труда формируется речь, обычаи, нравственность, искусство, наука. Даже религия складывается в трудовых отношениях. «Религиозное мышление неразрывно связано с **авторитарными** трудовыми отношениями (руководство — исполнение или власть — подчинение), из них возникло и их отражает. Для него характерно создание **властных фетишей** и требование от людей покорности, **повиновения** им. Это — идеализированные образы, порождаемые фантазией на основе реального господства "авторитетов" над людьми в их социальной жизни». Философия также является «надстройкой».

Идеология оказывает обратное влияние на породивший ее базис.

Богданов разрабатывает «всеобщую организационную науку» («тектологию»). Он утверждает, что все процессы в мире имеют организационный характер. Различие между формами материи состоит в степени их организованности. По мнению Богданова, Маркс и Энгельс не поняли, что диалектика — частный случай организационного процесса (когда процесс идет путем борьбы противоположностей). Есть и другая сторона организационного процесса — «сотрудничество противоположностей». Развитие системы идет от равновесия сил к нарушению этого равновесия, а затем — снова к равновесию.

Богданов считает однородными материальную и духовную жизнь общества. «Социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно-психическая... Общественное бытие и общественное сознание, в тесном смысле этих слов, тождественны».

Жизнь общества имеет три стороны: техническую, экономическую и идеологическую. «В технической общество борется с природой и подчиняет ее, т. е. организует внешний мир в интересах своей жизни и развития. В экономической — отношениях сотрудничества и распределения между людьми — оно само организуется для этой борьбы с природой. В идеологической оно организует свой опыт, свои переживания, создавая из этого организационные орудия для всей своей жизни и развития. Следовательно, всякая задача в технике, в экономике, в сфере духовной культуры есть задача организационная, и притом социальная».

Человек — продукт общественной среды. В обществе имеет место конкуренция, классовая борьба; общество делает человека индивидуалистом. Но общество не обязательно должно быть именно таким. Ни в обществе, ни в природе человечества нет ничего такого, что могло бы помешать установлению «норм целесообразности и товарищеских отношений между людьми».

Силы развития классового общества — внутренние противоречия общественной жизни. В обществе будущего силы развития будут заключаться во внешнем противоречии общества и природы.

Богданов считал, что для социалистической революции должны созреть соответствующие экономические условия; в России таких условий еще нет. Но дело не только в экономическом факторе: еще не создана «всеобщая организационная наука», которая определила бы «положительно-практические» цели построения социализма.

Согласно Богданову, современная наука развивалась «без малейшей связи с вопросом о мировом хозяйственном плане», что она «буржуазна — не в смысле простой защиты интересов буржуазии, а по своему миропониманию и мироотношению, по своему способу мышления». Поэтому использовать ее для «прямого воплощения социализма» вряд ли возможно. Должна быть создана новая наука, новая пролетарская культура. Без этого пролетариат не сможет вырваться из рамок буржуазной идеологии и подготовиться к роли «организатора общества принципиально иного по строению и направлению жизни».

Взгляды «ревизионистов» подвергались критике идеологами радикального крыла социал-демократов. Особенно резкой критике их подвергал В.И. Ленин.

Если на раннем этапе развития социал-демократического движения его ведущим идеологом был Плеханов, то в последующем эта роль переходит к Ленину.

В чем заключается организационная задача идеологии? Стройно и целостно организовать опыт коллектива, в таком соответствии с его устройством, чтобы полученные культурные продукты сами служили, в свою очередь, организационными орудиями для него, т. е. сохраняли, оформляли, закрепляли дальше данный тип организации коллектива.

А. А. Богданов

Владимир Ильич Ленин (1870-1924, настоящая фамилия Ульянов)

родился в Симбирске в семье инспектора народных училищ. После непродолжительной учебы на юридическом факультете Казанского университета за участие в студенческом движении был исключен из университета и выслан в деревню Кокушкино Казанской губернии. В следующем, 1888 г. Ульянову было разрешено вернуться в Казань. Там он вступает в марксистский кружок, изучает произведения Маркса и Энгельса; затем переезжает в Самару. В 1891 г. экстерном сдает экзамены по курсу юридического факультета Петербургского университета. В 1893 г. переезжает в Петербург, становится организатором «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». В 1895 г. арестован, в 1897 г. выслан в Сибирь, где находился в ссылке три года. За это время написал более 30 работ, в том числе «Развитие капитализма в России». Вернувшись из ссылки в 1900 г., Ленин уезжает за границу, где издает газету «Искра», ведет организационную работу по созданию социал-демократической партии, пишет работы «Что делать?», «Шаг вперед, два шага назад», «Две тактики социал-демократии в демократической революции». После поражения революции 1905-1907 гг. с целью борьбы с философским ревизионизмом и развития основ философии Маркса—Энгельса пишет книгу «Материализм и эмпириокритицизм» (1909). Во время Первой мировой войны пишет работу «Империализм как высшая стадия капитализма» (1917). В 1917 г. возвращается в Россию и организует подготовку Октябрьской революции. После победы революции Ленин стал главой Советского государства. В мае 1923 г. в связи с ухудшением здоровья переехал в Горки (под Москвой), где и умер 21 января 1924 г.



Философские взгляды Ленина нашли свое выражение в книге «Материализм и эмпириокритицизм» и в ряде других его книг и статей. После смерти Ленина его конспекты и заметки по поводу работ Гегеля, Фейербаха, Маркса, Энгельса и др. были изданы под названием «Философские тетради». Впоследствии появились подробные комментарии к этому труду.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин, критикуя махизм, отмечает, что махисты воскрешают субъективный идеализм Беркли, прикрывая старые идеи новой терминологией. Таково учение махистов об «элементах мира», о «принципиальной координации» и «интроекции»

В позитивном плане Ленин главное внимание уделяет проблемам теории познания. Продолжая развитие **теории отражения**, Ленин рассматривает ее онтологическую и гносеологическую стороны.

Онтологическая сторона теории отражения состоит в формулировке исходных философских установок, на которые должна опираться современная наука в решении вопроса о том, как из неощущающей материи возникает ощущающая, вопроса о возникновении сознания, о его сущности как свойстве материи. Рассматривая онтологическую сторону теории отражения, Ленин указывает, что в «фундаменте самого здания материи» лежит свойство, родственное ощущению, — свойство отражения. Свойство отражения представляет собою общее свойство всей материи, а свойство ощущения связано только с высшими формами материи (органической материей). Возникновение ощущения, сознания есть результат длительного развития, качественного преобразования свойства отражения, существующего во всякой материи.

Рассматривая гносеологическую сторону теории отражения, Ленин формулирует три гносеологических вывода, определяющих содержание диалектико-материалистической теории познания:

1. Вещи существуют независимо от нашего сознания, от наших ощущений.
2. Мир познаваем. В нем нет принципиально непознаваемых вещей, а есть лишь вещи, еще не познанные. Причем никакого принципиального различия между вещами познанными и вещами, еще не познанными, не существует.
3. К процессу познания надо подходить диалектически, т. е. не предполагать наши знания данными в готовом виде, а разбирать, каким образом из незнания является знание, каким образом неполное, неточное знание становится более полным, более точным.

Отражение действительности в сознании человека есть сложный, противоречивый процесс, совершающийся в чувственной и логической формах. Остановливаясь главным образом на рассмотрении чувственной формы познания, Ленин с разных сторон характеризует ощущения.

Во-первых, Ленин указывает, что ощущение есть «одно из свойств движущейся материи», «**функция** определенным образом организованной материи».

Во-вторых, Ленин понимает ощущение как «непосредственную связь сознания с внешним миром», как «превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания». Возникновение ощущения, следовательно, связано с превращением энергии из одной формы в другую, с переходом от одной формы движения к другой. Например, при ощущении красного цвета энергия электромагнитных колебаний определенной частоты переходит в энергию физиологического процесса, передающуюся от глаза в мозг.

В-третьих, Ленин, рассматривая ощущение как первичную, элементарную форму отражения предмета в сознании, считает ощущение «единственным источником нашего знания».

В-четвертых, Ленин понимает ощущение как «**образ** внешнего мира», копию действительности. Представляя собой образ, копию явлений материальной действительности, ощущение по своему содержанию объективно. Но отражение предмета в ощущении — это не мертвое, зеркальное отражение. В отличие от зеркального, отражение предмета в ощущении — это **субъективный** образ объективной действительности. Субъективность этого образа состоит в том, что степень правильности, точности отражения предмета зависит не от объекта, а от субъекта: внутреннее субъективное состояние человека, его личные особенности, его жизненный опыт накладывают свой отпечаток на даваемый чувствами образ.

Ленин выступает против так называемой теории символов, которую предложили в XIX в. Мюллер, Гельмгольц и некоторые другие физиологи. Согласно этой теории, ощущения человека представляют собой не образы, «снимки», «копии» явлений природы, а какие-то условные знаки, символы, «иероглифы», не имеющие никакого сходства с тем, что они обозначают, и порождаемые будто бы особой специфической энергией, присущей каждому органу чувств.

Теория символов (иероглифов) вызывает недоверие к нашим органам чувств. Ленин пишет: «Бесспорно, что изображение никогда не может всецело сравниться с моделью, но одно дело изображение, а другое дело символ, **условный знак**... "Условный знак", символ, иероглиф суть понятия, вносящие совершенно ненужный элемент агностицизма».

Большое внимание в книге уделяется проблеме истины. Ленин отмечает, что, говоря об истине, следует разграничивать два вопроса:

1. Может ли в человеческих знаниях быть такое содержание, которое не зависит ни от человека, ни от человечества? — Это вопрос об объективной истине.

2. Могут ли человеческие представления, содержащие объективную истину, выражать ее сразу, целиком, безусловно, абсолютно или же только приблизительно, относительно? — Это вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины.

