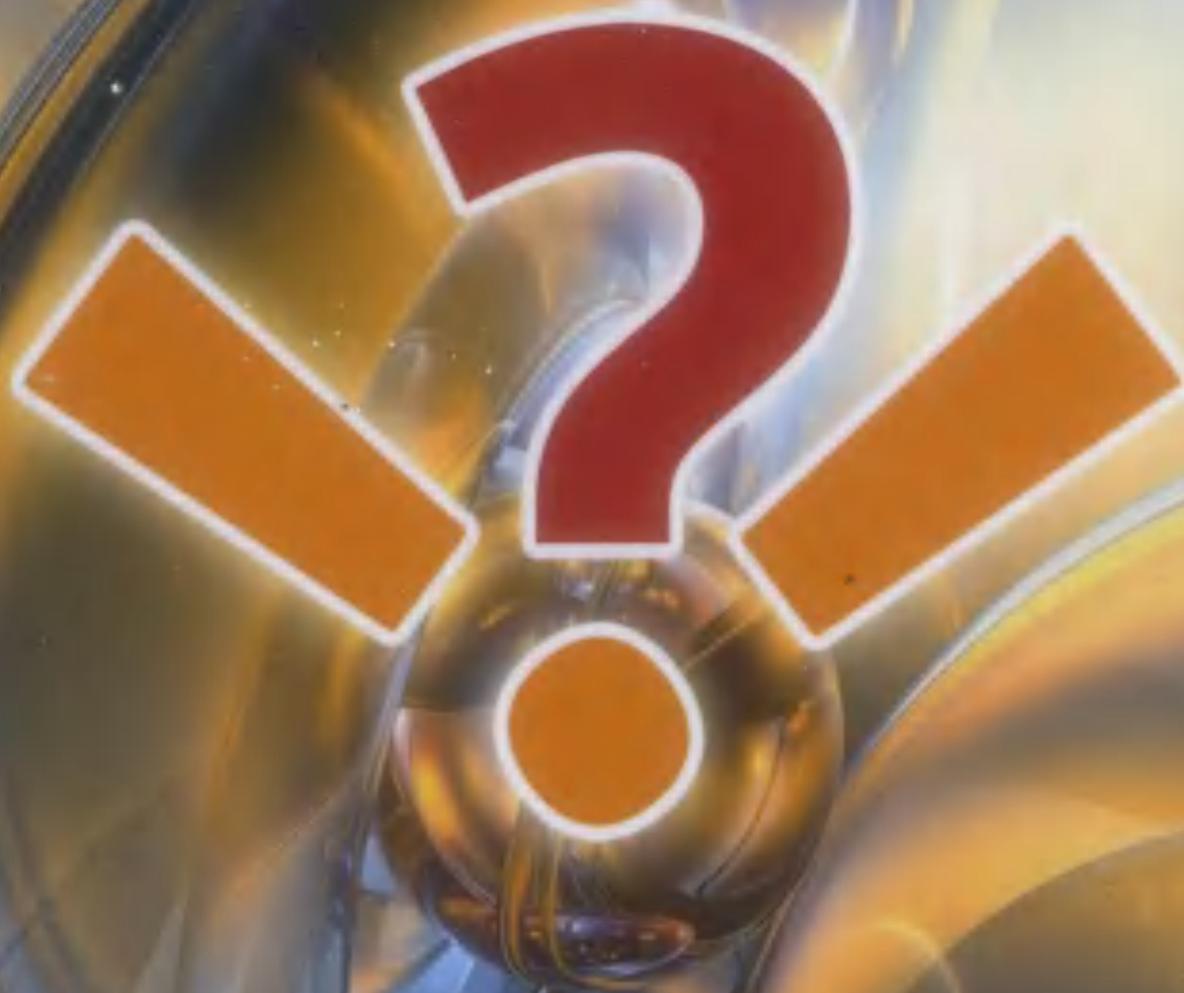


ФИЛОСОФИЯ:

вопросы и ответы

Учебное пособие



**А.В. Соколов
М.А. Шестакова
Л.Е. Яковлева**

ФИЛОСОФИЯ: вопросы и ответы

А.В. Соколов
М.А. Шестакова
Л.Е. Яковлева

Москва

КНИГ  ЗДАТ

2019

УДК 101
ББК 87
Ф56

Рецензенты:

кандидат философских наук, профессор Квасова И.И.
доктор философских наук, профессор Пантин И.К.

Ф56 Философия: вопросы и ответы. Учебное пособие /
А.В. Соколов, М.А. Шестакова, Л.Е. Яковлева. – М. : Книг-
Издат, 2019. – 328 с.

ISBN 978-5-4492-0057-0

Авторы:

Соколов Алексей Васильевич, канд. филос. наук, доц. –
разд. III, V (кроме вопросов 5.5, 5.6), IX (кроме вопроса 9.2),
X, XV, XVI (кроме вопроса 16.5);

Шестакова Марина Анатольевна, канд. филос. наук,
доц. – разд. V (вопрос 5.5), VIII, IX (вопрос 9.2), XIII, XIV,
XVI (вопрос 16.5), XVII, XVIII, XIX, XXI;

Яковлева Любовь Евгеньевна, д-р филос. наук, проф. –
разд. I, II, IV, V (вопрос 5.6), VI, VII, XI, XII, XX.

Настоящее учебное пособие является продолжением той работы («Философия в вопросах и ответах». М., 2003), в которой авторы обобщили опыт преподавания философии на гуманитарных факультетах МГУ имени М.В. Ломоносова. В новом учебнике часть разделов авторами переработана, часть написана заново. Вопросно-ответная форма изучения философии позволяет охватить наиболее значимые проблемы философии как в их историческом, так и логическом измерениях. Данное учебное пособие адресовано бакалаврам, изучающим общий курс философии, а также магистрам и аспирантам нефилософских специальностей, поскольку охватывает в сжатой и доступной форме вопросы эпистемологии и философии науки.

© Коллектив авторов, 2019

Посвящается памяти нашего друга и коллеги Зориной Елены Владимировны.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Отличительная черта научного познания – стремление к объективности. Гуманитарные науки как методически организованное знание в полной мере разделяют этот общий идеал научности, но в сфере гуманитарного знания достичь его гораздо сложнее в силу невозможности резкого размежевания сферы фактов и ценностей в самой структуре научного знания. Тем не менее, истина и объективность продолжают оставаться регулятивными принципами научного знания, без которых оно теряет свою специфику.

Философия является разновидностью гуманитарной науки, узловые моменты которой – знание, коммуникация и мировоззрение – сосредоточены на проблеме ценностей. Поэтому она требует от студентов личностного освоения смыслов философских текстов, основных проблем философии, понимания своей ответственности за выбор оснований своего мировоззрения. Рефлексия как способ осознания своего субъективного опыта с целью выявления объективного смысла – характерная черта философского мышления.

Авторы видят преимущество вопросно-ответной формы изучения философии, поскольку она соответствует диалогичному характеру философии. Это позволяет читателю обращаться к тем вопросам, которые его интересуют в данный момент и на определенной степени высшего образования, свободно перемещаться по пространству текста. При формулировании вопросов авторы основывались на многолетнем опыте преподавания философии в ведущих вузах Москвы.

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

*

1.1. Является ли философия наукой?

Ответ на этот вопрос зависит в первую очередь от четкого определения того, что мы понимаем под наукой. Современная наука как особый социальный институт возникла в Европе в период XV–XVII вв. Целью науки является получение объективных знаний о реальности, пригодных для практического использования и применения. В отличие от обыденного познания, наука ориентируется на поиск сущности явлений, на поиск объективной истины, которая не обнаруживается простым наблюдением, а требует специальных процедур трансформации реальных объектов в идеальные, существующие только в мысли, объекты. По мнению Б. Рассела, наука «с помощью наблюдения и рассуждения устанавливает факты и объединяющие эти факты законы, что позволяет в ряде случаев успешно предсказывать будущее»¹. Критериями научного знания как продукта научной деятельности являются систематизированность, непротиворечивость, доказательность, интерсубъективность, опытная проверяемость, воспроизводимость. Науку можно определить как наблюдение, классификацию, описание, экспериментальные исследования и теоретическое объяснение естественных явлений. Область сверхчувственного, сверхъестественного не является предметом научного познания. Если исходить из выработанных философией науки XX в. критериев научности, то можно сказать, что философия не является наукой, так как большая часть философских утверждений эмпирически непроверяема и непроверяема. В философии никогда не было господствующей парадигмы, т.е. совокупности ценностей, технических средств, способов решения исследовательских задач и установок, разделяемых всем научным сообществом. В ней всегда шла борьба течений, школ, направлений. Аксиомы философии не предполагают эмпирического обоснования. Поэтому в философии нет общезначимости в том смысле, что каждый, кому понятно значение философских положений, должен соглашаться с ними.

¹ Рассел Б. Почему я не христианин. – М., 1987. – С. 132.

Большинство философских утверждений нельзя оценивать как истинные или ложные.

В то же время если под наукой иметь в виду методически организованное мышление, то философия бесспорно является гуманитарной наукой, специфика которой состоит в соотнесении различных способов видения объектов. Философия говорит не о законах, а о смыслах, не о первой, а о второй природе или культуре. Философия является службой обеспечения субъективных предпосылок человеческой свободы. Так как именно философия проясняет обоснованность той или иной системы ценностей в ответе на главный мировоззренческий вопрос – для чего живет человек? Тем самым она, с одной стороны, задает человеку четкие критерии выбора системы ценностей, с другой стороны, позволяет человеку и требует от человека осуществлять этот выбор самостоятельно. Выделяя это назначение философии, В.С. Соловьев писал, что философия во все времена «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание... Она делает человека вполне человеком»¹. Философия обогащает наше интеллектуальное воображение и уменьшает догматическую уверенность, мешающую заниматься творчеством.

1.2. Каковы основные черты философского мышления?

Философское знание уже Сократом и Платоном противопоставлялось знанию, ограниченному познанием действительности. Если научное знание описывает и объясняет область того, что есть, то философское знание охватывает также и область того, что должно быть, – область ценностей, смысла и целей человеческого существования. Больше всего философия интересуется тем, что меньше всего занимает науку – связью данных явлений действительности с общим и целым, понимания жизненного смысла и значения тех явлений, которые в отдельности изучаются различными науками. Философские понятия, сравнительно с научными понятиями, при большем их объеме, неизбежно беднее содержанием. Так как они призваны быть орудием познания при разрешении проблем более обширных, чем научные проблемы – проблем предельных оснований бытия и познания. В чем же особенность философского подхода к явлениям

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

действительности? Можем ли мы говорить о философском мышлении как особом складе ума, а не только о философии как некотором профессиональном занятии? Уже в античной философии проводилось различие между философией как наукой (Аристотель) и философией как любовью к мудрости (Платон) – особого рода духовной деятельностью, которая проясняет многосложность мира и занятия которой предполагают наличие определенных нравственных качеств и умственных добродетелей. Философское мышление есть, прежде всего, выделение самого важного, существенного из бесконечного многообразия окружающих нас явлений. «Смысловый фильтр» отбора информации, характерный для философии, выражается в трех чертах философского мышления: рефлексивности, целостности и критичности.

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

Целостность философского мышления означает направленность на объединение многообразия человеческой жизни – личной, соци-

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

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

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

1.3. Чем философия отличается от других форм мировоззрения?

Философия, наряду с искусством и религией, представляет собой особую форму мировоззрения. Мировоззрение можно определить как систему взглядов на окружающий мир в целом и на самого себя и основанную на этих взглядах позицию по отношению к миру. Знание о мире в целом лежит в основе жизненной позиции, только если оно превращается в убеждение человека в его истинности. Таким образом, мировоззрение не является продуктом деятельности одного лишь мышления, каким бы логичным оно ни было, оно – результат

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

жизненного опыта, занятой в жизни позиции. По определению В. Дильтея (1833–1911), мировоззрение – это стройная система взглядов, которая на основе построения картины мира решает вопрос о смысле мира, а затем выводит отсюда идеал и основные принципы жизни. Структура любого мировоззрения включает в себя картину мира, идеалы и оценку жизни.¹

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

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

Знаменитый немецкий философ И. Кант очертил сферу философии следующими вопросами: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек? Философский способ рассмотрения этих вопросов отличается ориентацией на знание, рассуждение, доказательство, а главное, на суверенность сознания

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетия. – М., 1995. – Сс. 72—87.

отдельного человека – главного субъекта философствования. Как отмечал русский философ В.С. Соловьев, «философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания».¹

1.4. Что объединяет и что разделяет философию и религию?

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

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

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

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

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. – С. 125.

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

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

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

1.5. Какова структура философского знания?

Философское знание интегративно по своей сути, поскольку философия исследует Универсум, то есть то, что в каждой вещи универсально, что прикрепляет каждую вещь к целому. Отмечая эту черту философии, М.М. Бахтин характеризовал ее как «метаязык

всех наук (и всех видов познания и сознания)».¹ В философском знании слиты две парадигмы – научная (стремление к познанию объективной истины и открытость для критики всех полученных результатов) и ценностная – постулирование целей для человеческой деятельности, исходных оснований мировоззрения, которые не могут быть опровергнуты или подтверждены чисто логическими аргументами. Не обладая точностью математических истин или чувственной подтверждаемостью истин физических, философия, тем не менее, в своем поиске целостности мира имеет определенную логику исследования. Как правило, философское исследование начинается с онтологии (учения о бытии, его формах, способах и уровнях) и антропологии (учения о человеке), развивается через гносеологию (учение о познании) и далее через социальную философию в широком смысле слова. Так, если вы хотите понять, что есть мир, и каково ваше место в нем, то вы попытаетесь первым делом ответить на вопрос: «Откуда появилось все то, что существует»? Это онтологический вопрос. В зависимости от ответа на этот вопрос и другие вопросы, связанные с предельными основаниями бытия, вы будете строить саму теорию. Если Вы хотите обосновать принципы поведения или практическую философию, то должны определить общие принципы устройства социума, которые в свою очередь, опираются на предельные основания бытия, задаваясь при этом вопросом о том, а откуда мы вообще можем что-либо знать.