Решение первого вопроса заключается в признании того, что наши знания представляют собой отражение объективной действительности и поэтому в них имеется такое содержание, которое не зависит от человека и человечества, а определяется объективной действительностью. Это и есть объективная истина.

Решая второй вопрос, Ленин указывает, что наше познание складывается из суммы относительных истин, т. е. знаний правильных, но не совсем полных и точных, которые углубляются и уточняются дальнейшим развитием науки и практики. Но поскольку относительная истина является более или менее правильным отражением объективной действительности, постольку каждая из относительных истин содержит в себе крупицу абсолютно точного, абсолютно верного знания. Элементы абсолютной истины присутствуют в истинах относительных, и из сумм относительных истин складывается истина абсолютная.

Ленин подчеркивает, что исходным пунктом познания и его движущей силой является практика. «Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания». Ленин говорит, что практика как критерий истины содержит в себе своеобразное противоречие. Критерий практики является одновременно и определенным и неопределенным. Он неопределен, так как практика подвергается постоянным изменениям. «Критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть **полностью** какого бы то ни было человеческого представления». Эта «неопределенность» критерия практики не позволяет человеческим знаниям превратиться в неизменную совокупность догм. С другой стороны, критерий

практики «настолько определен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма». Кто признает практику критерием истины, тот становится тем самым на позиции материализма.

Понятие материи Ленин трактует следующим образом. Он говорит, что бессмысленно пытаться определить материю формально-логическим приемом подведения определяемого понятия под более широкое понятие: ведь более широкого понятия, чем материя, не существует. Определение материи может состоять лишь в том, чтобы охарактеризовать ее отношение к сознанию. Но вопрос об отношении материи к сознанию — это основной вопрос философии. Поэтому определение материи должно строиться так, чтобы выражать позицию материализма. Отсюда определение: «Материя есть объективная реальность, данная нам: в ощущении». В этом определении фиксируется материалистический ответ на основной вопрос философии.

Ленин анализирует новый этап развития физики в конце XIX — начале XX в. Он ставит перед собой задачу — показать несостоятельность попытки махистов представить дело так, будто новые открытия физики опровергают материализм, и доказать, что на самом деле новейшая физика целиком и полностью подтверждает диалектический материализм.

Физика XIX в., носившая стихийно-материалистический характер, опиралась при этом на ряд метафизических представлений: о неделимости атомов, о неизменности химических элементов, о постоянстве массы, об абсолютном пространстве и времени и др. Новейшие физические открытия опровергли метафизический взгляд на природу, требовали отказа от метафизического материализма. Но этот отказ мог пойти по двум направлениям — либо в сторону диалектического материализма, либо в сторону идеализма. Некоторые ученые в начале XX в. пошли по второму пути. Новые открытия они восприняли как подрыв всех основ физики, как крушение материалистического мировоззрения. Физика вступила в кризисное состояние. «Материя исчезла» — это утверждение ряда физиков выразило основное и типичное затруднение, создавшее кризис.

Ленин пишет: «"Материя исчезает" — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо **единственное** «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство **быть объективной реальностью**, существовать вне нашего сознания». Таким образом, новейшие открытия физики не опровергают материальность мира; они лишь доказывают диалектичность процесса познания. Выход из кризиса Ленин видит в переходе естествоиспытателей на позиции диалектического материализма.

Ленин критикует взгляды махистов на общество. Он выступает против отождествления общественного бытия и общественного сознания. Общественное бытие первично, общественное сознание — вторично. Разумеется, люди всегда действуют сознательно, но это не означает, что общественное бытие всегда связано с сознательной деятельностью людей. «Из того, что люди, вступая в общение, вступают в него как сознательные существа, никоим образом не следует, чтобы общественное сознание было тождественно общественному бытию... Общественное сознание **отражает** общественное бытие... Отражение может быть верной приблизительно копией отражаемого, но о тождестве тут говорить нелепо».

Особое внимание Ленин уделяет принципу партийности философии. Он исходит из того, что всякий философ, хочет он этого или нет, неизбежно примыкает к той или иной партии в философии: или к материализму, или к идеализму. Партийность философии есть выражение ее классового характера. Борьба материализма и идеализма — это «борьба, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов». Идеализм представляет собой, как правило, мировоззрение обреченных, уходящих с исторической арены классов, а материализм выражает мировоззрение прогрессивных классов, которые, двигая общество вперед, заинтересованы в познании действительности, в развитии науки. Не может быть «надклассовой», «беспартийной» философии.

Ленин говорит, что марксистской философии присуща партийность особого типа. Марксистская философия, во-первых, прямо и открыто объявляет о своей принадлежности к партии материализма в философии и о своей классовой позиции, состоящей в выражении и защите интере-

сов пролетариата. Во-вторых, принцип партийности марксистской философии предполагает непримиримую борьбу со всеми и всяческими буржуазными философскими течениями. В-третьих, принцип партийности означает особое отношение к буржуазной науке: нельзя верить ни единому слову буржуазных ученых в части общеполитических, гносеологических выводов и обобщений, но надо в то же время полностью использовать их достижения в специальных отраслях наук. Наконец, партийность философии марксизма требует творческой разработки философии на основе обобщения новой революционной практики.

В «Философских тетрадах» и других произведениях Ленин характеризует две — метафизическую и диалектическую — концепции развития, законы и принципы диалектики, «элементы» диалектики. К последним относятся объективность рассмотрения, совокупность отношений между вещами, развитие вещей, внутреннее противоречивые тенденции в вещи, единство противоположностей, борьба противоположностей, соединение анализа и синтеза, отрицание отрицания, переход количества в качество и др. «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики».

Ленин указывает на основные черты диалектической логики: «Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и "опосредствования". Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвления. Это во-1-х. Во-2-х, диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, "самодвижении" (как говорит иногда Гегель), изменении... В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное "определение" предмета и как критерий истины, и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что "абстрактной истины нет, истина всегда конкретна"».

В сфере исторического материализма Ленин рассматривает понятия общественно-экономической формации, базиса и надстройки, производительных сил и производственных отношений, классов и классовой борьбы, национальных отношений, общественного прогресса, свободы и необходимости и т. д. Он подчеркивает, что «идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся складывается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей. Действительный вопрос, возникающий при оценке общественной деятельности личности, состоит в том, при каких условиях этой личности обеспечен успех? В чем состоят гарантии того, что деятельность эта не останется одиночным актом, тонущим в море актов противоположных?»

Отношение личности к обществу опосредовано отношениями класса, к которому принадлежит личность, к другим классам и обществу в целом. Нужно правильно представлять экономический строй, группировку общественных сил. Ленин говорит, что ни один класс не может прийти к власти, не выдвинув своих идеологов и политических руководителей. Исторический деятель идет впереди своего класса, «указывая ему путь, когда он умеет раньше других разрешить все теоретические, политические, тактические и организационные вопросы», которые возникают перед классом, в ходе общественного развития.

Ленин считал, что социализм не может «вырасти» из капитализма в силу своей качественно иной природы. В капитализме лишь создаются объективные и субъективные предпосылки социализма. Но переход возможности в действительность не может произойти сам собой, автоматически. Для этого необходимо появление субъективного фактора, нужно организовать подъем революционной инициативы масс.

«Экономисты» считали, что социалистическое сознание возникает в рабочем движении стихийно; рабочий класс сам вырабатывает социалистическую идеологию. Ленин говорит, что своими силами он может выработать только тред-юнионистское сознание. Отсюда вытекает вывод о необходимости «внесения» социалистического сознания в рабочее движение «извне»; социалистическое сознание разрабатывает революционная интеллигенция. «Рабочий класс стихийно влечется к социализму, но наиболее распространенная (и постоянно воскрешаемая в самых разнообразных формах) буржуазная идеология тем не менее стихийно всего более навязывается рабочему». И чем моложе социалистическое движение в какой-либо стране, тем энергичнее должна вестись борьба против попыток внедрения в него несоциалистической идеологии. Ленин неодно-

кратно утверждал, что в классовом обществе не может быть внеклассовой и надклассовой идеологии.

По мнению Ленина, в пролетарской партии должно быть единство. **«Единство действий, свобода обсуждения и критики — вот наше определение. Только такая дисциплина достойна демократической партии передового класса».** «После решения компетентных органов мы все, члены партии, действуем как один человек».

Ленин развивает концепцию диктатуры пролетариата, теорию государства. Он говорит о том, что в буржуазном государстве есть аппарат угнетательский (армия, полиция, бюрократия) и аппарат учетно-регистрационной работы (банки, синдикаты, тресты и т. д.). В ходе социалистической революции должен быть уничтожен первый; второй же должен быть вырван из подчинения капиталистам и подчинен пролетарским советам. В последующем, по мере создания материально-технической базы коммунизма будет идти процесс отмирания государства. (Отметим, что в реальной жизни все это оказалось не так просто.)

В своих работах Ленин касается широкого круга вопросов — войны и мира, морали, искусства, религии, работы транспорта и т. д.

Отдельные аспекты марксистской теории рассматривали соратники Ленина.

Владимир Филиппович Горин (1863-1925) призывал отмежеваться от вульгарного материализма «экономистов»; подчеркивал необходимость деятельности идеологов для формирования пролетарского сознания. «Пролетариат без идеологов, конечно, в конце концов работал бы в сторону социальной революции, но инстинктивно... Процесс был бы лишь медленный и более мучительный, чем при содействии революционных идеологов, ставящих определенные цели и проводящих, куда мы идем».