Таким образом, структура философского знания состоит из трех основных разделов: онтологии, теории познания и социальной философии, которая рассматривается нами в широком смысле слова. В этом смысле раздел социальной философии включает в себя и антропологию, и философию истории, и аксиологию.

Онтология (учение о бытии) – это важнейший элемент в структуре философского знания. Он включает в себя представления о бытии, его устройстве, соотношении бытия и небытия, бытия и Абсолюта; формах движения, пространстве, времени, причинности, развитии.

Основным вопросом онтологии является вопрос о соотношении материи и сознания, бытия и мышления, природы и духа. В решении этого вопроса в истории философии можно выделить две мировоззренческие позиции – материализм и идеализм. Термины эти были введены немецким философом XVIII в. Г. Лейбницем. Материализм

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

– это философское направление, признающее первичным, определяющим развитие мира, материальное начало.

В зависимости от трактовки материи можно выделить различные исторические формы материализма. Первая форма – стихийный материализм – появился на заре древнегреческой философии у Фалеса из Милета. В качестве субстанции, лежащей в основе мира, из которой все возникает и в которую все возвращается, выступает у данного мыслителя вода.

Вторая историческая форма материализма оформляется в философии Нового времени. Материя отождествляется у Р. Декарта с протяженностью и рассматривается как самостоятельная субстанция, существующая независимо от духовной субстанции. Свойства этой субстанции могут быть измерены и описаны с помощью механики. Отсюда название данной формы материализма – механистический материализм. А поскольку такое понимание материи сопровождалось идеалистическим взглядом на общество, то классики марксизма назвали эту форму материализма метафизическим, т.е., односторонним, не учитывающим развитие материальных систем.

В отличие от этой исторической формы материализма, свою материалистическую позицию К. Маркс и Ф. Энгельс определили как диалектический материализм. Это название подчеркивало тот факт, что формы движения материи развиваются, приобретая новые свойства, и что на высшей стадии развития появляется такое свойство социальной формы движения материи, как сознание. В отличие от вульгарного материализма, полагавшего, что абсолютно все материально, даже сознание, марксисты рассматривали сознание как идеальное свойство высокоорганизованной материи, развивающееся только у человека как “ансамбль” общественных отношений. Кроме того, марксисты ввели понятие производственных отношений как материальных, составляющих базис общественно-экономической формации, хотя в них нет ни грама вещественности. Поэтому материальное и идеальное начинают противопоставляться только в рамках основного вопроса философии. Из этого вытекает трактовка материи у В.И. Ленина как «философской категории для обозначения объективной реальности, ... которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»¹.

Различают два варианта идеализма – субъективный и объективный идеализм. Наиболее ярким представителем объективного идеа-

¹ Ленин В.И. Полное собр. соч. Т. 18. – С. 131.

лизма является его основатель Платон (V–IV вв. до н.э.). С точки зрения Платона, мир идей это вневременной, внепространственный, вечный, неизменный мир, составляющий подлинное бытие, а мир физической реальности лишь бледное отражение этого подлинного мира. Таким образом, идеальное понимается как особая реальность, предшествующая онтологически и космосу, и человеку как части космоса. Субъективный идеализм лучше всего представлен в философии Дж. Беркли (XVIII в.). Наиболее известный принцип его философии «существовать – значит быть воспринимаемым» приводит к онтологизации сознания познающего субъекта. Идеальное рассматривается как первичное, но оно неотделимо от сознания субъекта познания, человека.

Проблема единства мира – вторая важнейшая проблема онтологии. Дело в том, что в мире мы сталкиваемся с большим количеством разнообразных вещей, свойств и отношений. Существует ли что-то, задающее согласованность этих разнообразных вещей друг с другом? При ответе на этот вопрос в истории философии сложились три онтологические позиции – монизм, дуализм и плюрализм. Представители первой позиции считают, что мир един, и это единство задается либо материальной субстанцией (материалистический монизм), либо идеальной (идеалистический монизм). Дуалистическая позиция получила развитие в философии Нового Времени у Декарта. Декарт считает, что существуют две независимые друг от друга субстанции – материальная (протяженная, делимая, измеряемая, описываемая законами механики) и идеальная (мыслящая, неделимая, духовная). Их согласованные действия гарантирует Бог, как творец мира, создавший его по определенным законам, нарушать которые он не может. Плюрализм как онтологическая позиция полагает, что субстанций, лежащих в основе мира и определяющих его устройство, много. Так, материалистический плюрализм, нашедший свое яркое воплощение у древнегреческого философа Демокрита (V в. до н.э.), утверждает, что космос состоит из неделимых материальных частиц – атомов и пустоты. Движение разнообразных по форме и величине атомов в пустоте порождает все воспринимаемые нами предметы. И правит в этом мире необходимость. Напротив, у Г. Лейбница (XVIII в.) как представителя идеалистического плюрализма, в мире действует большое число имматериальных субстанций – монад. Их согласованные действия можно объяснить только предустановленной гармонией, источником которой является Бог.

Важной проблемой онтологии, решаемой по-разному в ту или иную историческую эпоху, была проблема соотношения Абсолюта

(Бога) и мира. В Средние века была сформулирована теистическая позиция по данной проблеме. Согласно христианскому теизму, творцом мира и самого бытия является Бог как Абсолютная Личность. Он творит мир как дар любви человеку совершенно свободно и произвольно. И постоянно участвует в делах мира, направляя его развитие, ход истории, определяя судьбу каждого человека. Без подобного попечения о мире мир прекратил бы свое существование.

В философии Возрождения на смену этой позиции в качестве господствующего мировоззрения приходит пантеизм, отождествляющий Бога и природу. Это отождествление происходит либо за счет растворения Бога в природе (натуралистический пантеизм Джордано Бруно), либо за счет растворения природы в Боге (мистический пантеизм Николая Кузанского). Не только Бог является бесконечным, но и сама природа.

В философии Нового Времени формируется деистическая позиция. Сам термин “деизм” означал, что Бог начинает рассматриваться как единое, безличное начало мира, как Небесный Механик, запустивший совершенный механизм – природу, созданный по универсальным законам, которые действуют самостоятельно и не предполагают непосредственного участия Бога в делах мира.

И, наконец, начиная с конца XIX века, атеизм, возникший еще в эпоху Просвещения и обоснованный в произведении П. Гольбаха «Система природы», постепенно становится господствующей мировоззренческой позицией. Атеизм отрицает само существование Бога (Абсолюта) в качестве причины мира, по-разному объясняя возникновение религии и церкви, их роль в обществе. Так, для философа XIX в. Л. Фейербаха, причина существования религии и понятия Бога – потребность человека в познании своей родовой сущности. Познавая свою родовую сущность, человек создает понятие Бога, в котором в отчужденной форме предстают лучшие свойства человека. Для К. Маркса, причина существования религии – эксплуатация, отчуждение, социальные антагонизмы, которые не разрешались в прежних формах социального устройства и порождали потребность в утешении, которое дает религия. В этом контексте религию он рассматривал как «вздых угнетенной твари», «сердце бессердечного мира», «дух бездушных порядков», «опиум народа». В XX в. атеизм как мировоззренческая позиция отстаивается представителями различных философских направлений. Среди них логический позитивист Б. Рассел, экзистенциалисты Ж.П. Сартр, А. Камю. Последний пытается построить нравственное учение на основе атеизма.

Проблема развития мира – еще один важный онтологический вопрос. Сложилось два различных подхода к решению этого вопроса – диалектика и метафизика. С точки зрения диалектического подхода, мир постоянно развивается, то есть, претерпевает качественные, необратимые, причинно-обусловленные, определенным образом направленные изменения. Наиболее полную диалектическую концепцию развития впервые представил немецкий философ Г. Гегель (XIX в.). Весь мир, включая и мир природы, и социальный мир, рассматривается Гегелем как история развития Абсолютной Идеи. (В этом проявилась идеалистичность его философской системы). Три описанных Гегелем диалектических закона раскрывают сущность этого процесса развития. Это закон внутреннего противоречия, согласно которому источником развития любого явления выступает противоречие, возникающее между противоположностями, взаимно предполагающими и взаимно отрицающими друг друга. Второй закон описывает механизм развития. Качественные изменения предмета происходят на основе постепенного роста количественных изменений в результате скачка, когда происходит нарушение меры, определяющей единство качественных и количественных изменений. И, наконец, последний закон гегелевской диалектики – закон отрицания отрицания. Согласно этому закону, процесс развития всегда обладает восходящей направленностью и может быть выражен спиралевидной линией. В процессе развития двойное отрицание (тезис-антитезис-синтез) снимает негативные стороны предмета, сохраняя его положительные стороны. Категориями диалектики, конкретизирующими понятие развития, являются парные категории: причина и следствие, возможность и действительность, случайность и необходимость, сущность и явление, форма и содержание, единичное и всеобщее. Определить эти категории мы можем только указав их отношение друг к другу. Диалектический подход требует рассматривать каждое явление в его связи с другими явлениями, учитывать не только результат, но и процесс, приведший к данному результату, не только логику развития, но и историю развития любого явления.

С точки зрения метафизического подхода к трактовке развития, причины изменений всегда лежат вне данного явления, направленность развития может быть как восходящей, так и нисходящей и всегда выражена прямой линией, так как происходят либо чисто количественные изменения, либо качественные изменения. Качественная и количественная определенность предмета друг с другом не связаны. Поэтому можно рассматривать явление только с одной сто-

роны, вне его связи с другими явлениями. Выразителями данной позиции были представители позитивизма – О. Конт и Г. Спенсер.

С проблемой развития тесно связан вопрос о том, является ли изменение мира закономерным, детерминированным процессом или мир изменяется хаотично, случайно? Детерминизм и индетерминизм – две противоположных позиции в решении этого вопроса. Детерминисты всегда полагали, что мир изменяется по определенным законам, что все явления в мире обусловлены, детерминированы либо причинами, либо структурами, либо целями. В философии Нового Времени господствовал механистический или “лапласовский” детерминизм. Согласно этим взглядам, все явления в мире являются причинно-обусловленными, закономерными и выстроены в единую линию причин и следствий, где из одной причины с необходимостью вытекает одно и только одно следствие. Поэтому механика является главной наукой, и с помощью ее законов можно объяснить даже явления социальной жизни. С развитием научного знания и переходом от классической науки к неклассической сложилась позиция вероятностного детерминизма, с точки зрения которого причина может вызывать не одно следствие, а множество следствий. Но для всех вариантов детерминизма причинно-следственные связи являются объективными связями между реальными предметами.

Индетерминисты полагали, что все изменения, происходящие в мире, являются хаотичными и случайными. А причинно-следственные связи – это лишь «привычка человеческого сознания к ассоциативной связи впечатлений» (Д. Юм, английский философ XVIII в.). Наблюдая в опыте то, что одно явление предшествует другому, человек делает вывод о том, что одно явление выступает как причина, другое как следствие. Но это не более, чем свойство человеческого сознания связывать впечатления, ставя им в соответствие идеи. И поскольку для нас исходным пунктом познания являются ощущения, мы не можем сказать, существуют ли причинно-следственные связи в самой объективной реальности. Немецкий философ XIX века Артур Шопенгауэр утверждал, что весь неорганический и органический мир, включая человека, является различными формами объективации Мировой Воли, которая слепа, случайна, хаотична, бесцельна. И лишь в своем представлении человек приписывает ей упорядоченность и закономерность. В экзистенциализме у А. Камю эта идея преломляется в противопоставлении бездушного, индифферентного, неразумного мира и разумного, переживающего, страдающего человека, пытающегося придать этому миру смысл. Аб-

сурд, по А. Камю, и есть напряженное отношение между миром и человеком.

Второй структурной составляющей философского знания является гносеология или учение о познании. По И. Канту, гносеология призвана ответить на вопрос «Что я могу знать?» Основным вопросом теории познания является вопрос о том, возможно ли получить достоверное знание о сущности мира. Исторически сформировались три гносеологические позиции при решении этого вопроса.

Первая позиция носит название гносеологического оптимизма. Философы, занимающие эту позицию, дают положительный ответ на этот вопрос и обосновывают его в культурном контексте своего времени. Так, рационалист Р. Декарт, отстаивающий эту позицию, считал, что разработанный им дедуктивный метод позволяет получить истинное знание о мире и для человека, вооруженного этим методом, нет никаких недоступных ему тайн. А наличие Бога гарантирует как разумное устройство мира, так и возможность познать его силами разума. А К. Маркс и Ф. Энгельс в другую историческую эпоху подкрепляли положительный ответ на этот вопрос введением понятия “практика” в теорию познания. Практика как материальная, предметно-преобразовательная, общественная деятельность человека служит надежным критерием истинности полученных знаний о мире.

Вторая позиция была обоснована впервые в эллинистический период античной философии и получила наименование скептицизма. В произведениях Секста Эмпирика – систематизатора идей скептиков, обосновывается необходимость воздержания от суждения по этому вопросу. В своем опыте мы познаем отдельные, единичные явления, но у нас нет надежного, существующего по природе, критерия для определения истинности объясняющих их теорий. Поэтому скептики критиковали предлагаемые их современниками критерии как догматические и практиковали “эпохе”, т.е. воздержание от окончательных суждений по поводу сущности мира.

Третья позиция – агностицизм – была систематически разработана в критической философии И. Канта. Исследуя познавательные способности человека – ощущения, рассудок, разум, И. Кант приходит к выводу, что мы можем достоверно познавать только явления, данные нам в опыте. Такое знание дают нам естественные науки. Все то, что находится за пределами опыта, мы можем мыслить, но получить объективное знание о noumenaх или умопостигаемых сущностях не можем. Пространство, время, причинность, необходи-

мость и другие категории являются лишь априорными (доопытными) формами человеческого сознания.

Не менее значимой проблемой гносеологии является вопрос об источнике получения нового знания, о соотношении теоретического и эмпирического в познании. Эта проблема стала центральной в философии Нового времени в связи с ростом научного знания и формированием науки как социального института. Сложились две традиции в решении этого вопроса в философии данной эпохи – эмпиризм, основателем которого был английский философ Ф. Бэкон, и рационализм, обоснованный Р. Декартом.