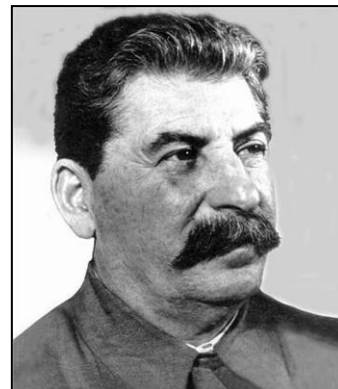
Вацлав Вацлавович Боровский (1871-1923) продолжал в духе идей Ленина рассматривать соотношение объективного и субъективного, стихийного и сознательного в развитии общества. Условием успеха борьбы является соответствие идеалов ходу общественного развития, поскольку почва для восприятия идей — в материальных условиях жизни данного класса. «Единство исторического процесса, в силу которого одновременно и теми же причинами создаются и материальные, объективные условия для данной роли определенной группы в обществе, и психологические субъективные условия, толкающие эту группу именно к этой роли, является одним из самых интересных и основных вопросов социологии».

Иосиф Виссарионович Сталин (1879-1953, настоящая фамилия — Джугашвили) под- держивал концепцию о «внесении сознания извне» в рабочий класс. Нужно возвысить пролетариат до осознания истинных классовых интересов, до осознания социалистического идеала. Нужно соединить рабочее движение с социализмом.

Сталин говорил об освобождении личности как одной из задач социалистической революции. Но освобождение личности возможно только на основе освобождения массы. «Краеугольный камень анархизма — личность, освобождение которой, по его мнению, является главным условием освобождения массы, коллектива. По мнению анархизма, освобождение массы невозможно до тех пор, пока не освободится личность, ввиду чего его лозунг: "Все для личности"».

Краеугольным же камнем марксизма является масса, освобождение которой, по его мнению, является главным условием освобождения личности, то есть, по мнению марксизма, освобождение личности невозможно до тех пор, пока не освободится масса, ввиду чего его лозунг: "Все для массы"». Сталин изучал национальный вопрос; в частности, он предлагает определять нацию на основе признаков общности языка, территории, экономики и психического склада людей.

Степан Георгиевич Шаумян (1879-1918) утверждал объективную необходимость социальной революции. Развитие в сфере материального базиса идет эволюционным путем. «Стихийное эволюционное развитие общества сменяется неизбежными катаклизмами, потрясениями, **революциями**, которые устраняют старые надстройки, не соответствующие фактическим отношениям людей и задерживающие дальнейший рост общества. **Революции**, таким образом, заканчи-



вают собой известный цикл **эволюционного** развития общества и расчищают путь для дальнейшего его опять-таки эволюционного развития».

В работе «Национальный вопрос и социал-демократия» (1900) Шаумян дает следующую характеристику нации. «Нация, с одной стороны, есть определенное естественное явление со своим содержанием — материальным или психологическим — содержанием, с другой стороны, она есть определенное общественное явление, общественное отношение. Иначе говоря, с одной стороны, нация — это объединение на одной территории миллионов, иногда десятков и даже сотен миллионов людей, связанных более или менее общим происхождением, говорящих на одном языке, имеющих более или менее общую религию, нравы и традиции, а с другой стороны, она есть вид **общественного, или государственного организма**».

Многие социал-демократы большое внимание уделяли проблеме личности. Они полагали, что противоположности между личностями исчезнут лишь с ликвидацией классов. Воровский считал, что в будущем «частичный человек капиталистической эпохи замещается цельным человеком». Зародышем такой цельной личности является личность пролетария.

Яков Михайлович Свердлов (1885-1919) писал, что «в современной жизни не может быть совершенного человека, не таковы условия, чтобы он мог развиваться». Но «человечество в целом за тысячелетия своего развития так преобразовало жизнь в сторону превращения ее в действительно человеческую, что нет оснований сомневаться в самых прекрасных возможностях». Цель социальных преобразований - «в уничтожении условий, порождающих скверное, некрасивое в людях».

Философскую проблематику обсуждали в своих работах Иван Иванович Скворцов-Степанов (1870-1928), Надежда Константиновна Крупская (1869-1939), Николай Алексеевич Скрыпник (1872-1933), Михаил Степанович Ольминский (1875-1933, настоящая фамилия — Александров), Лев Давыдович Троцкий (1879-1940).

Лев Давыдович Троцкий (1879-1940, настоящая фамилия — Бронштейн). Троцкий развивал концепцию «перманентной революции». «Перманентная революция в том смысле, какой Маркс дал этому понятию, значит революция, не мирящаяся ни с одной из форм классового господства, не останавливающаяся на демократическом этапе, переходящая к социалистическим мероприятиям и к войне против внешней реакции, революция, каждый последующим этап которой заложен в предыдущем и которая может закончиться лишь с полной ликвидацией классового общества».

Принимая тезис Ленина о возможности социалистической революции в одной стране, Троцкий говорит о том, что Россия, одна из самых отсталых стран, первая начала мировую социалистическую революцию. Этот факт объясняется своеобразием России — ее географическим положением, экстенсивным путем развития хозяйства, особенностями культуры. «Развитие исторически запоздалой нации ведет, по необходимости, к своеобразному сочетанию разных стадий исторического процесса». Эту специфическую «привилегию исторической запоздалости» Троцкий называл «законом комбинированного развития». Именно здесь кроется разгадка русской революции.

Революция 1917 г. — результат действия «комбинированных методов», сближения и взаимопроникновения **двух факторов совершенно разной исторической природы**: крестьянской войны, т. е. движения, характерного для зари буржуазного развития, с пролетарским восстанием, т. е. движением, знаменующим закат буржуазного общества». Троцкий считает, что социализм должен стать итогом длительного экономического и технического развития, «американизации большевизма».

После Октябрьской революции и Гражданской войны обнаружилась нехватка интеллигенции — технической, творческой, научной. Философов, признавших советскую власть, оказалось совсем немного. Были приняты необходимые меры для подготовки философских и идеологических кадров. Уже в октябре 1918 г. была открыта Социалистическая академия общественных наук; в 1924 г. она была преобразована в Коммунистическую академию в ранге высшего научно-исследовательского и учебного заведения. Для подготовки партийных кадров в 1919 г. был создан Коммунистический университет им. Я. М. Свердлова.

В 1921 г. был создан Институт красной профессуры для подготовки кадров для научно-исследовательских учреждений и преподавания в вузах. (За первые 10 лет было подготовлено 427

специалистов.) В 1921 г. был создан Институт К. Маркса и Ф. Энгельса, после смерти Ленина — Институт Ленина, объединенные в 1931 г. в Институт Маркса—Энгельса—Ленина. С 1931 по 1941 г. работал Московский институт истории, философии и литературы (МИФЛИ), с 1931 по 1937 г. — Ленинградский институт истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ).

Для преподавания вначале привлекались старые кадры — философы-социал-демократы, такие как Л. И. Аксельрод и А. М. Деборин. Деборин одно время был меньшевиком, выступал против Ленина и большевиков. Он был допущен к преподаванию в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова в 1921 г. после ходатайства Е. М. Ярославского (в то время секретаря ЦК РКП(б)).

В 1922 г. в стране был создан первый философский журнал «Под знаменем марксизма». Его главным редактором стал Деборин, возглавлявший журнал 9 лет. В первую редакцию журнала входили Троцкий, Бухарин, Каменев — члены Политбюро. Первый номер журнала открывался письмом Троцкого, в третьем (март 1922 г.) была опубликована статья Ленина «О значении воинствующего материализма». В ней Ленин поставил перед философами-марксистами следующие задачи: разоблачать и преследовать всех идеалистов, «дипломированных лакеев поповщины»; руководствоваться воинствующим атеизмом; крепить союз с представителями передового естествознания; систематически изучать гегелевскую диалектику, интерпретируя ее с материалистических позиций. В журнале публиковались статьи о связи материалистической диалектики с практикой, в защиту философских идей Плеханова, против критиков теории относительности, о значении идей Павлова, Фрейда и т. д.

В 1924 г. было создано Общество воинствующих материалистов, основной задачей которого была разработка основ диалектического материализма, борьба с идеализмом и «извращениями» материализма. К работе общества привлекались ученые-естественники. В том же году было создано Общество воинствующих безбожников, также развернувшее активную деятельность.

В 20-е гг. опубликовано много учебников и работ, пропагандирующих марксистскую философию. Назовем лишь некоторые из них: *Бухарин Н. И.* Теория исторического материализма. — М., 1921; *Деборин А.* Введение в философию диалектического материализма (к 1931 г. выдержало 6 изданий); *Разумовский И. П.* Курс теории исторического материализма. — М., 1924; *Вольфсон С. Я.* Диалектический материализм. — Минск, 1922; *Сарабьянов В. Н.* Исторический материализм. — М., 1922; *Асмус В. М.* Диалектический материализм и логика. — М., 1924 и т. д. К 1930-м гг. в этом списке было около 30 работ.

В течение некоторого времени, до начала 1920-х гг., в Москве, Петрограде и других городах выходили сочинения Л. Карсавина, Н. Лосского, П. Сорокина, Е. Трубецкого, С. Франка, И. Лапшина, А. Белого, Н. Бердяева, П. Флоренского и других представителей религиозно-философского лагеря. Существовали различные философские общества и кружки. Но вскоре началась резкая критика религиозно-идеалистической философии, которая квалифицировалась как реакционная и контрреволюционная. В этой критике участвовали В. В. Адоратский, А. В. Луначарский, В. И. Невский, И. И. Скворцов-Степанов, Е. М. Ярославский, А. М. Деборин, П. И. Лебедев-Полянский, К. Грасис, В. Ваганян, П. Ф. Преображенский и др.

Во второй половине 1920-х гг. после смерти Ленина утвердилось мнение о том, что учение Ленина — ленинизм — представляет собой новый этап в развитии марксизма. Эту позицию пропагандировали П. М. Керженцев, В. В. Адоратский, П. Стучка, И. Луппол, А. М. Деборин. Начинается догматизация взглядов Ленина, формирование догматического стиля философского мышления.