Философы-эмпирики считали единственным источником получения нового знания чувственный опыт. Наблюдение и эксперимент как методы эмпирического, т.е. опытного научного знания, создают основу, на которой строятся теоретические обобщения. А теорию они рассматривали как результат индуктивного вывода, простое обобщение опыта. Разум играет лишь пассивную роль связывания результатов опыта.

В свою очередь философы-рационалисты считали, что именно разум является единственным источником получения нового знания, а чувственный опыт играет пассивную роль. Только руководствуясь разумом, направляемым правилами дедуктивного метода, мы из истинных посылок можем получить истинные следствия. Без теоретических допущений, гипотез субъект познания не смог бы ничего наблюдать. Декартовский принцип «Мыслю, следовательно, существую» стал девизом рационализма Нового Времени.

Интуитивизм как обоснованная позиция сложился гораздо позже, в XX веке. В философии представителями указанной позиции были французский философ Анри Бергсон и русский философ Н.О. Лосский. По мнению этих философов, подлинным источником получения нового знания является интуиция. Интуиция – это присущая человеку способность на бессознательном уровне находить решение той или иной проблемы. Интуиция выступает в трех основных формах: чувственная интуиция, интеллектуальная интуиция и мистическая интуиция. Роль интуиции в возникновении нового знания является определяющей, в то время как чувственный опыт и деятельность разума играют лишь вспомогательную роль, подготавливая почву для интуитивного знания и вписывая результаты, полученные с помощью интуиции, в существующую систему знаний.

Проблема истины – центральная проблема гносеологии. Корреспондентская концепция истины сложилась еще в античной философии в трудах Платона и Аристотеля. Согласно этой теории, исти-

на есть соответствие идеи и предмета, знания и вещи. Гарантом этого соответствия в некоторых учениях выступает Бог, а в марксизме – практика как основа познания и критерий истины. Практика понимается при этом как материальная, предметно-преобразовательная деятельность человека, выступающая в различных формах. Для научного знания, такой формой практики является эксперимент. Отличительной чертой марксистской концепции истины является то, что истина носит процессуальный характер. Поэтому объективная истина выступает на каждом отдельном этапе познания как диалектика относительной и абсолютной истины. Под объективной истиной понимается такое содержание знание, которое не зависит ни от человека, ни от человечества. Это содержание определяется природой объекта познания.

Прагматистская концепция истины сложилась в трудах основателей прагматизма американских философов Ч. Пирса и У. Джемса. Истина субъективна как по содержанию, так и по форме. Истина есть верование, которое согласуется с нашим опытом и ведет к успешности наших действий. Субъектом познания выступает не общество, как в марксизме, а отдельно взятый индивид.

Конвенционалистская концепция истины получает распространение в неклассической науке в XX веке. Истина есть конвенция, достигнутая научным сообществом.

Последний элемент в структуре философского знания это социальная философия. И важнейшая социально-философская проблема – проблема онтологического статуса общества. Здесь важно выделить две противоположные позиции – позицию социологического реализма и позицию социологического номинализма. С точки зрения первого подхода, общество представляет собой особую объективную реальность или целостную систему, обладающую свойствами, не сводящимися к свойствам ее отдельных подсистем. Ярким представителем подобной трактовки общества является марксизм. С точки зрения этого подхода, общество – это система устойчивых отношений между людьми, основу которой составляют производственные отношения. Выделяя в структуре общества четыре подсистемы – материальное производство, социальную сферу, связанную с воспроизводством человека, политическую и духовную, К. Маркс подчеркивал, что именно материальное производство является детерминирующей все остальные сферы жизни общества подсистемой.

С точки зрения социологического номинализма, общество – это совокупность индивидов. Изучая социальные действия отдельных людей, мы можем прийти к пониманию общества. Основы этого

подхода были заложены еще в философии Нового времени в трудах Дж. Локка. Государство, созданное в результате общественного договора для более эффективной защиты прав и свобод каждого человека, играет важнейшую роль в организации общественной жизни. Общество в рамках этого подхода рассматривается как искусственное образование.

Проблема движущих сил развития общества и человеческой истории – еще одна важнейшая проблема социальной философии. В современной социальной философии существуют две теоретические схемы решения этой проблемы – формационный и цивилизационный подходы к рассмотрению исторического процесса.

Основоположником первого подхода является К. Маркс. Именно он ввел понятие “общественно-экономической формации” как основание для периодизации исторического процесса. Общественно-экономическая формация представляет собой общество как систему на данной ступени исторического развития. Структура общественно-экономической формации представлена базисом как совокупностью производственных отношений и надстройкой, в которую наряду с государством, входят идеологические отношения и формы общественного сознания – политика, право, мораль, религия, искусство, философия. Причина смены одной общественно-экономической формации другой – нарушение соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Разрешение противоречия между ними происходит в ходе социальной революции и приводит к возникновению нового социального организма. Данная теория акцентирует внимание на своеобразии каждой общественно-экономической формации, которые могут быть как классовыми, так и бесклассовыми, и отстаивает идею поступательного развития общества, в процессе которого происходят качественные изменения. Критерием общественного прогресса в данной теории выступают интересы развития производительных сил общества, главной из которых выступает человек с его навыками и умениями.

Цивилизационный подход получил свое обоснование благодаря работам трех мыслителей – русского философа XIX века Н.Я. Данилевского, немецкого философа О. Шпенглера и английского философа и историка XX века А. Тойнби. В основе выработанной ими теоретической схемы лежит отказ от рассмотрения всемирной истории как линейного процесса, в основе которого лежит способ производства материальных благ. Авторов этого подхода интересовал не столько вопрос о том, чем английское общество XIX в. отличается от Англии XIII в., сколько, почему и то, и другое общество является

английским, т.е. что определяет преемственность в развитии общества. Цивилизация рассматривается у А. Тойнби как совокупность народов, стран и государств, целостность которых задается, прежде всего, системой религиозных верований. Каждая цивилизация, существовавшая в истории, возникает как ответ на вызов либо природной, либо социальной среды. Этот ответ дается творческим меньшинством и посредством подражания передается всем остальным представителям данной цивилизации. Как только ответ перестает воспроизводиться большинством или соответствовать вызову, цивилизация прекращает свое существование. В каждой цивилизации складывается свой тип культуры, и начала этого культурно-исторического типа не могут быть переданы другому культурно-историческому типу.

Проблема возможности получения объективного знания о закономерностях и причинах развития социальных систем является важнейшим гносеологическим вопросом социальной философии. В XIX в. в позитивизме появилась идея о возможности научного изучения общества. Идеалом научного знания при этом выступало естественнонаучное знание и, прежде всего, физика О. Конт, придумавший термин «социология» для науки об обществе, считал, что важнейшими разделами этой новой науки будут социальная статика и социальная динамика. Задача науки, по О. Конту, состоит в том, чтобы описывать, как происходят социальные явления, но не отвечать на вопрос, почему они происходят таким образом.

С другой стороны, в конце XIX в. в рамках неокантианства появилась идея о неприменимости принципов и критериев естественнонаучного знания к социальным наукам, или как они их называли, – «наукам о культуре». В качестве аргумента высказывалась мысль об уникальности, неповторимости исторических событий, которая не позволяет сформулировать какие-либо социальные закономерности. На этом фоне, марксизм отстаивает идею научного описания и объяснения закономерностей общественного развития, но при этом обращает внимание на специфику социального познания по сравнению с естественными науками.

Специфика социального познания определяется рядом факторов. Во-первых, тем, что в качестве предмета познания выступают сложные исторически развивающиеся объекты, в которых переплетено объективное и субъективное, материальное и идеальное, индивидуальное и общее. Сам субъект социального познания включен в этот предмет, и поэтому меняется вместе с изменением предмета. Во-вторых, сознательная деятельность людей вплетена в механизм дей-

ствия социальных законов, поэтому они всегда выступают лишь как тенденции. Для выявления этих закономерностей необходим длительный временной интервал и изучение больших групп людей. Для социального познания в связи с этим характерен парадокс социального прогнозирования. Чем точнее сделан этот прогноз, тем чаще он не сбывается, потому что люди начинают под воздействием этого прогноза предпринимать действия, изменяющие условия своего существования.

Что есть человек? Откуда он пришел? В чем смысл его существования? – эти вопросы являются основными вопросами философской антропологии. Первая антропологическая программа изучения человека была создана И. Кантом. Он разделил антропологию на два раздела – физиологическую антропологию, предмет которой постижение того, что «природа делает из человека», и прагматическую антропологию – изучение того, что «человек делает из самого себя». Главной проблемой философской антропологии является проблема происхождения человека. Философское содержание этой проблемы состоит в объяснении соотношения биологического и социального начала в человеке.

Основатель персонализма М. Шелер считал, что по своей биологической организации человек ничем принципиально не отличается от животных, а отличает его духовная организация – обращенность к высшим ценностям истины, добра, красоты, любовь, вера, раскаяние, сомнение в смысле своего существования. Представитель философской антропологии А. Гелен, напротив, считает, что и по своей биологической организации человек качественно отличается от животных. К специфическим свойствам биологической организации человека относится не только сложный по своей структуре мозг, прямохождение, но и своеобразие психомоторных реакций, неспециализированность человеческих действий.

В ходе истории философии было создано пять основных типов философско-антропологических учений. Первый – это еврейско-христианский тип, согласно которому человек есть творение Бога. Основная антропологическая антиномия в рамках этого учения состоит в том, что человек, с одной стороны, создан по образу и подобию Бога, а с другой – находится под воздействием первородного греха. Второй тип – это греческо-римский тип, который рассматривает человека как абстрактного носителя разумности. Разум и слово – две отличительные характеристики человека, цель которого жить в согласии с природой. Третий тип учений – натуралистический – рассматривает человека как продукт эволюции животного мира, не об-

ладающего качественным своеобразием по сравнению с животными. Особый тип учений, с точки зрения М. Шелера, составляет теория декаданса Ф. Ницше. Человек рассматривается здесь как больное животное, как упадок природы, как то, что необходимо преодолеть. У человека ослаблены природные инстинкты, они подавлены рассудком, что ведет к потере воли к жизни. Человек начинает жить ради познания вместо того, чтобы познавать ради жизни как высшей ценности. Пятый тип философско-антропологических учений – это социальный тип. Яркий представитель этого типа марксистское учение о сущности человека как «ансамбле общественных отношений». Человек становится человеком только потому, что он включен в систему общественных отношений, и при рождении к нему относятся как к существу, обладающему потенциальной человечностью, т.е. способному к совместному труду, к творчеству по законам красоты, к общению посредством символов, к сотрудничеству и взаимопомощи.

1.6. Можно ли выделить основной вопрос философии?

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

В марксистской традиции в основу рассмотрения историко-философского процесса были положены два принципа – принцип со-

циокультурной обусловленности философского знания и принцип развития. Конкретизацией последнего принципа и выступило определение основного вопроса философии, предложенного Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886): «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию».¹ Этот вопрос, в свою очередь, подразделяется Энгельсом на два подвопроса: что является первичным, или какова сущность мира? и «можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?»² Ответ на первый подвопрос служит основанием для разделения всех философских учений на два направления – материализм (признают первичность бытия, природы) и идеализм (признают первичность мышления, духа). Ответ на второй подвопрос – гносеологический – позволяет выделить две основные позиции – гносеологического оптимизма (утвердительный ответ) и агностицизма (оспаривают возможность исчерпывающего, достоверного познания сущности мира). Историко-философский процесс предстает с точки зрения принципа развития как борьба материализма и идеализма, которая вела к взаимообогащению этих двух противоположных направлений. Оба типа мировоззрения меняли свою историческую форму в тесной связи с развитием общества, науки, религии.

1.7. Каковы причины возникновения философии?

Ответить на этот вопрос – значит не просто дать ответ на вопросы: из чего, как, когда и где возникла философия как новая форма мировоззрения, но и дать ответ на вопрос, почему потребность в философии воспроизводится в культуре человечества в многообразных региональных и национальных формах в различные исторические эпохи. По вопросу об источниках возникновения философии существуют три основные концепции в истории философии. Первая – мифогенная – считает единственным источником происхождения философии предфилософский миф. Наиболее видными представителями данной концепции в истории философии являются Г. Гегель и А.Ф. Лосев. При этом Гегель не проводил различия между мифом и религией, считая миф мировоззренческой частью любой религии.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. Т. 3 – М., 1979. – С. 382.

² Там же. – С. 383.

Основой мифологии, по Гегелю, является фантазирующий разум, который не может выразить разумное содержание мира в разумной форме. В мифологии как форме развития абсолютного духа форма противоречит содержанию, т.е. всеобщим определениям истины. Философия и возникает как попытка выразить объективно-разумное содержание мира в адекватной ему понятийной форме. Миф как единственный духовный источник философии создает возможность философствования. Для того, чтобы эта возможность стала действительностью, нужен, по Гегелю, ряд условий – расцвет действительной политической свободы и определенная ступень зрелости культуры, когда исчезает направленность на единичное. Сова Минервы – символ философской мудрости – вылетает, по Гегелю, в сумерки, то есть, на закате реальной исторической эпохи, схваченной в мысли. А.Ф. Лосев, напротив, отличает мифологию от религии, и именно из нерелигиозного мифа, по его мнению, возникает философия. Основой мифа или «живого, одушевленного и в конце концов антропоморфного понимания бытия» является абсолютизация родовой жизни. Философия и возникает как попытка разгадать тайну высшей объективности нерелигиозного мифа.

Вторая концепция – сциентистская – рассматривает в качестве единственного источника происхождения философии предфилософское конкретно-научное знание. Систематизация этого знания, увеличение его объема и организованности приводит к возникновению философии.