Видным идеологом большевистской партии был **Николай Иванович Бухарин (1888-1938)**. Бухарин выделял в развитии марксизма «три больших ступени», которые «соответствуют трем большим отрезками истории рабочего движения»:

«марксизм марксовский» в собственном смысле этого слова. Его «социологическая подкладка» — революционные события 1848 г.;

марксизм «эпигонов II Интернационала»; это «перерождение» марксизма, в ходе которого он приобретает «ревизионистский характер», фаталистически относится к государственной власти, к капитализму;

ленинский этап — отрицание второго, «синтез троякого рода»: а) «марксизма Маркса со всеми результатами анализа новейших социально-экономических явлений», б) «теории и практики борющегося и побеждающего рабочего класса», в) «разрушительной и созидательной работы рабочего класса».

Бухарин высоко оценивал значение крестьянства в революции. Ленина он называл выдающимся «аграрным теоретиком».

Бухарин выступал за синтез материализма и диалектики. Нужно выявить «материальный корень» диалектики, материальное «нечто», механическое равновесие, выражающее устойчивость систем. Главное в системах — отношение между внешним и внутренним: внутренняя структура системы должна приспособиться к характеру внешнего равновесия.

Применительно к обществу этот тезис звучит так: существование общества предполагает определенное равновесие между тремя основными элементами: вещами, людьми и идеями. Это внутреннее равновесие. Но общество приспосабливается к природе, создавая систему общественного производства. Общественное производство имеет две стороны. Одна — производительные силы, т. е. техника, которая образует «точный материальный показатель соотношения между обществом и природой». Другая сторона — «социальная оболочка», т. е. производственные отношения, сводящиеся в конечном счете к имущественным отношениям. Пока «социальная оболочка» достаточно широка и устойчива, идет эволюция общества. Когда производительные силы развиваются до такой степени, что вступают в конфликт с производственными отношениями, происходит революция. Старая оболочка взрывается, и устанавливается новое общественное равновесие, «т. е. новая устойчивая оболочка производственных отношений, могущая служить формой развития производительных сил».

Бухарин говорит, что в классовом обществе происходит «разрыв людей»: «в разных категориях людей застывают различные стороны человеческой жизнедеятельности». Если взять отношение человека к природе, то оно имеет тройственный характер: практическое, теоретическое, художественно-эстетическое. В классовом обществе имеет место разделение умственного и физического труда. Бухарин считает, что при социализме «вырастает целостный человек. — Здесь, следовательно, отношения теории, практики, эстетики **объединяются**, и люди живут многосторонней жизнью».

Бухарин утверждал необходимую зависимость культуры от политики. Характерно, что после революции он выступал против свободы преподавания в вузах: «При такой свободе из наших вузов выходили бы культурные работники, которые могли бы работать и в Праге, и в Москве. А мы желаем таких работников, которые могут работать только в Москве».

В последние годы жизни Бухарин работает над «Философскими арабесками (диалектические очерки)». Этот труд представляет собой своеобразное резюме его философских взглядов. Бухарин резко критически выступает против субъективного идеализма, солипсизма, подчеркивает связь ощущений и понятий, понятий и языка, выступает за диалектическое понимание материи как качественно многообразного, изменчивого единства. Он говорит об исторически развивающемся взаимодействии человека и природы.

В 20-е гг. еще идут дискуссии о соотношении в человеке биологических и социальных факторов, о понимании экономического базиса, об азиатском способе производства. В середине 20-х гг. в связи с изданием книги голландского философа Г. Гортера «Исторический материализм» начинается дискуссия «диалектиков» и «механистов». Перевод книги Гортера выполнил И. И. Скворцов-Степанов; он же был автором предисловия и послесловия. В книге и комментариях рассматривался вопрос о соотношении исторического материализма и современного естествознания. Против Скворцова-Степанова выступил Я. Стен, обвиняя его в принижении роли диалектического метода по отношению к современному естествознанию, в механицизме. В защиту Скворцова-Степанова выступил Сарабьянов. Таким образом, произошло размежевание философов.

В группу механистов вошли И. А. Боричевский, А. Варьяш, С. К. Минин, В. Н. Сарабьянов, И. И. Скворцов-Степанов, А. К. Тимирязев и др. Против механистов выступили диалектики во главе с Дебориным — Я. Стен, А. Троицкий, И. Луппол, П. Сапожников, И. Карев, А. Максимов, Е. Егоршин, К. Милонов и др. В завязавшейся борьбе механистов поддерживали Аксельрод, Богданов, С. Перов. Диалектики, по сути дела, отождествляли марксистскую философию с диалекти-

кой; диалектика определялась как учение о развитии. Развитие Деборин характеризует следующим образом: «Развитие имеет место только там, где существуют противоположности... Всякое развитие есть результат борьбы противоположностей... Развитие возникает из **раздвоения единого**; в едином раскрываются **противоположные** определения». «В борьбе данная форма существования уничтожается, положительный и отрицательный моменты снимают каждый себя и свое противоположное, признавая, что "истиной" не является ни то, ни другое, а новая форма, новое единство».

В ходе дискуссии механисты выдвинули тезис о том, что марксистская философия практически совпадает с теоретическими выводами современной науки; они считали, что фундаментальные законы науки имеют общеполитическое значение. Скворцов-Степанов не отрицал диалектический метод, но считал, что в естествознании он сводится к механическому пониманию природы, а в гуманитарной области — к историко-материалистическому пониманию общества. Сарабьянов говорил о том, что диалектическое мировоззрение должно включать и механистическое.

Боричевский писал, что «русский духовный Ренессанс» — «один из тех **ублюдков сверхнаучной метафизики и религиозной публицистики**, которые столь показательны для умирающей идеологии падающего классового общества». Рядом с этим «существовала и существует настоящая действительно русская философия»: «это **философия русской положительной науки**», «философия Сеченовых, Мечниковых и Тимирязевых». Минин в статье «Философию за борт» писал: «Философия — не наше дело».

Диалектики основное содержание марксистской философии видели в диалектике, которую рассматривали как универсальную методологию познания. Они считали, что философию нужно развивать путем анализа категорий, используя при этом диалектику Гегеля. Диалектики обвиняли механистов в сведении качества к количеству, в отрицании объективного характера случайности, абсолютизации механистического детерминизма. В ответ на это механисты обвиняли диалектиков в гегелевской схоластике, говорили о том, что законы диалектики должны познаваться в результате анализа природы, «а не навязываться природе "сверху", из философии».

Стен обвинил Скворцова-Степанова в том, что он движется от диалектического материализма к механическому, принижает значение диалектического метода для естествознания, отождествляет философский материализм и современное естествознание.

В ходе последующей дискуссии на первый план вышли два вопроса: о предмете марксистской философии и соотношении количественных и качественных методов анализа (проблема «сведения» качества к количеству). Когда в 1925 г. были опубликованы рукописи Энгельса под названием «Диалектика природы», Деборин и его единомышленники увидели в них решающую аргументацию в критике механистического материализма. Сарабьянов же, возражая Деборину, считал, что «диалектическое мировоззрение должно включать в себя и механистическое». Дискуссия длилась четыре года; за это время было опубликовано несколько сотен статей. В результате перевес оказался на стороне Деборина.

В конце 1920-х гг., после того как Сталин устранил с политической арены своих политических противников (Троцкого, Каменева и Зиновьева), он использовал борьбу диалектиков и механистов для усиления собственного влияния в партии. Вопросам идеологии Сталин придавал большое значение. Он считал, что победа деборинцев над механистами может привести к философизации идеологии, т. е. к «отрыву от политики».

В речи Сталина «К вопросам аграрной политики в СССР» (декабрь 1929 г.) говорилось, что теоретический фронт отстает от «успехов практического строительства». В этой связи встал вопрос, относится ли это к философии. Деборин решительно ответил: «Нет», а партбюро Института красной профессуры во главе с М. Митиным и П. Юдиным (недавними выпускниками) не менее решительно ответило: «Да». Не следует забывать, что деборинцы видели основную задачу в разработке теоретических вопросов, а их противники, «молодые кадры» имели довольно слабую подготовку по теоретическим вопросам, зато выступали за непосредственную связь философии и политики.

События развивались быстро. Е. Ярославский (председатель Союза воинствующих безбожников) заявил, что противники механистов не всегда правы, тем самым бросив тень на деборинцев. Вскоре появилась коллективная статья «О задачах борьбы на два фронта» (авторы Митин, Пичугин, Тащилин, Тимоско, Юдин), направленная и против механистов, и против деборинцев. О

деборинцах в ней говорилось, что в ходе борьбы с механистами они забыли об актуальных вопросах социалистического строительства. Группа Митина и Юдина выдвинула против деборинцев политические обвинения. Попутно осуждалось творчество Асмуса и Лосева.

В философском журнале был опубликован ответ «О борьбе на два фронта в философии» (статью подписали Деборин, Луппол, Стен, Карев, Подволоцкий, Гессен, Левин, Агол, Левит, Тележников). В статье подчеркивалась важность разработки теоретических проблем, в том числе в области теоретического естествознания, говорилось об ошибочности растворения философии в политических лозунгах сегодняшнего дня. Но наступление на деборинцев продолжалось.

9 декабря 1930 г. произошла беседа Сталина с бюро ячейки Института красной профессуры. Деборинцам был присвоен ярлык «меньшевистствующего идеализма». 25 января 1931 г. принято постановление ЦК ВКП(б) «О журнале "Под знаменем марксизма"». После этого «меньшевистствующих идеалистов» вместе с «механистами» буквально предают анафеме со страниц газет и журналов, клеймят в публичных выступлениях. Некоторые деборинцы и механисты (Разумовский, Рубановский, Егоршин, Баммем, Агол, Сарабьянов, Деборин) выступают с покаянными письмами и статьями. Категорически отказались выступать с подобными заявлениями Аксельрод, Тимирязев, Варьяш, Перов, Чукичев, Левит. Но было уже поздно. Хотя сам Деборин и был «помилован» (ему разрешили продолжать работать в Академии наук, но не разрешали преподавать и выступать публично), почти всех его последователей уничтожили как «врагов народа».