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

Некоторые философы обращают особое внимание на роль нравственной потребности в возникновении философии как акта свобод-

ного и осознанного выбора. Философия как новая форма духовной культуры формировалась не постепенно, а была введена сразу в ответ на потребность критически оценить подлинное достоинство человека в мире. Философия смягчила антагонизм логоса (эпистемной предметности частных наук) и мифа (мистической реальности божественной истины), приняв на себе заботу о душе человека и его нравственности. Философское знание является, в первую очередь, этически понимаемым знанием, познанием Истины и Добра, соединяющим в себе цели познания и нравственные цели.¹

Впервые этот акт свободного выбора осуществился одновременно и независимо друг от друга в трех культурных регионах древности – Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции. Правда, до конца XVIII в. большинство философов было европоцентристами и считало, что философия является отличительной чертой исключительно западной культуры и возникает только в Древней Греции. Так, например, Г. Гегель отказывал китайской философии в праве на существование, аргументируя свое мнение образностью, алогичностью и ассоциативностью восприятия мира, присущего китайским мудрецам. Лишь с середины XIX в. появляются концепции, отстаивающие наличие философии на Востоке. С точки зрения К. Ясперса (1883–1969), философия возникает одновременно в трех независимых друг от друга регионах – Китае, Индии и Греции в “осевое время” – VIII–II вв. до н.э. Серединой этой оси является V в. до н.э. – период, когда в Китае жили Лао-Цзы и Конфуций, в Индии – Будда, в Греции – Парменид, Гераклит, Платон. Новизна “осевого времени” в этих культурах состоит в том, что «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели... Все это происходило посредством рефлексии, сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление».² Началась борьба рационально проверенного опыта против мифа. Человек не просто может теперь внутренне противопоставить себя миру, но и открывает в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. Философы претендуют на роль наставников и учителей политической и социальной жизни. Этому духовному скачку человечества соответствовало определенное социальное устройство – существование множества мелких государств, их постоянное общение друг с другом. Правда,

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

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 33.

конкретный тип социального устройства, статус научного знания, развитые формы мифологии существенно различались в указанных трех регионах, что во многом определило своеобразие и различия древнегреческой, древнекитайской и древнеиндийской философии.

1.8. В чем состоит роль философии в культуре?

Роль философии в культуре определяется тем, что философия является рефлексией над основаниями культуры. «Философия извлекает культурные смыслы из социально-исторического контекста, очищает их от исторической конкретики и превращает в чистые логические конструкции – понятия, из которых начинает конструировать возможные идеальные миры»¹. Обоснование мысли о возможности различных вариантов ценностных, социальных, культурных и иных порядков, а следовательно, мысли об оценке наличного бытия не как единственно возможного и наилучшего является интеллектуальным завоеванием философии.

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

Что является основанием универсальности культурных ценностей? Чем задаются универсалии культуры? Для чего живет человек? Главная задача философии и состоит в том, чтобы решить проблему обоснованности ценностей. Она призвана объяснить, почему нужно отдать предпочтение одним ценностям перед другими, задавая тем самым человеку четкие критерии выбора. Для ответа на эти вопросы философия использует знание, получаемое посредством рефлексии, пытающейся придать объективное значение переживаем-

¹ Волков М. Генезис науки: Проблема социокультурных истоков. – Ульяновск, 2000. – Сс. 61—62.

мой субъектом очевидности. В отличие от науки, философия ставит перед собой задачу оценки ценностей, оценки того, что “должно быть”, а не того, “что есть”. Вследствие этого философия выступает в важнейшей роли хранителя идеалов культуры как сферы свободной самореализации личности. Философия познает человека посредством рефлексивного метода – через осмысление полученных в процессе личного опыта данных о свободе, ответственности, ценностях и условий, в которых они сложились. Такой подход не “овеществляет” человека, превращая его в объект, и не ставит существование человека как человека под угрозу.

Методологическая (соотнесение различных, специфических способов видения объектов) и мировоззренческая (выработка упорядочивающих схем деятельности и поведения, гармонизирующих отношения человека и мира) функции философии слиты воедино. Философия – это методология, являющаяся мировоззрением, и мировоззрение, выступающее в роли методологии. Философия соотносит все формы, в которых мир дан человеческому сознанию, – объективный мир научного исследования, присущий искусству образно-символический способ освоения мира, морально-регулятивные принципы и нормы, способы мистического познания. Именно эту черту философии М.М. Бахтин характеризовал как «метаязык всех наук» (и всех видов познания и сознания). Философские проблемы возникают в контексте задачи построения целостной картины мира и выведения из нее определенных жизненных принципов. Способ появления философских проблем двойкий: либо в результате имманентного развития самой философии, столкновения идей; либо в результате развития практики в любой сфере человеческой деятельности с точки зрения того, что она дает для видения действительности как определенный культурный феномен.

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

В то же время, как отмечал А.Швейцер, философия должна не только исследовать нормативное сознание, но и нести культурные

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

ценности в качестве действенных идей в общественное мнение. А, по образному выражению К. Маркса, философия должна не просто объяснять мир, а быть средством его изменения, причем к лучшему. По мнению А. Швейцера, именно этические ценности задают ориентиры всем сферам человеческой деятельности, культура носит этический характер, отсюда вытекает роль философии как «стража культуры». Этот «страж» должен своевременно предупреждать людей о кризисе этических ценностей, способных породить культурно-творческую деятельность: философия «должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности ... и поддержать (тем самым – Л.Я) их жизнеспособность».¹

1.9. Каковы основные типы самоопределения современной философии?

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

¹ Швейцер А. Упадок и возрождение культуры: Избранное. – М., 1993. – С. 238.

Инструментальный подход к определению сущности философии представлен в культуре XX века такими направлениями, как логический позитивизм, прагматизм, аналитическая философия. Суть этой позиции отчетливо была высказана у Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате»: «философия – это не доктрина, а деятельность» – деятельность по прояснению языка, и в первую очередь, по прояснению языка науки. Цель этой деятельности – элиминировать из языка науки все бессмысленные высказывания, то есть, высказывания, которые не могут быть сведены к “протокольным предложениям”, фиксирующим чувственно наблюдаемые “атомарные факты”, или к тавтологиям. Например, суждение «Материальное благополучие есть благо» или «Юлий Цезарь есть простое число» при всей правильной грамматической форме их построения являются бессмысленными высказываниями, истинность или ложность которых не может быть установлена. Первое представляет собой скрытый императив – “стремись к материальному благополучию”, и должно быть переформулировано для того, чтобы иметь смысл. Так, мы вполне можем оценить истинность суждения: «Большинство людей считает, что материальное благополучие является благом». Многие философских высказывания, по мнению логических позитивистов, представляли собой скрытые императивы, и, таким образом, не имели никакого отношения к научному познанию.

Современный американский философ Р. Рорти, опираясь на традиции аналитической философии, проводит различие между систематической философией и наставительной философией. Первый тип философии стремится к познанию истины и нахождению правильного словаря для репрезентации сущности мира, универсального для всего человечества. К философам-систематикам он относит Платона, Аристотеля, Фому Аквинского, Декарта, Канта, Гегеля и многих других представителей классической философии. Философы-наставники, напротив, считают, что любовь к мудрости вовсе не означает любви к аргументации, а наука лишь «один из многих словарей из той потенциальной бесконечности словарей, в которых может быть описан мир».¹ Кроме того, они обращают наше внимание на то, что те или иные словари или способы описания мира приобретают свои преимущества от людей, использующих их, а не от прозрачности словарей относительно реальности. Суть наставительной философии состоит в том, «чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину». Этот взгляд на философию

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

исходит из представлений о человеке как субъекте, способном генерировать все новые и новые описания мира. Роль наставительной философии состоит в «предотвращении заблуждения, по которому человек смешивает себя с понятием того, что он знает о себе или о чем-либо еще, за исключением необязательных описаний».¹ К философам-наставникам относятся Ф. Ницше, С. Кьеркегор, К. Маркс, У. Джемс, З. Фрейд, поздний Л. Витгинштейн, поздний М. Хайдеггер, Г. Гадамер.

Третий подход – к определению сущности философии, получивший широкое распространение в современной философии, – это экзистенциальное самоопределение философии. Философия рассматривается как «трагическое прояснение духом смысла человеческого существования» (Н.А. Бердяев), как способ подлинного существования, выявляющей ценность и смысл жизни. Этот подход представлен такими направлениями философии XX в., как персонализм, философия жизни, экзистенциализм. «Философия – писал экзистенциалист К. Ясперс – содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире – явить смысл, охватывающий эти цели, – осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем – служить посредством настоящего будущему – никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства».² В этом смысле философствование есть коммуникация между абсолютно свободными и равными людьми. Цель философствования – стать подлинным человеком посредством понимания бытия. В отличие от науки, в философии вопрос о бытии ставится не независимо от философа, а так, как он переживается мной как философом. Философствование, по М. Хайдеггеру, является таким вопрошанием, которое ставит под вопрос самого вопрошающего. По мнению представителей данного подхода, философия гораздо ближе стоит к искусству, чем к науке. Не случайно многие представители экзистенциализма (Ж.П. Сартр, А. Камю) предпочитали выражать свои философские идеи в художественных произведениях. Однако, философия отличается и от искусства. Если искусство постигает воплощенное целое, то философия – экзистенцию, или пребывающее в пути целое.

¹ Там же. – Сс. 279—280.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 500.

1.10. Чем отличается философия на Востоке от западной философии?

К Востоку как историко-культурному понятию мы можем отнести такие цивилизации, как Китай, Индия, Япония, Арабский Восток. Поэтому современные исследователи (М.Т. Степанянц) говорят о необходимости от термина “восточная философия” перейти к термину “восточные философии”, каждая из которых обладает своими своеобразными чертами. Тем не менее, мы можем обнаружить единые черты Востока как макроцивилизационного понятия: «речь идет о гигантской всечеловеческой цельности, пусть в чем-то весьма неоднородной и противоречивой, но все же почти монолитно цельной в своей глубинной основе – той самой основе, которая, собственно, и породила в свое время дихотомию Восток-Запад».¹

Зарождение первых философских воззрений на Востоке уходит в глубокую древность. Это касается как Индии, так и Китая – стран, где совершенно автохтонно, т.е. независимо от экономических и культурных связей с Западом, зародилась философия. Появление первых памятников философской культуры Востока датируется VIII – VII вв. до н.э. Такие тексты как индийские Брахадараньяка и Чхандогья упанишады, китайские Шу Цзин, И-Цзин, Дао-де-цзин свидетельствуют о глубоком проникновении в суть бытия и представляют собой законченные философские концепции, сохранившие свое непреходящее значение и в наши дни. Все последующие школы и философские направления на Востоке так или иначе отталкиваются от фундаментальных идей, изложенных древними мудрецами в этих произведениях.

Сравнительный анализ древнеиндийских и древнекитайских текстов дает представление о сходстве разрабатываемых в них идей и образов. Складывается впечатление, что при всех различиях и конкретных деталях мы имеем дело с единым способом философствования, во многом отличным от западноевропейского способа философствования.

Общей чертой восточных культур является традиционализм, благоговение перед древностью. Чем древнее знание, тем оно мудрее, тем ближе оно к истине. Четкая иерархия власти, особые нормы поведения для каждого социального слоя – вторая отличительная черта восточных культур. Отсюда практическая направленность философского знания, цель которого научить человека поступать

¹ Васильев Л.С. История Востока. – М., 1993 – С.13.

правильно в тех условиях, в которых он находится здесь и сейчас. Тесная связь философии с религией, а подчас и сращенность философии и религии – еще одна черта культуры Востока. И дзен-буддизм, и даосизм, и йога предстают и как философия, и как религия, и как образ жизни. Мир на Востоке воспринимается как целостность, в которую включен человек, и в которой происходит постоянное взаимодействие живого и неживого, человеческого и природного.

В этом контексте, первым, общим различием восточной и западной философии является различие онтологической ориентации. Если для западной философии моделью бытия является природа, то для Востока такой моделью является моральный закон, объединяющий мир природы и мир людей. Восточная мысль обращает пристальное внимание на закономерности действия человеческой психики, разрабатывая особую психотехнику и поклоняясь мистической интуиции. Восточная культура – это культура сердца, в отличие от культуры разума на Западе. Как отмечал К.Г. Юнг, «мы (западные люди) делаем выводы относительно внутреннего мира на основании полноты внешних впечатлений. Мы даже выводим содержание внутреннего из внешнего согласно принципу: нет ничего в рассудке, чего ранее не было в чувствах. В Индии этот принцип, кажется, не работает. Индийские мышление и образность лишь явлены в чувственном мире, но не выводятся из него. Несмотря на часто поразительную чувственность этих образов, по своей подлинной сущности они... сверхчувственны».¹

Специфично для Востока и отношение к небытию как потенции жизни, в которой содержится все. Поэтому вещи воспринимаются как существующие и одновременно несуществующие, все вещи находятся в пути, в процессе перехода от небытия к бытию и обратно. Вещи нереальны, так как в каждый момент приближаются к переходу в небытие, но вечны законы их изменений. Поэтому восточная мысль акцентирует внимание не на том, что есть, а на том, чего нет, что пребывает в небытии, но порождает жизнь. Мировоззренческая установка восточных мудрецов – избегать однозначных определений, которые прерывают путь, останавливают мысль. Предмет их наблюдения – процесс и целое, а они выразимы лишь «мыслеобразами». С этой же установкой связана недuality мышления, присущая восточной философии. Восток не отрицает противоположностей, но вместо изучения их по схеме «или-или», утверждает, что одно существует через другое. В добре есть зло, в зле

¹. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994. – С. 9.

есть добро, в черном есть белое, в белом есть черное, “инь” и “ян” невозможно разделить и противопоставить друг другу, в “инь” всегда присутствует энергия “ян”, также, как и в “ян” присутствует энергия “инь”, они дополняют друг друга и не могут существовать друг без друга.

В переводе с греческого философия означает “любовь к мудрости”, т.е. стремление к получению истинных знаний о мире для блага человека. Индийский аналог этого слова “даршана” означает в буквальном переводе “видение истины”. Но если истину и мудрость можно с некоторыми оговорками объединить в одно понятие, то “стремление” и “видение”, пожалуй, невозможно. В первом случае мы имеем дело с векторной величиной, заставляющей нас стремиться к некоторому пределу, во втором – с не зависящей от наших действий величиной, которая при благоприятных условиях приоткрывает свои тайны лишь по собственному усмотрению. Поэтому задача ученика в восточной традиции состоит в создании благоприятных условий для того, чтобы истина сама приоткрыла себя человеку. А это требует личного контакта с учителем, ориентации на устную передачу знаний и нравственной подготовки ученика.