Сталин не ограничился этим. Началась дискредитация Н. Бухарина, И. Рубина (политэкономия), В. Переверзева (эстетика).

Время сталинизма (1930-1953) характеризуется упадком философского мышления. Период свободной дискуссии закончился. Завершается «сталинизация» марксизма, превращение его в догматизированную государственную идеологию. Философия сводится к комментариям к решениям ЦК и выступлениям вождей партии. Анализ философских категорий и проблем считается формализмом, отходом от принципа партийности. Все это ведет к снижению уровня философского знания, что становится очевидным в содержании официального учебника «Диалектический и исторический материализм» под редакцией М. Б. Митина, вышедшего в 1933 г.

После убийства Кирова начинается культ личности Сталина. В этом отношении показателен сборник статей Митина «Боевые вопросы материалистической диалектики», вышедший в 1936 г., где Сталин характеризовался как гигант, светоч человеческой мысли, а о Ленине шла речь только как об авторе книги «Материализм и эмпириокритицизм». В программе по диалектическому материализму для вузов, опубликованной в 1937 г., в списке рекомендованной литературы работ Ленина почти нет, зато присутствуют почти все труды Сталина. Характерно, что фигурой первого плана в ленинизме становится Сталин, а не Ленин.

В эти же годы происходит развенчание Плеханова, отрицание положительного значения его философских работ; он характеризуется как «оппортунист», «извратитель» марксизма. Односторонне рассматривается история философии — исключительно как борьба материализма с идеализмом. В русской философии изучаются фигуры Герцена, Чернышевского, Добролюбова как предшественников большевизма и замалчивается религиозно-идеалистическая философия.

На февральско-мартовском пленуме ЦК (1937) Сталин говорит, что по мере продвижения к социализму усиливается классовая борьба. В 1938 г. выходит «История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс». В связи с выходом этой книги было принято специальное постановление ЦК с требованием идеологической закалки кадров. Философский параграф «Краткого курса» — «О диалектическом и историческом материализме», написанный, как утверждалось, Сталиным, объявляется вершиной философской мысли.

В этом параграфе говорилось о том, что в диалектическом материализме метод познания явлений природы — диалектический, а понимание этих явлений — материалистическое. Исторический материализм — распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни.

Диалектический метод характеризуется следующими основными «чертами»:

- ◆ рассмотрение явлений в их взаимосвязи и взаимообусловленности;
- ◆ рассмотрение природы в состоянии движения, изменения, развития;

◆ процесс развития характеризуется переходом от количественных изменений к качественным, причем качественные изменения наступают в виде скачкообразного перехода от одного состояния к другому;

◆ процесс развития протекает в форме раскрытия противоречий, свойственных явлениям, в «борьбе» противоположных тенденций.

Далее давалась характеристика философского материализма. Его основные черты заключаются в следующих положениях:

◆ мир по своей природе материален, все явления в мире — различные виды движущейся материи;

◆ материя первична, сознание — вторично, оно является продуктом развития материи, отражением материи;

◆ мир и его закономерности познаваемы, знания, проверенные практикой, являются объективной истиной.

Относительно исторического материализма в учебнике говорилось, что явления общественной жизни взаимосвязаны, что существуют закономерности развития общества. В обществе материальная жизнь первична, а духовная жизнь вторична, она является отражением условий материальной жизни общества. Новые общественные идеи возникают тогда, когда развитие материальной жизни ставит перед обществом новые задачи.

К условиям материальной жизни общества прежде всего относится географическая среда. Она влияет на развитие общества, но ее влияние не является определяющим. Другим условием материальной жизни общества является рост народонаселения, который, однако, также не главный фактор развития общества. Главной силой в системе условий материальной жизни общества является способ производства материальных благ. Производительные силы и производственные отношения — стороны способа производства, их развитие и взаимосвязь является основой экономической и социальной революции. В развитии общества важную роль играют также новые общественные идеи, политические учреждения. В книге неоднократно осуждался капитализм и подчеркивались преимущества социализма.

В принципе «Краткий курс» был ориентирован на людей, впервые изучающих марксизм-ленинизм. Но фрагментарный, упрощенный очерк диалектического и исторического материализма отождествлялся с подлинным содержанием марксистской философии. Этот параграф подавался как высшее достижение философской мысли, его положения стали догмами, за пределы которых нельзя было выходить.

В продолжение длительного периода положения философского параграфа «Краткого курса» многократно комментируются, иллюстрируются многочисленными примерами, восхваляются. Философия марксизма-ленинизма в сталинской интерпретации становится какой-то святыней, отступление от которой воспринимается как измена. В порядке вещей была нетерпимость к критическим замечаниям в адрес официальной идеологии, вышестоящих партийных органов. В мировоззрение народа все больше и больше внедрялись элементы веры, но веры атеистически-идеологизированного сознания.

С 1946 по 1948 г. были приняты четыре постановления ЦК по идеологическим вопросам. В них говорилось о том, что идет борьба двух идеологий — социалистической и капиталистической, что «идеологическая борьба» — форма классовой борьбы и нужно усиливать борьбу с буржуазной идеологией. Начинается борьба с «космополитизмом», идет расправа над рядом представителей творческой интеллигенции в генетике, социологии, статистике, музыке. (Например, Шостаковича обвиняли в формализме, «идеологической ереси».) Немного позже кибернетику объявили буржуазной псевдонаукой.

Престиж марксистской философии уже к концу 40-х гг. упал, особенно в глазах ученых-естественников. Слово «философ» у них часто ассоциировалось с чиновником, который ничего не смыслит в науке, но который во имя «чистоты» марксизма вмешивается в ее дела.

Ситуация постепенно начинает меняться после смерти Сталина со времени «хрущевской оттепели». С одной стороны, идеологические органы партии продолжают следить за философской мыслью и контроль за ней даже усиливается в период руководства страной Брежневым. Общественные науки по-прежнему служат для комментирования и дополнительного обоснования пар-

тийных решений, материалов съездов и пленумов ЦК партии, выступлений ее руководителей. От них требуется вести борьбу с буржуазной идеологией, разрабатывать концепцию «развитого социализма» и т. п. В учебных заведениях преподавание философии ведется по единым программам и под строгим контролем.

С другой стороны, столкновение индивидуального сознания с реальной советской действительностью становится стимулом эрозии официальной идеологии. Веру в официальную идеологию постепенно сменяет скепсис. Среди интеллигенции, особенно ученых, нарастают оппозиционные настроения против идеологического контроля, стремление к либерализации идеологии, идейному плюрализму. Философская мысль выходит за рамки официальной философии, начинается ее деформация.

Чтобы представить ситуацию более детально, нужно иметь в виду, что даже в период сталинизма в нашей стране были философы, дистанцировавшиеся от официальной идеологии, шедшие своим путем. Одним из интересных философов был **А. Ф. Лосев (1893-1988)**, который в молодые годы развивал концепцию эйдоса (эйдос — «законченный логический образ вещи») и провел серьезные исследования по мифологии, культуре; впоследствии он был обвинен в идеализме и подвергся репрессиям. Лосев не мог продолжать работать над развитием своих идей и занялся изучением истории эстетики, создав серию фундаментальных трудов. Лосев не выступал прямо против официальной философии, но на деле был вне ее рамок.

Своеобразную «философию диалогизма» развивал **М. М. Бахтин (1895-1975)**. Он исходил из представления о незавершенности, свободной открытости человека. Человек нетождественен с самим собой, к нему неприменимы конечные атрибуты и навязанные закономерности. Бахтин говорит, что ключ к раскрытию сущности человека — в диалогизме. У Я должно быть другое Я (Ты). И сам человек реально существует в двух формах — Я и другого. Ценность личности существует только через взаимодействие с другим. В человеке идет борьба Я и другого, причем форма «другости» преобладает в образе человека. Бахтин показывал внутреннюю диалогичность слова, диалектику связи слова и предмета, слова и говорящей личности, ориентацию слова на слово-ответ. Развиваемый им подход был применен в литературоведении, благодаря чему были достигнуты очень интересные результаты.

Диалогизм Бахтина включал в себя религиозный аспект. Бахтин говорил, что существует проблема соотношения между людьми и проблема взаимоотношения между человеком и Богом, причем эти проблемы не могут быть решены изолированно.

Заметной личностью в философии был **В. Ф. Асмус (1894-1975)**. В 1920-е гг. он написал ряд серьезных работ по диалектике. Затем его причислили к «меньшинствующим идеалистам». Его оставили в живых, но на длительное время он был отстранен от преподавательской работы, переориентировался в научной работе на историю античной и новой философии, на эстетику. Его учебник «Логика», вышедший в 1947 г., был одним из первых серьезных, содержательных учебных пособий по логике.

В 60-70-е гг. активизировалась деятельность академических институтов и вузовских кафедр философии, было создано Философское общество СССР, Проблемные советы по различным направлениям философской мысли. Хотя и нельзя было говорить об открытом отказе от официальной философии, философская мысль все больше выходила за ее узкие рамки. Шла разработка категорий, которые ранее не входили в учебники и научную литературу, обсуждались варианты классификации философских категорий. Под видом критики зарубежной философии шел процесс освоения ее идей и их переинтерпретации с позиции марксистской философии.