Различие в трактовке бытия и познания в философских учениях Запада и Востока обусловило и принципиально отличный подход восточных философов к проблеме человека. Если на Западе довольно рано сформировалось понятие личности как субъекта, самоопределяющейся и самоидентифицирующейся сущности, ответственной за все действия человека и противостоящей миру, то на Востоке человек рассматривается как духовно-телесная целостность, находящаяся в неразрывной связи с миром. Человек на Западе осмыслился как *homo sapiens*, чья разумность написана на лице и является проявлением бестелесной духовной субстанции. Поэтому дуализм души и тела, психического и соматического, сознательного и бессознательного, так и не был до конца преодолен в западном образе человека.

Напротив, на Востоке человек – это не обособленное от мира Я, а бытие-в-мире. Мир рассматривается как поле соотнесенных функций, а жизнь – как поляризованное поле, в котором борьба противоположностей оказывается их игрой. Личность, поэтому, не должна смешивать свою идентичность со своей социальной ролью, а просто играть эту роль, не принимая ее всерьез. То, что мы принимаем за личность – это поток элементов бытия, но поток определенным образом организованный, в котором воплощены все мировые потенции. Поэтому личность воспринимается на Востоке не как *tabula rasa*, а как идущая из бесконечности. Чтобы дать выявиться тому,

что в ней присутствует, на ней нужно не столько записывать, сколько стирать записанное. На Востоке познать реально себя, значит познать все вещи в мире в их основе, осознать себя равным другим вещам. Так, с точки зрения буддизма: «знать учение Будды значит знать себя. Знать себя, значит забыть себя. Забыть себя, значит осознать себя равным другим вещам». Китайская мысль осознает личность через посредство понятия “тело”, суверенным властителем которого является “сердце”. Ван Янмин, китайский философ, писал: «Человек – это сердце неба, земли и тьмы вещей», хотя вся его власть состоит только в способности наделять их смыслом. Задача человека – в том, чтобы осознать единство своей природы с природой Дао (в китайской философии), с Брахманом (в индийской философии), в которых нет различий.

Итак, Запад во имя разума подавляет чувство, во имя логики – интуицию, во имя человека – природу. Восток же не считает человека выше или ниже природы, человек равен природе. И даосское “недеяние”, и понятие “ахимсы” в древнеиндийской философии исключают понятие борьбы с природой, идею господства над природой, рано овладевшей западной философской мыслью. Для Востока, движение лишь путь к покою.

II. ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ

* *

2.1. Что объединяет всех античных философов?

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

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

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

Во-вторых, возникновение античной философии (как и всякой философии вообще) связано с преодолением мифологии как формы родового сознания. Древнегреческая мифология как мировоззренческая форма родового общества проходит сложный путь от образа ритуального действия и мышления через устные сказания и преда-

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

ния до гомеровского эпоса и гесиодовской «Теогонии». Греческие мифы – продукты эпической поэзии – отразили в яркой символической форме как эпохальные социальные изменения, такие как переход от матриархата к патриархату, от полигамии к моногамии, так и память о родстве, необходимом единстве человека и природы. Эра антропоморфных олимпийских богов символизирует гармонизацию Космоса. Это определило художественное понимание космоса в античной философии как симметрии, гармонии, меры, красоты, ритма.

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

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

Мировоззренческий аспект античной философии характеризуется рядом формул. Вот основные из них: “Из ничего не может воз-

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

никнуть нечто”, “подобное стремится к подобному и познается подобным”, “время – подвижный образ вечности”, оно ассоциируется не с последовательностью, а с одновременностью, не с необратимостью, а с повторяемостью, т.е. время – циклично. Поясняя различия в восприятии времени античной и современной культурой, М.Л. Гаспаров писал: «Греки представляли себе время движущимся на одном месте – как звездный небосвод, который вращается над миром одинаково и неизменно как за тысячу лет до нас, так и через тысячу лет после нас... Греки не вели летоисчисления по олимпиадам, они не вели вообще никакого летоисчисления. Годы в их сознании были не нанизаны на тянущуюся нить, а как бы рассыпаны пестрой неподвижной россыпью».¹ Человек же рассматривается не как «уникальная личность» (понятие “личность” не разрабатывалось античными философами), а как некий идеализированный тип – “человек разумный”. Личность – онтологически невозможное понятие в античной философии: в платонизме, душа, обеспечивающая преемственность человеческого существования, не находится в неразрывной связи с индивидуальным человеком и может быть соединена с любым другим, даже нечеловеческим телом; в аристотелизме, человек является конкретной индивидуальностью, но с наступлением смерти она разрушается полностью и окончательно. Судьба, в античной философии, есть выражение космической необходимости (подчиняющей себе даже богов) применительно к человеку. А поскольку античный человек не знает ни начальных причин своего происхождения, ни своих конечных целей, он решает действовать, невзирая на предначертанность судьбы, как герой. Формулировку типичного для грека отношения к жизни Геродот вкладывает в уста Ксерксу: нужно действовать, идя на риск, в ситуациях, в которых невозможно рассчитать последствия, и только так достигается успех. Стремление к доблести, которая должна быть оценена окружающими, равными герою людьми, носит отчетливо состязательный, “агональный” характер.² Соревновательный дух греков пронизывает даже такие далекие от утилитарного назначения формы деятельности, как философия и искусство. Как считал известный знаток античности А.Ф. Лосев, сочетание фатализма и героизма было одной из своеобразных черт античного типа культуры.

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

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

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

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

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

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

Критерием выделения периодов в концепции известного знатока Античности, российского философа С.Н. Трубецкого (1862–1905) являются главные фигуры античной философии: I период – до Сократа (VI в. до н.э. – вторая половина V в. до н.э.); II период – от Со-

крата до Аристотеля (вторая половина V в. до н.э. – IV в. до н.э.); III период – после Аристотеля (IV в. до н.э. – VI в. н.э.). Отсюда происходит термин “досократики”, который используется в философской литературе.

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

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

2.3. Что отличает натурфилософский период в развитии античной философии?

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

Ионийские философы вошли в историю философии под именем «физиков», или «физиологов» (так их назвал Аристотель), т.е. мыслителей, воспринимавших мир, природу, космос как живое и самодвигающееся целое. Основная оппозиция данного периода – проти-

востояние учений Гераклита Эфесского и философов элейской школы Парменида и Зенона

Гераклит (около 544–480 гг. до н.э.) приходит к мысли об универсальности изменений в мире, о борьбе противоположностей (термин “противоположность” принадлежит Аристотелю) как источнике всего сущего, о “скрытой гармонии мира” как внутреннем тождестве противоположностей. Первоначалом всего Гераклит считал самую активную из стихий – «вечно живой огонь, мерами загорающийся и мерами потухающий»¹. Огонь выступает у Гераклита и как субстанциальное начало, и как эсхатологическое (космос периодически гибнет в мировом пожаре), и как логос – разумная, диалектическая необходимость, управляющая миром. Логос – это внутренняя структура огня, его мера, он выражает собой единство борьбы и гармонии в мире. Познать Логос можно только разумом, но не чувственным восприятием. Человек, познавший Логос, умеет раскрывать во множественности единое. Видимый нами чувственно-конкретный пласт бытия не есть вечная сущность (как позже учил Анаксагор), но и не призрак, порожденный нашими чувствами (как учил Парменид), он – не прочное бытие, но и не мимолетное видение в головах людей, а «игра огня с самим собой»; только в этом смысле многое есть одно, «все – едино».

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

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

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

развитие античной логики, диалектики, так как вскрывали противоречия в современных Пармениду и Зенону понятиях о пространстве, едином и многом, движении и покое, непрерывном и прерывном.

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

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

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

философии атомистов – попытка объяснить мир, не прибегая к понятию цели. По Демокриту, «все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», т.е. все имеет свою необходимую причину. По многочисленным свидетельствам древних, Демокрит отрицал существование случайности, которая трактовалась им как результат незнания.

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

Антропологический, или гуманистический период в развитии античной философии связан с деятельностью софистов, Сократа и сократических школ во второй половине V в. до н.э. Во всей истории греческой философии нет более спорного явления, чем софисты. Первоначально словом “софист” называли мудреца, посвятившего жизнь высшей, умственной деятельности. Так, Геродот называет софистами Пифагора и Солона. Но постепенно в контексте полемики Платона и Аристотеля термин “софистика” приобретает негативный смысл, обозначая “рассуждение, сознательно вводящее в заблуждение”, а софистом стали называть мыслителя, пользующегося умением рассуждать для доказательства того, что угодно ему, независимо от истинности доказываемого; “платного учителя красноречия”, “ложного мудреца”, поэтому важно понять как общее в деятельности софистов и Сократа, так и принципиальное различие их теоретических и нравственных установок.

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

Именно софисты и Сократ сместили философскую рефлексия античности с проблематики физики и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества, противопоставив существующее по

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

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

абсолютных моральных ценностей поставило софистику на грань, где философия перестает существовать. Собственно философской остается только форма – содержание исчезает. Древняя досократовская философия пала. Возможно ли возродить её, сможет ли философия познавать истину, полезна ли она сама по себе, способна ли быть самоцелью?

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

ним человеком общего, истинного смысла понятия: определение прекрасного как такового – истины, ради которой шел спор. По Сократу, истинное знание не может быть передано одним человеком другому, его может “родить” только сам человек, а миссия Сократа – лишь помочь духовному рождению мысли.

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

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

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

Основателем школы киренаиков был Аристипп (род. ок. 435 г. до н.э.). Школа была названа в честь г. Кирена в Северной Африке – родине Аристиппа и ряда его последователей – Антипатра, Ареты, Гегесия. Принцип удовольствия лежал в основе практической философии киренаиков, отсюда произошло название их этической концепции – гедонизм (hedone – наслаждение). В то же время мудрец, стремясь к удовольствию, будет господствовать над жизненными благами, а не находиться у них в плену. Он должен быть полностью

¹ Богомолов А.С. Указ. соч. – Сс. 126–134.

свободным от внешних благ и волнений мира. У Гегесия развитие этого тезиса приводит к самоотрицанию гедонизма. Так как достичь совершенного счастья невозможно, то жизнь не имеет смысла. Гегесий получил прозвище “убеждающий умирать”.

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

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

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

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

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

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

Эпикуреизму не повезло в смысле его адекватного понимания. Часто его рассматривали как теорию, обосновывающую стремление к чувственному удовольствию как высшей цели (гедонизм). На самом деле, удовольствие, о котором говорили эпикурейцы, было умеренным и сдержанным наслаждением души, полным благородного спокойствия и умственного равновесия (эвдемонизм). Для Эпикура философия есть деятельность, которая посредством рассуждений приводит к счастливой жизни. Последняя понимается как «свобода от телесных страданий и душевных тревог». Духовные наслаждения при этом ценятся выше телесных. С точки зрения эпикурейцев, от природы человеку присуще стремление к наслаждению и личный интерес, но погоня за ложными удовольствиями и незнание, в чем состоит истинное наслаждение, приводят к страданиям. «Голос плоти – не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть это, и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье»¹ Большинство индивидов как субъектов страдания и

¹ Адо П. Античная философия. – М., 1999 – С.127.

наслаждения не достигают наслаждения по трем причинам: 1) не могут удовлетворяться тем, что имеют, 2) стремятся к недостижимому, 3) боятся лишиться удовольствий.

Задача философии и состоит в том, чтобы исцелить болезнь души и научить человека наслаждаться. Путь к постоянному наслаждению – обуздание желаний через рациональное исследование наслаждения и различение желаний: естественных и необходимых, естественных, но не-необходимых и вздорных. Сентенция Эпикура: «Благодарение блаженной природе за то, что она сделала необходимое легкодобываемым, а труднодобываемое – не необходимым». К последнему Эпикур относил богатство, славу, бессмертие. К духовным наслаждениям Эпикур относил наслаждение познанием, наслаждение беседой, наслаждение дружбой, наслаждение от благоговения перед чудом бытия. «В философии наслаждение совпадает с познанием; ибо наслаждаются не после того, как изучили что-либо, а получают наслаждение, изучая».¹ Управлять своими мыслями, думать о приятном, вспоминать прежние наслаждения, жить с чувством благодарности природе и жизни – таков путь мудреца.

Главные препятствия на пути достижения счастья – вера человека в бессмертие (как причина страха смерти) и вера во влияние богов на человеческую жизнь. Эпикуреизм доказывал, что смерть вообще не касается человека, а непричастность богов людским делам оригинально доказывал наличием зла в мире. Характерен для эпикурейцев отказ от участия в политической жизни общества. Лишь обращаясь к самому себе и друзьям, можно обрести покой и душевное счастье. Эпикурейский идеал мудреца – это человек, обладающий непоколебимым душевным покоем и счастьем, являющийся хозяином самому себе, его счастье настолько полно, что, питаясь лишь хлебом и водой, он не станет завидовать самому Зевсу.

Стоицизм выступил как серьезный противник эпикуреизма, критикуя, прежде всего, два его основных положения: сведение мира и человека к набору атомов и отождествление блага и удовольствия. В отличие от эпикурейцев, стоики считают, что от природы человек стремится к благу. Речь идет о моральном благе. «Природа велит мне быть полезным людям, не важно рабы они или свободные... Там, где есть человек, всегда есть место для благотворительности»². Это стремление связано с инстинктом самосохранения и ра-

¹ Адо П. Указ. соч. – С. 139.

² Сенека. О благодеянии. Цит. по Копплстон Ф. История философии Древней Греции и Древнего Рима. Т.2. – М., 2003. – С.213.

зумностью человека. В качестве причин болезни души, от которой может избавить человека философия, стоики указывают на стремление к наслаждению и эгоистический интерес. Поэтому цель у них иная, чем у эпикурейцев – воспитать не только философа, но и гражданина. Здесь учат и управлению государством, и умению властвовать собой. Забота о себе, по их мнению, неотделима от заботы о других.