В стране складываются группы ученых по интересам, обычно вокруг ярких, нестандартно мыслящих личностей. В этой связи следует упомянуть **Э. В. Ильенкова (1924-1979)**. Он разрабатывает диалектическую логику, разъясняет истинное содержание и пропагандирует методологию Маркса. Большой интерес вызвали его работы по проблеме идеального, по вопросам формирования высших психических способностей человека. Личность и взгляды, ораторское мастерство Ильенкова оказали заметное влияние на формирование философов нового поколения.

В 80-е гг. в стране сформировались новые, явно выраженные **направления** философской научной работы. Не претендуя на исчерпывающую полноту нашей характеристики этих направлений (в связи с чем заранее приносим извинения), выделим следующие:

- ◆ новое прочтение Маркса, «возврат к раннему» Марксу (М. М. Розенталь, Э. В. Ильенков, Л. А. Маньковский, Б. М. Кедров и другие);
- ◆ проблемы так называемой диалектической логики (Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, В. С. Библер, З. М. Оруджев и другие);
- ◆ проблемы диалектико-материалистической онтологии (В. П. Тугаринов, В. И. Свидерский, В. П. Бранский, В. В. Ильин, А. С. Кармин и другие);
- ◆ проблемы сознания и гносеологии (П. В. Копнин, В. А. Лекторский, А. М. Коршунов, А. С. Спиркин, Д. И. Дубровский и другие);
- ◆ методология науки (В. А. Штофф, А. И. Ракитов, В. С. Степин, В. П. Бранский, Е. А. Мамчур и другие);
- ◆ философская концепция деятельности (А. П. Огурцов, М. С. Каган, А. М. Ген-дин, В. Н. Сагатовский, К. Н. Трубников и другие);
- ◆ теория культуры, эстетика (Э. С. Маркарян, В. Е. Давидович, М. С. Каган, Ю. М. Лотман, П. С. Гуревич, В. С. Овсяников, Л. Г. Юдашев и другие);
- ◆ человек и социальная жизнь (Б. Т. Григорян, К. А. Абульханова-Славская, И. С. Кон, В. Ж. Келле, В. С. Барулин и другие).

В эти же годы создавались многотомные труды, ставившие целью сформировать современное видение диалектического материализма. Примером может служить пятитомное издание «Материалистическая диалектика».

В период «перестройки» и после распада СССР ценность марксистской философии была поставлена под вопрос. Значительная часть людей, так или иначе интересующихся философией, стала на позиции негативного отношения к марксистской философии. Возникший в этой ситуации идеологический вакуум стал заполняться многочисленными работами с религиозно-идеалистической ориентацией, посвященными мистицизму, оккультизму и т. п. В умонастроениях мыслящей части общества сложилась ориентация на философский плюрализм, свободное сосуществование различных, в том числе и противоположных, систем. Если раньше в системе образования обязательным было изучение марксистской философии, то теперь содержание учебного процесса не регулируется централизованно, его определение оставляется на усмотрение педагогических коллективов и отдельных лиц.

Какова же ориентация философских кадров в этой ситуации? Мы наблюдаем, как некоторые в прошлом ярые адепты марксизма развернулись буквально на сто восемьдесят градусов, став его непримиримыми противниками. Некоторые же по-прежнему отстаивают незыблемость марксизма и его философии. Но и тех, и других сегодня не так уж много.

С 4 по 7 июня 1997 г. в Петербурге прошел Первый российский философский конгресс. В его работе участвовало свыше тысячи ученых и преподавателей нашей страны, представлявших все регионы и научные направления. Анализ работы конгресса и опубликованных материалов (9 томов докладов и тезисов) показывает, что ни полное отрицание значения марксистской философии, ни утверждение ее незыблемости не пользуются популярностью. В философских кругах достаточно широко распространено мнение о том, что основы марксистской философии выдержали испытание временем; в то же время необходимо внести определенные коррективы в ряд положений социальной философии, антропологии и других областей философского знания, учесть те результаты, которые были получены во внемарксистской философии. Сама марксистская философия, будучи диалектической, предполагает возможность и необходимость критики и самокритики, развития в соответствии с современной практикой и наукой. Так или иначе, марксистскую философию невозможно исключить из истории русской философии.

Как философия будет развиваться дальше, покажет время. Разумеется, делать какие-то прогнозы довольно рискованно; но в мире и в нашей стране звучит призыв осуществить универсальный синтез философского знания (в том числе материализма и идеализма, рационализма и иррационализма и т. п.). Как осуществить этот синтез, да и возможен ли он в принципе — вопрос дискуссионный. Ответ на него должна дать последующая эволюция философской мысли.

Вопросы для повторения

1. Что является, с точки зрения Г. В. Плеханова, главным фактором исторического развития?
2. Как Г. В. Плеханов рассматривал связь экономики и духовной жизни общества?
3. В чем заключается концепция «трудового опыта» А. А. Богданова?
4. О чем идет речь в «Тектологии» А. А. Богданова?
5. Какой путь выхода из кризисного состояния в физике указывал В. И. Ленин?
6. В чем заключается специфика ленинского определения материи?
7. Что понимается под отражением у В. И. Ленина?
8. Как В. И. Ленин характеризует объективную, абсолютную и относительную истину?
9. На какие моменты диалектической логики обращает внимание В. И. Ленин?
10. Как понимал В. И. Ленин принцип партийности марксистской философии?
11. По каким вопросам шла борьба «диалектиков» и «механистов»?
12. Попробуйте воспроизвести черты диалектики и материализма, указанные в работе «О диалектическом и историческом материализме».
13. Какие изменения в философии происходили после смерти В. И. Сталина, в период «оттепели», перестройки?
14. Какие проблемы разрабатываются в философии конца XX в.?
15. Как можно охарактеризовать современную ситуацию в философии?

Список литературы

- Августин Аврелий*. Исповедь; *Блез Паскаль*. Письма к провинциалу. — Симферополь: Реноме, 1998.
- Андреев Д. Л.* Роза Мира. — М.: Иностр. мир, 1992.
- Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. — М.: Канон, 1995.
- Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. — М.: Наука, 1984.
- Антология мировой философии. — М.: Мысль, 1969-1972.
- Т. 1: Философия Древности и Средневековья. Ч. 1, 2. — М.: Мысль, 1969.
- Т. 2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. — М.: Мысль, 1970.
- Т. 3: Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в. — М.: Мысль, 1972.
- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1975-1983.
- Асмус В. Ф.* Античная философия. — 2-е изд. — М.: Высшая школа, 1976.
- Асмус В. Ф.* Декарт. — М.: Госполитиздат, 1956.
- Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. — М.: Наука, 1973.
- Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. — М.: Правда, 1989.
- Бёме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. — М.: Гуманус, 1990.
- Берг, д-р Филипп III.* Введение в Каббалу. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1995.
- Бергсон А.* Творческая эволюция. — М.; СПб.: Русская мысль, 1914.
- Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 1. — М.: Московский клуб, 1992.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.
- Бердяев Н. А.* Русская идея // Вопросы философии. — 1990. — № 1-2.
- Бердяев Н. А.* Самопознание. — М.: Книга, 1991.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М.: Мысль, 1990.
- Бердяев Н. А.* Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2.
- Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989.
- Беркли Д.* Сочинения. — М.: Мысль, 1978.
- Блинников Л. В.* Краткий словарь философов. — М.: Наука, 1994.
- Богданов А. А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. — М.: Политиздат, 1990.
- Богданов А.* Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. — 1991. — № 12.

- Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация, философия, наука, религия. — М.: Наука, 1980.
- Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы Древней Индии. — М.: Наука, 1975.
- Боргош Ю.* Фома Аквинский. — М.: Мысль, 1966.
- Бохеньский.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. — М.: Прогресс, 1993.
- Бозций.* Утешение философией и другие трактаты. — М.: Наука, 1990.
- Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1993.
- Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. — М.: Мысль, 1979.
- Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1971-1972.
- Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М.: Наука, 1989.
- Василий Великий.* Творения. Ч. I. — М.: Паломник, 1990.
- Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. — Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991.
- Вехи.* Из глубины. — М.: Правда, 1991.
- Випдельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. От Возрождения до Канта. — 2-е изд. — СПб., 1908.
- Вундт В.* Введение в философию. — М., 1998.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX-XIX вв. — 2-е изд. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
- Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. 4. Феноменология духа. — М.: Изд-во соц.-экон. литер., 1959.
- Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974-1977.
- Т. 1: Наука логики. — М.: Мысль, 1974.
- Т. 2: Философия природы. — М.: Мысль, 1975.
- Т. 3: Философия духа. — М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. — М.: Мысль, 1975-1977.
- Гельвеций К. А.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1973-1974.
- Герменевтика: история и современность (критические очерки). — М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1985-1986.
- Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1989-1991.
- Гольбах П. А.* Избранные произведения: В 2 т. — М.: Соцэкгиз, 1963.
- Го Мо-жо.* Философы Древнего Китая. — М.: Иностранная литература, 1961.
- Гомперц Т.* Греческие мыслители: В 2 т. — СПб., 1911-1913.
- Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. — М.: Высшая школа, 1980.
- Грипшип Д. М., Корнилов С. В.* Иммануил Кант — ученый, философ, гуманист. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1984.
- Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X-XVII вв. — М.: Изд-во МГУ, 1990.
- Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1986.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Ч. I. Прологомены к чистой логике. — СПб., 1909.
- Давыдов Ю. П.* Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. — М.: Наука, 1977.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. — М.: Книга, 1991.
- Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1989-1991.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979.
- Древнекитайская философия. Т. 1, 2. — М.: Мысль, 1972-1973.
- Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1, ч. 1, 2; Т. 2, ч. 1, 2. — Л.: Эго, 1991.
- Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.* Буржуазная философия середины XIX — начала XX в. — М.: Высшая школа, 1988.
- Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.* Западная философия XX века: В 2 т. Т. 1. — М.: Интерпракс, 1944.
- Иванов В. И.* Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994.
- Ильенков Э. В.* Философия и культура. — М.: Изд-во полит. литер., 1991.