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

Отличительную черту человека как субъекта стоики видели в бестелесном *лектон*, «невещественном смысле каждой вещи», умении осмысливать существующее с помощью слова. Учение об обозначаемом как словесно выраженном (*лектон*) является первым в истории философии подходом к созданию семантики. Разработанная стоиками система категорий внесла существенный вклад в развитие логики. Стоики призывали постоянным усилием памяти всегда держать в уме основные догматы школы, связанные строгой аргументацией. Ученик должен был: 1) признать себя частью Целого, так как тело у стоиков – это органическая целостность, а не случайное соединение атомов, 2) всегда рассматривать вещи в процессе превращения, 3) мысленно предвидеть возможные страдания – бедность,

болезнь, смерть и т.п., 4) подчиняться Логосу, управляющему космосом, который требует от человека рациональности и всеобщности.

Идеал стоиков – человек, мужественно и с достоинством подчиняющийся судьбе. Как человек разумный, он наделен способностью укрощать страсти и вожделения. Истинное счастье – в свободе от страстей, спокойствии духа, и это отнюдь не дар природы, а результат самовоспитания. Благо стоики сводили к четырем добродетелям: благоразумию, умеренности, мужеству, справедливости. Противоположности этих понятий составляют зло. Все остальное – жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность не зависят от человека и, следовательно, относятся к сфере нейтрального. Объект выбора человека – душевное состояние, а оно не зависит от происходящего с телом. Единственное, что зависит полностью от человека в этом мире – наше нравственное намерение, то значение, которое мы придаем различным событиям. Поэтому такое большое внимание стоики уделяли самоанализу как инструменту духовного прогресса человека. Так, Сенека рекомендовал перед сном проанализировать свой день и задать себе такие вопросы: «От какого недуга ты исцелился сегодня? Какой одолел в себе порок? В чем стал лучше?». А по снам человек может почувствовать, есть ли у него успехи в духовном росте. Если во сне «мы не наслаждаемся ничем постыдным, не потворствуем дурному и сами не совершаем подобного», то это признак нашего духовного прогресса. Даже самоубийство оправдано при невозможности жить и действовать разумно и морально.

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

Скептицизм – третье главное философское направление эпохи эллинизма – просуществовал с конца IV в. до н.э. по III в. н.э. Крупнейшие представители этого направления Пиррон (365—275 гг. до н.э.), Карнеад (около 214—129 гг. до н.э.), Секст Эмпирик (вторая половина II в. н.э.). Исходя из положений Гераклита об изменчивости, текучести мира, отсутствия в нем четкой определенности, скеп-

тики приходят к выводу о невозможности достижения объективного знания о мире, а, следовательно, и невозможности рационального обоснования норм человеческого поведения. Единственная правильная линия поведения в этих условиях – воздержание от суждений как средство достижения *атараксии* (невозмутимости по отношению ко всему внешнему). Но, так как в состоянии абсолютного молчания и бездействия жить практически невозможно, то мудрый человек должен жить сообразно законам, обычаям или же благоразумию, сознавая, что такое поведение не основано на каком-либо твердом убеждении.

Девиз Пиррона, основателя стоицизма: «Не более это, чем то» скептики последовательно проводили в жизнь. И только этим путем человек достигает бесстрастия, полной внутренней свободы, отрешается от человеческих оценок, основанных на соглашениях людей. Основная причина болезни души, ее беспокойства – это ложные мнения. Скептик будет описывать только то, что он испытывает, что ему является, ничего не прибавляя относительно того, каковы вещи сами по себе или какова их ценность. Жить надо, наблюдая явления, решая конкретные вопросы и следуя традициям, религии той страны, которой ты принадлежишь по факту своего рождения.

Лишь в I в. до н.э. стала разрабатываться специальная аргументация скептического философского дискурса. Энесидем (43 г. до н.э.), например, выдвинул следующие аргументы в пользу воздержания от суждений. Необходимо воздерживаться от оценочных суждений, так как существует различие: 1) в чувственных восприятиях людей; 2) различие обычаев; 3) различие реакций на редкие и часто наблюдаемые явления; 4) различное строение органов чувств у людей и животных. 5) восприятия в чистом виде нет, так как все соединено со всем. Тропы, или аргументы скептиков стали нам известны благодаря Сексту Эмпирику, врачу, жившему во II в. н.э.

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

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

Поскольку в пределах этического периода в развитии античной философии ни эпикуреизму, ни скептицизму, ни стоицизму не удалось разрешить главного противоречия, присущего своей культурной эпохе, необходим был новый философский синтез, нацеленный на создание монистической системы, объединяющей «посредством самосознающего бытия, которое есть само для себя и объект, и субъект», всю космическую действительность. Такой философский синтез, преодолевший субъект–объектную противоположность, был осуществлен в неоплатонизме в последний период античной философии.

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

временно и творит их. Третья ипостась Единого – Душа. Ее отличие от Единого и Ума в том, что она существует во времени. Непосредственно мировая Душа происходит от Ума, опосредованно – от Единого. Душа имеет две стороны: верхняя обращена к Уму, нижняя – к чувственному, феноменальному миру, выступая источником движения и порождения конкретных единичных вещей. Материя есть тьма, результат угасания свечения Единого. Материя в неоплатонизме – источник зла, но, так как она не является самостоятельным началом, так и зло – это всего лишь недостаток должного быть добра. Все сущее, в свою очередь, стремится к Единому, но наиболее осознанно это стремление проявляется у человека, душа которого в состоянии экстаза способна отделиться от тела и слиться с Единым как Богом.

Неоплатоническое учение о триединстве Единого, Ума и Души, о мистическом постижении Единого, а также рассмотрение зла как недостатка добра оказали существенное влияние на формирование некоторых догматов христианства в учениях “отцов церкви”, как западных, так и восточных.¹ При всех различиях неоплатонизма и христианства и даже их враждебности в определенные исторические периоды, главное у них было общим – учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. В неоплатонизме античная философия приходит к преодолению субъект-объектной антиномии за счет возврата к мифу – мифу о трансцендентном, сверхразумном Едином, которое постижимо лишь мистически. Именно этот аспект неоплатонизма оказал наибольшее влияние на развитие западноевропейской философии в различные эпохи.

2.7. Кого и почему считают первым философом Запада?

Чаще всего первым философом Запада называют первого древнегреческого философа Фалеса из Милета. Философское учение Фалеса (625–547 г. до н.э.) можно свести к положению «все – из воды, и все разрешается в воду». Это суждение является философским, так как оно: 1) противоречит чувственной достоверности, 2) трактует воду не только как генетическое (что было характерно для мифологии), но и как субстанциальное начало, сущность, основу всего; 3)

¹ См. об этом подробнее Вопрос 3.3.

содержит в себе возможность понять мир на основе одного исходного принципа, 4) высказывает нечто о происхождении вещей без индосказаний и притч, характерных для мифологического мышления. Суждение о том, что все существующее есть, в сущности, единое материальное начало (вода) делает Фалеса первым греческим философом¹. Такое объяснение исходит из представления о возникновении философии как результате борьбы логоса против мифа. Продолжение этой борьбы мы находим у друга и ученика Фалеса Анаксимандра (610—540 гг. до н.э.), автора первого прозаического сочинения на греческом языке «О природе». Анаксимандр считает первоначалом, лежащем в основании сущего, «апейрон», или «беспредельное». «Апейрон» характеризуется качественной (отсутствием конкретных свойств и структуры) и количественной (отсутствием какого-либо предела) неопределенностью. Но, в отличие от Фалеса, Анаксимандр пытается ответить на вопрос, каким образом из первоначала происходят вещи. Возникновение космоса из апейрона есть процесс утраты «апейроном» неопределенности через возникновение «стихий», или элементов мира (воды, огня, воздуха, земли) и их постоянного взаимодействия. Обратный процесс – утрата вещами своей определенности происходит в силу стремления отдельных элементов расширить свои пределы, нарушить меру, «стать всем», что ведет к «апейронизации» космоса. Наиболее важен вывод Анаксимандра о том, что есть «справедливость», или естественный закон, восстанавливающий равновесие стихий.

Другие авторы предлагают считать первым греческим философом, а соответственно, и первым философом Запада, Пифагора (около 580—500 гг. до н.э.) Основанием для подобной оценки служит представление об этическом характере философского знания. Именно у Пифагора философия впервые получает свое имя – любовь к мудрости – и свой статус – быть соединением материального, логического и нравственного начала. Философ – не мудрец и не просто ученый, а «ученый», стремящийся к мудрости.² Моральная установка Пифагора отличается от моральной установки Гераклита, и именно она делает его первым философом. Гераклит считает божественную истину недоступной лишь для толпы, но не для аристократического ума. Поэтому считает для себя возможным пророче-

¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. // Ницше Ф. Избранные произведения в трех томах. – М., 1994. – 200.

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

ствовать, т.е., говорить как бы от лица самой божественной истины. Пифагор же считает, что истина доступна лишь Богу, а человек может лишь стремиться к ней. Для этого он должен заботиться о своей душе, нравственности, быть самокритичным и рефлексивным. Математическое знание, по Пифагору, не самоценно, оно лишь наиболее подходящая форма для символического выражения божественных тайн.

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

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

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

Античный идеализм так же имеет свою специфику, связанную с тем, что прасимволом античной культуры является отдельное материальное тело. “Идея” по-гречески означает нечто видимое, имеющее доступные взгляду очертания. Как пишет в своем исследовании А.Ф.Лосев, «платоновские идеи, в которых обобщена вся космическая жизнь, мыслятся не отвлеченно и абстрактно, а материально и телесно. Но увидеть их можно не физическим зрением, а умственным, мысленно (греки всегда считали, что глазами можно мыслить и высоко ценили так называемую “теорию”, что по-русски хорошо передается как “созерцание” или “умозрение”»)¹. Как античный идеалист, Платон выше всего ценит красоту живого материального космоса, являющегося как бы отпечатком вечной красоты мира идей. Платоновские идеи – это образцы, эталоны, по которым создана вся природа, а не просто общее понятие о смысле предмета.

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

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

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

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

Переосмыслив предшествовавшую ему философскую традицию, Платон увидел в основе космоса три разнородных начала – это Бог (активное начало), идеи (качественное начало) и материя (телесное начало). Схема его замысла: Бог-«демиург» (творец; буквально: ремесленник, мастер), имея материю-«хору» (телесное, бесформенное, изменчивое, но восприимчивое начало, буквально: пространственность) и «эйдосы» (идеи), создает чувственно-конкретный космос, придавая ему совершенную, сферическую форму. Посредником между миром вечно тождественных идей и видимым миром становления в учении Платона выступает «мировая душа». Она объединяет мир идей и мир вещей, в том числе и человека. Душа мира заставляет вещи подражать идеям, а идеи присутствовать в вещах. Она является источником разума в душе человека, что делает возможным познание интеллигибельного мира, мира идей. В целом она обеспечивает целесообразность и закономерность космического строя. Душа мира творится Демиургом из тождественного, иного и сущности (или смеси тождественного и иного). По принципу симпатии (частный случай которого – «подобное познаётся подобным») тождественное соответствует идеям, иное – материи, а вещам соответствует смесь тождественного и иного. При этом статусом подлинного бытия Платон наделяет мир идей, материя же в силу ее бескачественности и пассивности объявляется небытием, а мир чувственно-конкретных вещей – миром вечного становления. Он подлинно существует в той степени, в какой в нем воплощаются идеи. Он несовершенен, поскольку несовершенен материал, послуживший для его создания, и поскольку он существует во времени. Время, по Платону, творится вместе с космосом, оно есть «движущееся подобие вечности».

Теория познания Платона неразрывно связана с его онтологией. Предметом истинного познания может выступать только нечто общее, универсальное, т.е. мир идей. Чувственно-конкретный мир, хотя и воспринимается человеком, может быть лишь объектом мнения или представления, так как единичные вещи обладают лишь относительным существованием. Знание не является результатом чувственных восприятий; скорее оно – предшествующее им условие. Между вещами существуют общие отношения, которые не ощущаются, а понимаются нами. Таковы понятия тождества, различия, сходства, величины, единства, множества. Человеческая душа обладает способностью непосредственного усмотрения этих общих начал. Таким образом знание есть результат духовного созерцания или «припоминания». Теория познания как припоминания (анам-

несис) связана в учении Платона с понятием *метемпсихоза*, учением о переселении душ. Душа, пребывая в мире идей, непосредственно запечатлевает их. Потом, попадая в тело, она забывает об увиденном. Но, находясь уже среди чувственно-конкретных вещей, она начинает припоминать виденное ранее. Вслед за Сократом Платон считал, что истинное знание имеет основание в самом себе, и поэтому не может быть усвоено внешним, догматическим образом. Способом побуждения к припоминанию является диалектическая беседа – рассуждение. Как мы уже отмечали, Платон делит познание на мнение и истинное знание. В свою очередь, мнение, или «докса», т.е. знание о преходящих, изменчивых вещах подразделяется им на воображение и верование. Истинное же знание, «эпистема», включает в себя «дианойю» – знание рассудочное, опосредованное, дискурсивное и «ноэзис» – интуитивное, беспредпосылочное знание, чистое созерцание, усмотрением разумом мира идей непосредственным образом. По Платону, ноэзис – высшая ступень познания истины, она доступна лишь мудрецам, прошедшим этапы посвящения. Мифы, которыми изобилуют диалоги Платона, служат средством “наведения” посвященных на рождение в себе этого знания.

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

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

Миру идей, душе мира и телу мира как основным элементам структуры космоса соответствуют в государстве три сословия свободных граждан: правители (философы), воины (стражи), дельцы (ремесленники и земледельцы). В душе каждого человека, соответственно, выделяются три части: разумная, яростная (аффективная) и

вождедеющая. Каждой части души, как и каждому сословию в идеальном государстве должны быть присущи свои добродетели: разумной (правителям) – мудрость, яростной (воинам) – мужество. вождедеющей (ремесленникам и земледельцам) – умеренность. Общая добродетель, гармонически объединяющая все перечисленные – справедливость. Платоновское понимание справедливости существенно отличается от понимания её предшествующими философами. Справедливость, по Платону, есть мудрое равновесие всех сторон души, всех добродетелей души и, следовательно, всех сословий государства. Справедливость в государстве достигается при условии, что каждое сословие выполняет свою задачу и не вмешивается в дела других.

А поскольку привязанность к материальному миру лишает возможности созерцать вечно-тождественные идеи и воплощать их в социальном бытии, то управляющие сословия идеального государства – философы и стражи – не должны иметь ни семьи, ни собственности. Кроме того, наличие общественного воспитания детей и общей собственности у управляющего класса позволит, по Платону, решить главную проблему политического управления – проблему сочетания личных и общественных интересов, и тем самым сделает государство устойчивым и стабильным.

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

2.10. Что характеризует линию Аристотеля в философии?

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

¹ Рассел Б. История западноевропейской философии. – М., 1959. – С. 124.

Особенности философии Аристотеля выясняются в процессе сопоставления ее с платонизмом. Для Аристотеля, как и для Платона, высшее начало есть безусловное благо. Но, в отличие от Платона, оно перестает быть за пределами ума и бытия, а природа вполне постижима. Аристотеля скорее интересует порядок мира и его рациональное, научное изучение, чем вопрос о происхождении этого порядка вещей. Если Платон ставил перед собой задачу обоснования мировоззрения, выходящего за пределы человеческой жизни, и всегда рассматривал временное с точки зрения вечного, чувственное с точки зрения сверхчувственного, то Аристотель ищет реализации идеального в чувственном мире, пытаясь соединить опыт и умозрение. Если в творчестве Платона очень силен мифологический и эсхатологический элементы, то Аристотель стремится исключить по возможности мифологически-религиозные схемы из философского объяснения. Черты философского стиля Аристотеля – понятийность, систематичность, дифференцированность методов решения философских проблем. Философия Аристотеля порождена стремлением к научной определенности и точности предмета и методов философского исследования, логической стройности философского знания и выработке механизма его передачи. В целом, можно согласиться с В.С. Соловьевым, который противопоставил философию Платона и философию Аристотеля как оппозицию “философии жизни” и “философии школы”.

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

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

Особое место в творчестве Аристотеля занимают логические сочинения, или «Органон». Хотя сам термин “логика” Аристотелю не

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

Логические исследования привели Аристотеля к обнаружению двух важнейших для трансформации платонизма обстоятельств. Во-первых, идея Блага – верховная царица в платоновском мире идей – не может подчинять себе идеи вещей, так как вещь относится к категории сущности, а благо – к категории качества. Во-вторых, благо как относящееся к категории качества не существует само по себе, но лишь как принадлежащее какой-либо сущности.

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

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

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

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

Материя понимается Аристотелем как чистая потенция быть чем угодно, лишенная каких-либо свойств, качеств, величины и строения. Именно Аристотель ввел в философию сам термин “материя” (букв. строительный материал, лес) как обозначение субстрата, лежащего в основе всего сущего (латинский эквивалент “*mater rerum*” означает “мать вещей”). Форма – это деятельное начало, переводящее потенциальное бытие в действительное, определяющее суть вещей. Всякая вещь в природе является результатом слияния формы и материи. Соединение материи и формы осуществляется посредством движения. Источник же этого движения – форма всех форм, чистая форма – неподвижен, един, деятелен. Суть деятельности божественного первопродвигателя состоит в мышлении как безграничной деятельности, не соединенной ни с чем материальным и в этом смысле являющейся полной осуществленностью, т.е. энтелехией. Бог или первопродвигатель – конечная цель всех типов движения и всех форм жизни, присущих природе. Характеристика божественного первопродвигателя как вечного, неизменного и разумного приводит Аристотеля к рассмотрению материи как содержащей в себе зачатки всех форм, как устремленности к определенным формам, а не чистой бесформенности. Мир вечен, так как его существование обусловлено двумя вечными началами – первопродвигателем и первоmaterией.

Подобно тому, как вещи есть сплав материи и формы, одушевленные существа, по Аристотелю, есть соединение души и тела. Душа есть осуществленность (энтелехия) живого органического тела, осуществление «присущей телу возможности быть живым». То есть, душа не представляет собой некой самостоятельной сущности, отделенной от тела, как у Платона, она неразрывно связана с телом и является его подлинной сущностью. Душа есть принцип, дающий жизнь. Цель живой природы – воплотить разум, но достигается она

путем развития, то есть, одновременно существуют различные ступени достижения этой цели. В соответствии с этим Аристотель различает три разновидности души: растительную (выполняет функции рождения, питания, роста), чувствующую (ощущения и движение) и разумную (познание, самоопределение). При этом высшая ступень развития души не может существовать без низших. Аристотель отрицает бессмертие души в платоновском смысле, но в то же время признает, что активный разум (интеллект) как высшая способность души имеет сверхчувственную и сверхтелесную природу, лишен индивидуальности и вечен.

В основании этики Аристотеля лежит принцип объективной целесообразности – системообразующий принцип его философского учения в целом. В человеке заложено внутреннее стремление к благой цели, т.е. цели, преследуемой ради нее самой. Это стремление к счастью. Но счастье, по Аристотелю, это успешная деятельность, приносящая удовольствие, поскольку человек – активное существо, а само счастье – не вещь, а действие. Высший принцип счастья – мера. Каждый человек стремится к успешному осуществлению своей деятельности, и, следовательно, к своему собственному благу. Общее назначение человека, по Аристотелю, – это «деятельность души, согласованная с суждением» или добродетель. Следует иметь в виду, что во времена Аристотеля, добродетель – это не делание добра другому, а соответствие своему назначению, добротность. Счастлив, добродетелен тот, кто поступает наилучшим образом при данных обстоятельствах. Так как ошибаться можно различными способами, а поступать правильно единственно верным.

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

Принцип “золотой середины” Аристотеля – это моральное правило, предполагающее в качестве условия своего применения в каждом конкретном случае самостоятельное размышление. Стыд, по

Аристотелю, хотя и проявляется на физиологическом уровне, вызывается нравственными причинами.

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

Этика для Аристотеля, как и для Платона, соподчинена политике. Город-государство – это горизонт всех моральных ценностей и единственно возможная форма общежития. Цель государства, по Аристотелю, воспитание граждан в духе добродетели. Оно, как и для большинства античных философов, стоит выше семьи, частных лиц и относится к своим членам как целое к частям. Хотя во времени семья и община предшествуют государству, государство есть первое по своей природе. Человек – это политическое (общественное) животное. Аристотель указывает: «А тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек». Хотя общность местожительства, удобства обмена, гарантия личных прав – необходимые для возникновения государства условия, само государство появляется лишь тогда, когда образуется общение между родами и семьями ради благой жизни.

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

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

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

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

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

Аристотель не только подвел итог развитию античной мысли до Платона включительно, но и создал дифференцированную систему знаний и сам стиль научного мышления. Фактически Аристотель

разработал понятийный аппарат, которым философия пользовалась на всем протяжении своей истории до настоящего времени. Широкий охват всех областей знания, присущий творчеству Аристотеля, не мог не привести к противоречивости его философского учения. Это породило многообразие интерпретаций его философии, основанных на выделении той или иной стороны его учения.

III. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

* * *

3.1. Что понимают под средневековой философией? Каковы её исторические границы?

Понятие “средневековая философия” давно вошло в научный обиход и в учебную практику, стало общеупотребительным. Попробуем разобраться, какой же смысл вкладывается в это понятие.

В первом приближении “средневековая философия” – понятие историко-хронологическое. Оно обозначает философию определённого исторического периода – эпохи Средневековья, имеющей установленные хронологические рубежи. В зарубежной и отечественной исторической науке принято считать нижней (символической) границей средних веков год падения Западной Римской империи (476).¹ Для истории философии имеется и своя символическая дата, отделяющая тысячелетний период философии античной от философии средневековой: это указ императора Юстиниана (529 г.), по которому была закрыта основанная Платоном Академия в Афинах. Этот указ, вошедший в состав Кодекса Юстиниана, запрещал язычникам преподавать. За ним в том же году последовал указ, запрещавший преподавать философию и толковать право. Данные меры – всего лишь отдельные шаги в рамках той политики, направленной против еретиков и иноверцев с целью обеспечения идеологического единства империи, которую Юстиниан проводил в течение десятилетий, начиная с 527 г.

Но значит ли это, что VI в. мы можем считать временем начала истории средневековой философии? Многие историки философии рассматривают такой подход как не точный и упрощенный, однако среди них отсутствует единство по данному вопросу. Дело, видимо, в том, что по-разному трактуется сама сущность средневековой философии, отсюда – разное видение перехода от философии Античности к философии Средневековья. А это, в свою очередь, обусловлено расхождениями в ключевом вопросе, от решения которого за-

¹ Речь здесь, конечно, идёт о Средиземноморском регионе и Западной Европе, поскольку в Южной, Центральной Азии и на Дальнем Востоке временные границы Средневековья несколько иные, иногда – существенно иные. Даже в странах Средиземноморского региона вышеприведённую дату надо принимать с оговорками.

висит понимание сущности философии Средневековья – вопроса о соотношении философии и теологии. Ибо особенности средневековой философии обусловлены ее существованием в эпоху абсолютно-го господства монотеистических религий (христианства, ислама) в духовной культуре и церкви – в обществе, подчиненностью и зависимостью философии от религии, которая уже первыми христианскими Отцами церкви была зафиксирована в формуле: «Лучшая философия – христианская религия» (Климент Александрийский). Поэтому переход от греко-римской философии к религиозной теологии видится некоторым её историкам как постепенное угасание философии, а предметом изучения для истории философии в эпоху Средневековья может быть только философская сторона теологии.¹

Другие учёные отнюдь не склонны так противопоставлять философию и теологию. Они указывают на то, что религиозная вера расширила спектр философской проблематики (Ф.Ч. Коплстон), и что «в рамках христианства "философия" изначально и по существу была попыткой сформулировать и выразить христианское видение мира и человека».² С.С. Аверинцев, говоря о византийской философии, подчёркивает нераздельность раннесредневековой философии и теологии. Роль теологии он видит в том, что она создавала предпосылки для «философской работы»: «христианская теология подтверждала своим авторитетом некоторые философские тезисы ... и с порога отвергала другие ... она создавала социальный заказ, подталкивавший постановку некоторых философских проблем ...»³ В близости средневековой философии и религиозной теологии усматривается также выражение своеобразия, характерной черты особого, исторически специфического способа философствования, свойственного для Европы и Ближнего Востока эпохи феодализма. Сторонник подобного подхода к трактовке средневековой философии Г.Г. Майоров к тому же считает, что «её историю нужно начинать с того момента, когда философия впервые сознательно ставит себя на службу религии и теологии откровения, и заканчивать тогда, когда союз между философией и богооткровенной теологией можно считать в основном распавшимся.»⁴ Дальнейшее развитие нового типа

¹ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебное пособие для вузов. – М., 1991. – С. 4—5.

² Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М., 1997. – С. 393.

³ Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М., 1984. – Сс. 43—44.

⁴ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М., 1979. – С. 5.

философствования было двуединым процессом теологизации поздней античной философии и рационализации христианской теологии. Эту задачу выполнила патристика, которую Г.Г. Майоров полагает классическим образцом (и, одновременно, классическим периодом истории) средневековой философии.

Можно спорить, является ли патристика классическим образцом средневековой философии, но никто не подвергает сомнению её принадлежность к ней. Но тогда получается, что средневековая философия возникла гораздо раньше (на 4—5 веков) “календарного” наступления эпохи Средневековья, зародилась и сформировалась в своих важнейших чертах внутри позднеантичной цивилизации.

Дело в том, что эпохи культурные, в отличие от эпох исторических, не сменяют друг друга последовательно, словно страницы календаря. Эпохи культурные зарождаются внутри предшествующих исторических эпох, представляя собой своего рода новый культурный уклад эпохи грядущей, которому в полной мере уже присущи существенные черты культуры будущей эпохи. Затем по прошествии веков культура той будущей эпохи будет медленно угасать в культуре эпохи последующей, сосуществуя с ней порой длительное время. Так зародилась и сформировалась культура Средневековья (в частности, философия) в период поздней Античности, внешне отвергая и одновременно многое заимствуя из последней. Античной же культуре и её философии суждено будет медленно “догорать” в средневековой культуре и философии, растворяясь в ней, приобретая новое обличье, новые формы. Средневековая культура не смогла изжить культуру античную, ей лишь удалось приспособить пригодные для её нужд элементы последней. Более того, в период позднезрелого и позднего Средневековья (XIV—XVI вв.) мы наблюдаем возрождение античной культуры, которая превращается в мощный и влиятельный, альтернативный культуре средневековой культурный уклад, который, впрочем, не был зародышем культуры следующей эпохи и угас вместе со Средневековьем.

3.2. В чём отличие средневековой философии от философии античной?

Средневековая философия существенно отличается от античной по своей проблематике, причем как в отношении “удельного веса” философских дисциплин, так и содержательного их наполнения. Можно заметить, прежде всего, что в эту эпоху не существует само-

стоятельной натурфилософии и космологии, которые занимали важное место в структуре философии античной. Правда, уже в период эллинизма наметилась тенденция к их сокращению, и в философии поздней Античности натурфилософская и космологическая проблематика фактически вымывается. Зато очень широко представлена в средневековой философии проблематика онтологическая, которая по сравнению с Античностью претерпевает изменение скорее содержательного характера. Средневековая онтология сосредоточена на проблеме Бога в его отношениях с миром и человеком. Средневековые мыслители ощущают своей главной задачей рациональное осмысление Бога, приспособляя для этого онтологические модели античных философов (Аристотеля, стоиков, неоплатоников). Это позволяет им перевести на язык понятий и описать с их помощью мифологические образы Священного писания – фигуры божественной Троицы, их отношения, важнейшие библейские события, прежде всего творение. Онтологические построения служат им доказательствами Божьего бытия – рациональными аргументами против возможных скептиков.

Значительные содержательные изменения по сравнению с Античностью претерпела и средневековая гносеология, сохранившая не меньший, чем в предшествующую эпоху удельный вес в системе философского знания. Средневековье решительно отворачивается от античного скептицизма, получившего большое распространение в ту эпоху. Незыблемым постулатом гносеологии Средневековья является признание абсолютного знания и абсолютной истины, заключенной в Откровении. С ним связана и основная проблема средневековой теории познания – проблема веры и разума, проблема соотношения и взаимоотношений Откровения и рационального знания. В средневековой философии сохраняется присущая философии античной очевидная связь гносеологии с онтологией, подчиненность первой последней. Но в Античности обе они служили как бы введением в этику, а в Средние века – введением в теологию. В силу подобной сопряженности гносеологии с онтологией и теологизации их особое значение приобрела поставленная еще в древнегреческой философии проблема общего – проблема образования и онтологического статуса общих понятий (универсалий), которая стала предметом многовекового спора между номинализмом и реализмом в схоластике.