- Ильин В. В., Солнцев Н. В., Чалов Н. М.* Русская философия в лицах. — М.: Изд-во ж. Юность, 1977.
- Ильин И. А.* Сочинения. — М.: Медиум, 1993-1994.
- Т. 1: Философия права. Нравственная философия. — М.: Медиум, 1993.
- Т. 2: Религиозная философия. — М.: Медиум, 1994.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб.: Наука, 1994.
- История античной диалектики. — М.: Мысль, 1972.
- История диалектики. Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1978.
- История диалектики XIV-XVIII вв. — М.: Мысль, 1974.
- История китайской философии. — М.: Прогресс, 1989.
- История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. — М.: Мысль, 1971.
- История марксистской диалектики. Ленинский этап. — М.: Мысль, 1973.
- История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 1,2. — СПб.: Лань, 1988.
- История философии: Запад—Россия—Восток. Книга первая. Философия древности и Средневековья. — М.: Греко-латинский кабинет, 1995.
- История философии: Запад — Россия — Восток. Книга вторая. Философия XV-XIX вв. — М.: Греко-латинский кабинет, 1996.
- Камю А.* Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990.
- Канке В. А.* Философия. Исторический и систематический курс. — 2-е изд. — М.: Логос, Владос, Наука, 1997.
- Кант И.* Критика практического разума. — СПб.: Наука, 1995.
- Кант И.* Критика способности суждения. — СПб.: Наука, 1995.
- Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
- Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (становление греческой философии). — М.: Мысль, 1972.
- Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989.
- Киссель М. А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. — Л.: Лениздат, 1976.
- Классическая йога. — М.: Наука, 1992.
- Колесников А. С.* Философия Бертрана Рассела. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
- Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1, 2. — СПб., 1900-1901.
- Корнфорт М.* Открытая философия и открытое общество. — М.: Мысль, 1972.
- Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе — М.: Иностранная литература, 1980.
- Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. — М.: Правда, 1990.
- Кузанский Н.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1979-1980.
- Кузнецов Б. Г.* История философии для физиков и математиков. — М.: Наука, 1974.
- Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения. — М.: Наука, 1979.
- Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер. — М.: Мысль, 1978.
- Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII века. — М.: Мысль, 1981.
- Кун Т.* Структура научных революций. — 2-е изд. — М.: Прогресс, 1974.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М.: Республика, 1993.
- Лаэров П. Л.* Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. — М.: Мысль, 1965.
- Ламетри Ж. О.* Сочинения. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1983.
- Лейбин В. М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990.
- Ленин В. И.* Что такое друзья парода и как они воюют против социал-демократов / Избр. соч.: В 10 т. Т. 1. — М.: Изд-во полит. литер., 1984.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм / Избр. соч.: В 10 т. Т. 5, ч. I. — М.: Изд-во полит. литер., 1985.
- Ленин В. И.* Философские тетради / Избр. соч.: В 10 т. Т. 5, ч. II. — М.: Изд-во полит. литер., 1986.
- Ленин В. И.* Три источника и три составные части марксизма / Избр. соч. в 10 т. Т. 6. — М.: Изд-во полит. литер., 1985.
- Ленин В. И.* Государство и революция / Избр. соч.: В 10 т. Т. 7. — М.: Изд-во полит. литер., 1986.
- Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1982-1989.

- Локк Д. Сочинения: В 3 т. - М.: Мысль, 1985-1988.
- Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. — М.: Соцэкгиз, 1950.
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Прогресс, 1990.
- Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990.
- Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 10-12.
- Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991.
- Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991.
- Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). — М.: Мысль, 1979.
- Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. — Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1946.
- Макьявелли. Государь / Жизнь Никколо Макьявелли. — СПб.: Лениздат, 1993.
- Маритен Ж. Философ в мире. — М.: Высшая школа, 1994.
- Маркс К. Капитал / Избр. соч.: В 9 т. Т. 7. — М.: Изд-во полит, литер., 1985.
- Маркс К. Нищета философии / Избр. соч.: В 9 т. Т. 7. — М.: Изд-во полит, литер., 1985.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. — М.: Изд-во полит, литер., 1985.
- Мельвилль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль, 1983.
- Мерит Ф. Карл Маркс. История его жизни. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1990.
- Мерло-Понти М. В защиту философии. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996.
- Монтень М. Опыты: В 3 т. — СПб.: Кристалл, Респекс, 1998.
- Монтескье Ш. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1955.
- Н. Бердяев в русской философии. Ч. 1, 2. — Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991.
- Нарский И. С. Давид Юм. — М.: Мысль, 1973.
- Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. — М.: Высшая школа, 1974.
- Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. — М.: Высшая школа, 1976.
- Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. — М.: Высшая школа, 1990.
- Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990.
- Новиков А. И. История русской философии X-XX веков. — СПб.: Лань, 1998.
- Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории: Курс лекций. — 2-е изд., дополи. — М.: Аспект Пресс, 1999.
- Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1982.
- Ориген. О началах. — Новосибирск: ИЧЛ Лазарев В. В. и О, 1993.
- О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990.
- Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989. — № 3-4.
- Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. — М.: Мысль 1984.
- Писарев Д. И. Исторические эскизы. — М.: Правда, 1989.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. — М.: Мысль, 1990-1994.
- Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 1, 2, 3. — М., 1956-1957.
- Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. — 1992. — № 8-10.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1, 2. — М.: Феникс, 1992.
- Пурани А. Б. Вечерние беседы с Шри Ауробиндо. Т. 1, 2. — СПб.: Комплект, 1994.
- Радев Р. Критика неотомизма. — М.: Прогресс, 1975.
- Радищев А. Н. Сочинения. — М.: Художественная литература, 1988.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. — М.: Иностранная литература, 1956.
- Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М.: Изд-во полит, литер., 1990.
- Рассел Б. История западной философии: В 2 т. — М.: МИФ, 1993.
- Рассел Б. Почему я не христианин. — М.: Политиздат, 1987.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1994-1997.
- Т. 1: Античность. — СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1994.

- Т. 2: Средневековье. — СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1994.
- Т. 3: Новое время (от Леонардо до Канта). — СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1996.
- Т. 4: От романтизма до наших дней. — СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1997.
- Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. — М.: Мысль, 1988.
- Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М.: Республика, 1995.
- Розанов В. В.* Религия и культура. Т. 1. — М.: Правда, 1990.
- Русская философия второй половины XVIII в.: Хрестоматия. — Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1990.
- Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1995.
- Сагдеев А. В.* Ибн-Рушд (Аверроэс). - М.: Мысль, 1973.
- Сагдеев А. В.* Ибн-Сииа (Авиценна). — М.: Мысль, 1980.
- Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1992.
- Сартр Ж.-П.* Стена. Избранные произведения. — М.: Изд-во полит, литер., 1992.
- Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1975-1976.
- Скриббек Г., Гилье Н.* История философии. — М.: ВЛАДОС, 2000.
- Соколов В. В.* Европейская философия XV-XVII веков. — М.: Высшая школа, 1984.
- Соколов В. В.* Средневековая философия. — М.: Высшая школа, 1979.
- Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. — М.: Правда, 1989.
- Т. 1: Философская публицистика. — М.: Правда, 1989.
- Т. 2: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. — М.: Правда, 1989.
- Спиноза Б* Избранные произведения. Т. 1,2, — М.: Госнолитиздат, 1957.
- Сталин И.* Вопросы ленинизма. — М.: Госполитиздат, 1953.
- Степун Ф. А.* Сочинения. - М.: РОССПЭН, 2000.
- Сухов А. Д.* Русская философия. Пути развития. — М.: Наука, 1989.
- Таранов П. С.* Энциклопедия высокого ума. — М.: АСТ, 1998.
- Тарное Р.* История западного мышления. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
- Ткачев П. Н.* Кладези мудрости российских философов. — М.: Правда, 1990.
- Трубецкой Е. Н.* Избранное. — М.: Канон, 1995.
- Трубецкой С. Н.* Сочинения. — М.: Мысль, 1994.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. — СПб.: Изд-во Чернышева, 1992.
- Успенский П. Д.* «Tertium Organum». Ключ к загадкам мира. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
- Фалькенберг Р.* История новой философии. — М., 1910.
- Федотов Г. П.* Судьба и грехи России (Избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. - СПб.: София, 1991.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1, 2. — М.: Госполитиздат, 1955.
- Философия не кончается... Из истории отечественной философии: XX век: В 2 т. — М.: РОССПЭН, 1999.
- Философский энциклопедический словарь. — М, 1983.
- Философы двадцатого века. — СПб—М.: Искусство, 1999.
- Фихте И. Г.* Сочинения: В 2 т. Т. 1, 2. - СПб.: Мифрил, 1993.
- Фишер К.* История новой философии. Т. 1-6. — СПб., 1906-1909.
- Флоренский П. А.* Т. 1-2. - М.: Правда, 1990.
- Флоренский П. А., священник.* Сочинения: В 4 т.
- Т. 1. — М.: Мысль, 1994.
- Т. 2. — М.: Мысль, 1996.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992.
- Франк С. Л.* Сочинения. — М.: Правда, 1990.
- Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций. — М.: Наука, 1989.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989.
- Фрейд З.* Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1989.

- Фромм Э. Душа человека. — М.: ООО Издательство АСТ-ЛТД, 1998.
- Фромм Э. Иметь или быть? — М.: Прогресс, 1986.
- Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. — СПб.: Евразия, 1998.
- Хадеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9.
- Хесс Р. 25 ключевых книг по философии. — Челябинск: Урал-LTD, 1999.
- Хомяков А. С. О старом и новом: статьи и очерки. — М.: Современник, 1988.
- Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Медиум, 1944.
- Цицерон. Философские трактаты. — 2-е изд. — М.: Наука, 1997.
- Чаадаев П. Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989.
- Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М.: Высшая школа, 1991.
- Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. — М.: Селена, 1944.
- Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1986-1987.
- Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности: Уч. пособие для вузов. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
- Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1987-1989.
- Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
- Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. — М.: Наука, 1993.
- Шопенгауэр А. Избранные произведения. — М.: Просвещение, 1992.
- Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. - М.: Наука, 1992-1993.
- Т. 1: Критика кантовской философии. — М.: Наука, 1992.
- Т. 2: Мир как воля и представление. — М.: Наука, 1993.
- Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989.
- Шпренгер Я., Инсистерис Г. Молот ведьм. — Саранский филиал СП Норд, 1991.
- Шри Шримада Ч., Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхавагад-гита как она есть. — Изд-во Бхактиведанта Бук Траст, 1984.
- Шьёкль А. История средневековой философии. — М.: Изд-во В. М. Саблина, 1912.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Избр. соч.: В 9 т. Т. 5. — М.: Изд-во полит, литер., 1986.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Избр. соч.: В 9 т. Т. 6. — М.: Изд-во полит. литер., 1987.
- Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М.: Наука, 1986.
- Эрн В. Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991.
- Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1993.
- Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1994.
- Яхот И. Подавление философии в СССР (20-30-е годы) // Вопросы философии. — 1991. — № 9-11

Именной указатель

- | | | |
|---------------------|----------------|-------------------------|
| А | Аль-Ашари | Ансельм Кентерберийский |
| Абеляр П. | Альберти Л. Б. | Антисфен |
| Аввакум Петров | Аль-Газали | Антонович М. А. |
| Авенариус Р. | Аль-Кинди | Арий |
| Авиценна (Ибн-Сина) | Аль-Фараби | Аристотель |
| Аврелий Августин | Аммоний Саккас | Артемий Троицкий |
| Адлер А. | Анаксагор | Асмус В. Ф. |
| Адорно Т. | Анаксимандр | Афанасий |
| Айер Дж. | Анаксимен | Александрийский |
| Аксаков К. С. | Анан-бен-Давид | Афинагор |
| Аксельрод Л. И. | Андреев Д. Л. | Б |
| Алкуин Йоркский | Аничков Д. С. | Бадараяна |

- Базаров В. А.
 Бакунин М. А.
 Барт Р.
 Бахтин М. М.
 Бейль П.
 Белинский В. Г.
 Бёме Я.
 Бергсон А.
 Бердяев Н. А.
 Беркли Д.
 Берман Я. А.
 Бернар Клервоский
 Бетти Э.
 Богданов А. А.
 Бодрийар Ж.
 Боккаччо Д.
 Бозций
 Браун И
 Бруно Д.
 Булгаков С. Н.
 Буташевич-Петрашевский
 М. В.
 Бухарин Н. И.
 Бэкон Р.
 Бэкон Ф.
В
 Валентинов Н. В.
 Валла Л.
 Ван Фучжи
 Вардхамана (Махавира)
 Василий Великий
 Вассиан Патрикеев
 Велланский Д. М.
 Вернадский В. И.
 Витгенштейн Л.
 Владимир Мономах
 Вольтер
 Боровский В. В.

Г
 Гадамер Х. Г.
 Галилей Г.
 Галич А. И.
 Гаутама Сиддхартха
 Гваттари Ф.
 Гегель Г. В.
 Гейлинкс 241
 Гельвеций К. А.
 Гемпель А.
 Гераклит
 Герцен А. И.
 Гипсий
 Глюксман А.

 Гоббс Т.
 Гольбах
 Горгий
 Горин В. Ф.
 Готома
 Грановский Т. Н.
 Григорий Назианзин
 Грюнберг К.
 Гуго
 Гумилев Л. Н.
 Гунсунь Лун
 Гуссерль Э.
Д
 да Винчи Леонардо.
 Данилевский Н. Я.
 Данте Алигьери
 Дарвин Ч.
 де Ламетри Ж. О.
 де Молип Л.
 Деборин А. М.
 Декарт Р.
 Делёз Ж.
 Демокрит
 Деррида Ж
 Деруа
 Десницкий С. Е.
 Джаймини
 Джемс У.
 Дидро Д.
 Дильтей В.
 Диоген Лаэртский
 Диоген Синопский
 Добролюбов Н. А.
 Достоевский Ф. М.
 Дун Чжуншу
 Дьюи Дж.
Е
 Епифаний Премудрый
 Епифаний Славинецкий
Ж
 Жильсон Э.
З
 Засулич В. И.
 Зенон из Элеи
 Зенон-Стоик
И
 Ибн-Баджа
 Ибн-Рушд
 Ибн-Туфайль
 Иегуда бен Галеви
 Иларион
 Ильенков Э. В.
 Ильин И. А.

 Иоанн Дамаскин
 Иосиф Волоцкий
 Ишутин Н. Я.
К
 Кальвин Ж.
 Кампанелла Т.
 Камю А.
 Канада
 Кант И.
 Кантемир А. Д.
 Капила
 Карамзин Н.М.
 Кариои Истомин
 Карнап Р.
 Киреевский И. В.
 Кирилл Туровский
 Клавель М.
 Климент Смолятич
 Козельский Я. П.
 Конт О.
 Конфуций
 Кропоткин П.
 Ксенофан
 Кузанский Н.
 Кун Т.
 Курбский А. М.
 Кьеркегор С.
Л
 Лавров П.Л.
 Лакан Ж.
 Лакатос И.
 Лао-цзы
 Леви Б.-А.
 Леви-бен-Герсон
 Леви-Стросс К.
 Левкипп
 Лейбниц Г. В.
 Ленин В. И.
 Леонтьев К. Н.
 Лиотар Ж.-Ф.
 Лойола И.
 Локк Дж.
 Ломоносов М. В.
 Лопухин И. В.
 Лосский Н. О.
 Луначарский А. В.
 Лютер М.
М
 Макиавелли Н.
 Максим Грек
 Мальбранш
 Мани
 Маритен Ж.

Марк Аврелий
Маркс К.
Маркузе Г.
Марсель Г.
Марциан Аристид
Мах Э.
Мелисс
Мелье Ж.
Мережковский Д. С.
Мид Дж.
Милль Дж.
Мирандола Пико делла
Моисей-бен-Маймуд
Монтень М.
Монтескье Ш. Л.
Мор Т.
Мохаммед
Мо-цзы
Мур Дж. Э.
Муравьев Н. М.
Мэн-цзы
Мюнцер Т.

Н

Нейрат О.
Нестор Летописец
Никколи Н
Никон
Ницше Ф.
Новиков Н. И.

О

Огарев Н. П.
Оккам В.
Ориген Александрийский
Орлов М. Ф.
Оуэн

П

Парменид
Паскаль Б.
Патанджали
Пестель П. И.
Петрарка Ф.
Пиррон
Пирс Ч. С.
Пирсон К.
Писарев Д. И.
Пифагор
Платон 113
Плеханов Г. В.
Плотин
Победоносцев К. П.
Погодин М. П.
Поллок Ф

Помпонацци П.
Поппер К.
Порфирий
Продик
Прокл
Прокопович Феофан
Протагор
Пуанкаре А.

Р

Рабле Ф.
Радищев А. Н.
Рамануджа
Рассел Б.
Рикардо Д.
Рикёр П.
Ришар
Розанов В. В.
Росцелин
Руссо Ж.-Ж.

С

Саадия
Самарин Ю. Ф.
Сартр Ж.-П.
Свердлов Я. М.
Сенека
Серапион Владимирский
Сервантес
Серно-Соловьевич Н.А.
Сигер Брабантский
Сиддхартха Гаутама
Сильвестр Медведев
Симеон Полоцкий
Скот Д.
Слепцов А. А.
Смит А.
Сократ
Соловьев Вл. С.
Соломон-бен-Гебироль
Спенсер Г.
Спиноза Б.
Сталин И. В.
Станкевич Н. В.
Суарес Ф.
Суворов С. А.
Сюнь-цзы

Т

Татиан
Татищев В. Н.
Телезио Б.
Теофил
Тертуллиан
Тимон

Тит Лукреций Кар
Тит Флавий Климент
Александрийский
Ткачев П. Н.
Толстой Л. Н.
Трубецкой Е. Н.
Трубецкой С. Н.

У

Умов Н. А.
Успенский П. Д.
Утин Н. И.

Ф

Фалес
Федоров Н. Ф.
Фейгл Г.
Фейерабенд П.
Фейербах Л.
Феодосий Печерский
Филон Александрийский
Филофей
Фихте И. Г.
Фичино М.
Флоренский П. А.
Фома Аквинский
Франк С.
Франк С. Л.
Фрейд З.
Фромм Э.
Фуко М.
Фурье Ш.

Х

Хабермас Ю.
Хайдеггер М.
Хаиль Фэй
Хань Юй
Хомяков А. С.
Хоркхаймер М
Хорни К.
Хуэй Ши

Ц

Цзююань Лу
Циолковский К. Э.

Ч

Чаадаев П. Я.
Чернов В. М.
Чернышевский Н. Г.
Чжан Цзай
Чжу Си
Чжуан-цзы
Чижевский А. Л.

Ш

Шан Ян
Шанкара

Шаумян С. Г.
Шванн
Шевырев С. П.
Шекспир В.
Шелгунов Н. В.
Шеллинг Ф.
Шестов Л. И.
Шимои бар-Йохай
Шлейден
Шлейермахер Ф.
Шлик М.

Шопенгауэр А.
Шпенглер О.
Щ
Щербатов М. М.
Э
Экхарт И.
Эмпедокл
Энгельс Ф.
Эпиктет
Эпикур
Эразм Роттердамский

Эриугена
Ю
Юм Д.
Юркевич П. Д.
Юстин
Юшкевич П. С.
Я
Якушкин И. Д.
Ян Чжу
Ясперс К.