Этика – еще один важный раздел средневековой философии, который уже в античности рассматривался как венец, вершина философского знания. По мнению некоторых медиевистов, «морально-

этические выводы, в сущности, составляют главное содержание любой религиозной философии, тем более в эпоху средневековья.»¹

Каковы же главные проблемы средневековой этики?

Их две: проблема происхождения мирового зла и проблема греховности человека. Первая проблема возникала из-за того, что нужно было объяснить существование зла в мире, не связывая его с Богом-творцом. Развиваемые в рамках этой проблемы этико-онтологические построения получили название “теодицеи” (Г. Лейбниц). Греховность же человека должна быть связана с ним самим, а спасение – с искупительной жертвой Христа, что вело к противоречивым выводам и оценкам относительно свободы воли человека. С двумя главными проблемами средневековой этики смыкался ряд других вопросов: о происхождении добродетели, о понимании моральности, о связи моральности и спасения и др.

К этике и онтологии тесно примыкает антропология. Направление средневекового осмысления человека было задано библейскими антропогоническими мифами о творении, грехопадении человека, изгнании его из рая и т.д. Но рационализация этих мифов в культурном контексте различных исторических периодов Средневековья была сопряжена с рядом острых проблем: это прежде всего проблема взаимоотношения души и тела, проблема человеческой телесности, проблема бессмертия. Антропология не только дополняет, но продолжает и развивает этику. То же самое можно сказать о философии общества, которая как самостоятельная дисциплина в средневековой философии не выделилась, несмотря на то, что в эпоху Античности трудами многих мыслителей (Платон, Аристотель, стоики) были заложены основания ряда обществоведческих дисциплин. Наибольшее внимание из всех областей обществоведения уделяется философии истории (Августин, Исидор Севильский, Иоахим Флорский, Ибн Халдун) и политической философии (Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский), содержание которых в значительной степени этицировано и теологизировано. Как отмечает В.В. Соколов, «истолкование общественных отношений в категориях этики составляет типичную черту религиозно-монотеистической идеологии средневековья.»²

Еще одно существенное отличие средневековой философии от античной состоит в культурно-региональной разнородности первой.

¹ Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979. – С. 372.

² Там же. – С. 374.

Античная философия во всей своей истории оставалась философией грекоязычной. Даже возникновение римской философии вследствие влияния и прямой прививки греческой философии не изменили её культурную идентичность. Считается, что римскую философию с некоторыми оговорками можно отнести к эллинистической философии.¹ Среди её непосредственных носителей в Риме было много греков, а если говорить о собственно римлянах (латиноязычных), то они принадлежали к узкому слою эллинизированной элиты. Вот почему античную философию можно, на наш взгляд, считать культурно однородной.

Иное дело – средневековая философия. Родившись и сформировавшись в лоне позднеантичной культуры под сильным влиянием позднеантичной философии и во взаимодействии с ней, средневековая философия начинает разделяться вместе с объемлющей её культурой христианского раннесредневекового мира. Главными линиями разлома здесь были конфессиональный и языковой. Римское христианство и латиноязычная культура, православное христианство и грекоязычная культура расходились всё дальше. В первой сформировалась латиноязычная схоластика, получившая распространение в Западной Европе. Греческая культура связана с Византией, и её органической частью была византийская философия, в частности, византийская схоластика (сложившаяся, между прочим, раньше западно-европейской).

Культурно-региональная разнородность средневековой философии, однако, есть результат не только внутреннего социально-политического и культурного разделения христианского мира – бывшей Римской империи. Она связана также и с рождением новой исламской цивилизации и её культуры – арабоязычной мусульманской. В Средние века она распространилась весьма широко: Ближний, Средний Восток, Северная Африка, Испания. Поскольку развилась эта культура не из какого-то ранее существовавшего уклада, как византийская и западно-европейская, то и арабоязычная философия рождается как бы вновь, но не из “ничего”: она вырастает из античных философских корней, чего нельзя сказать обо всей арабоязычной мусульманской культуре. В арабоязычной философии формируется своя схоластика, причём происходит это позже, чем в Византии, но раньше, чем в Западной Европе. Арабоязычная средневековая философия – не замкнутая в себе, наподобие индийской или

¹ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. Учебник для вузов. – М., 2001. – С. 556.

китайской. Она взаимодействовала и с философией византийской, и с западноевропейской, испытав влияние первой и оказав влияние на вторую.

Самой специфической частью средневековой философии была философия иудейская. Она существовала в арабоязычном мире и не в полной мере обладает языковой особенностью, поскольку многие иудейские философы писали по-арабски. Она и вырастает на почве того же самого античного наследия, что и арабоязычная мусульманская философия, с которой она связана весьма тесно. Однако сложилась иудейская философия позднее арабоязычной мусульманской – примерно в то же время, когда и западноевропейская схоластика. Существенные особенности иудейской философии Средневековья придаёт её связь с иудаизмом, с иудаистской теологией. Талмуд и Тора здесь играли ту же роль, которую Коран и Библия играли для философии арабоязычной мусульманской и христианской – греко- и латиноязычной.

3.3. Каковы были отношения между христианством и философией античности?

Христианство ведёт свою историю от иудейской секты ессеев (эссенов), которая существовала в Палестине в период с III в. до н.э. по I в. н.э. Подлинной родиной христианства стала Сирия и Малая Азия, где во второй половине I в. н.э. сформировались первые христианские общины и родилось само название "христиане". Этот регион продолжал оставаться оплотом христианства и в последующие несколько веков: здесь было больше всего христиан, отсюда христианство распространялось в другие части Римской империи. В сам Рим христианство проникло очень рано, приблизительно в середине I в. н.э., поскольку там существовала большая иудейская диаспора. Иудейская диаспора, возникшая вследствие войн, которые Рим вёл в Иудее с I в. н.э., существовала во многих городах империи, и наличие её стало важным фактором, способствовавшим распространению христианства. В частности поэтому христианство уже в начале II в. н.э. появляется в египетской Александрии, а затем и в городах южного Египта. Именно среди египетских христиан зародилось монашеское движение. Позже, чем в восточных провинциях империи и чем в северной Африке – во второй половине II в. н.э. – христианство появилось в Западной Европе (Галлия, Испания). Однако было

там христиан немного, как и в Греции, куда христианство проникло ещё во второй половине I в. н.э.

Итак, к концу II в. н.э. христианство распространилось почти по всей Римской империи, находя себе приверженцев преимущественно среди жителей городов.

В III в. н.э. христианство вступает в весьма важный период своей истории. В это время продолжает расти численность христиан в городах империи, хотя они по-прежнему составляют там меньшинство. Привлекательность этой религии усиливалась в условиях кризиса империи в III в., сопровождавшегося обнищанием населения, распространением настроений страха и безысходности. Меняется социальный состав христианских общин: если в ранний период там преобладали рабы, представители беднейших и маргинальных слоёв населения (хотя были и богатые), то в III в. в ряды христиан устремились люди из средних и даже высших слоёв общества: торговцы, рабовладельцы-латифундисты, владельцы мастерских, судовладельцы, чиновники, солдаты и т.п. Христианские общины богатеют.

Развивается и внутренняя организация христианских общин, где уже со II в. н.э. формируется клир, состоящий из дьяконов, пресвитеров, проповедников, епископов и т.д. В III в. в общинах утверждается единоличная власть епископов, которые ведают всеми её делами, как хозяйственными, так и религиозными. Демократические традиции раннего христианства уходят в прошлое. Упрочиваются связи между общинами христиан, возникают объединения общин в рамках регионов, во главе которых встают епископы региональных "столиц", именуемые митрополитами. Всё чаще и чаще епископы отдельных областей встречаются на поместных соборах, где обсуждают преимущественно догматические, вероисповедальные вопросы, связанные с участвовавшими внутрехристианскими религиозными разногласиями.

Христианское движение, таким образом, в III в. н.э. превращалось во всё более организованную и влиятельную силу, располагавшую немалыми богатствами. При этом христиане не вели себя как лояльные граждане империи, отказываясь поклоняться культу императора, приносить жертвы местным богам, служить в армии. Общины христиан были питательной средой для разного рода оппозиционных настроений. Совокупность этих факторов стала причиной масштабных гонений на христиан. Гонения случались и раньше – в I и во II вв. н.э., но они носили локальный характер и часто были вызваны неприязнью к христианам со стороны языческого населения. С середины III в. организатором гонений стало само римское госу-

дарство. Самые жестокие преследования христиан происходили в 303 г. при императоре Диоклетиане, но уже в 305 г. они стали стихать и быстро прекратились. А в правление преемников Диоклетиана (особенно при Константине) христианство было уравнено в правах с другими религиями и стало быстро превращаться в опору власти.

Гонения на христиан, несомненно, вызывали у них чувство ненависти к римскому государству и обществу, но они лишь усиливали и доводили до крайности настроения, всегда существовавшие среди приверженцев этой религии. Неприятие окружающего общества, его нравов, в частности, жертвоприношений было свойственно уже ессеям – прямым предшественникам христиан. От них это неприятие всего окружающего их социального мира передалось христианам и вместе с ожиданием скорого его конца и пришествия мессии-избавителя стало ядром их формирующегося вероучения.

Неудивительно, что христиане, как держащаяся особняком группа, не принимающая многих общепринятых норм и становящаяся по мере роста её численности всё более заметной, вызывала неприязненное отношение к себе со стороны языческой части общества. В I—II вв. н.э. это отношение было насмешливым и презрительным – в христианах и христианстве видели лишь одно из многих "восточных суеверий", прибежище убогих и невежественных людей. Против христиан выдвигали множество абсурдных обвинений – что они поклоняются богу с ослиной головой, приносят в жертву младенцев, предаются оргиям и т.п. Но во второй половине II в. появляется и серьёзная литературная критика христианства. Один из главных её представителей Цельс критикует христианство с рационалистических позиций, указывая на нелепости и противоречия его вероучения. Цельс, в частности, подчёркивает, что многое в нём позаимствовано у греческих философов – у Платона и Гераклита. В III в. н.э. возникает неоплатонизм, который стал одним из главных соперников христианства в борьбе за влияние на образованную верхушку общества. Неоплатонизм дал наиболее глубоких и всесторонних критиков христианства – Порфирия и Юлиана.

Христиане не оставались безответными против нападков и критики со стороны язычников. Когда среди них стали появляться люди образованные, то открылась возможность для самозащитной полемики. С середины II в. н.э. христианскими авторами создаются *апологии* – адресованные императорам сочинения, оправдывающие христиан от выдвигаемых против них обвинений. Кроме того, авторы апологий (апологеты) начинают также вести в своих сочинениях по-

лемику с языческими философами. В этой полемике быстро обозначилась крайняя точка зрения на античную философию. Один из первых апологетов Татиан в сочинении «Против греков» нигилистически обесценивает греческую культуру и философию, старается доказать, что все свои достижения греки позаимствовали у египтян, финикийцев, вавилонян, а философию – у иудеев, при этом искажив их первоначальную мудрость. Во многих апологетических сочинениях проявилась давно ощущаемая христианами обособленность от языческого общества, несовместимость своего вероучения с греко-римской культурой и философией. В ярких словах это выразил Тертуллиан (II— начало III в. н.э.): «Что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам? Наше установление – с портика Соломонова¹...»²

Но было бы неправильно думать, что христианство полностью отвернулось от античной культуры и создавало своё вероучение исключительно на основе иудейского ветхозаветного предания. Создатели этого вероучения, воспитанные и образованные в духе и каноне античной культуры и философии, не могли не привнести в новое вероучение вкраплений языческой культуры. Тот же Тертуллиан, формулируя свои мировоззренческие позиции, по словам российского исследователя Г.Г. Майорова, «вынужден был воспользоваться отвергнутой им философией».³ Учёный обнаружил, что мировоззренческой опорой этого христианского апологета был кинизм и стоицизм.⁴

В христианской мысли существовало и другое течение, представители которого (Юстин, Ириней, Ипполит, Климент, Ориген, Лактанций и др.) относились к античной философии вполне дружелюбно. Для них философия греков это отнюдь не безнравственная псевдо-мудрость, источник ересей, а подлинное знание, содержащее истину, действительная мудрость, служащая ступенью к постижению мудрости высшей – христианского вероучения. Ценность греческой философии для христианских писателей состояла в том, что она служила теоретической основой, опираясь на которую эти писате-

¹ Портик Соломонов - крытая пристенная галерея с восточной стороны нового Иерусалимского храма, построенного царём Иродом. Там, согласно «Деяниям апостолов», проповедовали ученики Христа – апостолы. Одновременно в этом выражении присутствует противопоставление портику ("стоа" по-гречески), где учили первые стоики.

² Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 109.

³ Майоров Г.Г. Указ. соч. – С. 117.

⁴ Там же. – С. 121.

ли-богословы могли вести идейную борьбу с ересями, главной из которых во II—III вв. был *гностицизм*. Борясь с ересями, богословам приходилось одновременно заниматься разработкой сложных вопросов вероучения, таких, как понятие Бога, сына Божьего, Богочеловека, творения, души и др. Здесь как нельзя лучше пригодились стоическое понятие Божественного логоса, этическая концепция стоиков, а также многие понятия и концепции платонизма. Разумеется, христианские писатели-богословы брали из стоицизма и платонизма то, что им было нужно – выборочно, интерпретируя и приспособлявая философские понятия греков к своему вероучению.

Когда во второй половине III в. возник неоплатонизм, то его пример лучше всего позволяет раскрыть всю противоречивость отношений христианства и античной философии. Ибо именно неоплатонизм стал источником тех концептуальных моделей, которые использовались христианскими писателями для решения основных проблем, вставших перед церковью уже в IV в. Это прежде всего христологическая проблема и проблема Троицы. Неоплатонизм предлагал для этого такие понятия, как “Единое”, “эманация”, “ипостась” и др. В онтологической схеме, разработанной основоположником неоплатонизма Плотинном, из Единого путём эманации (истечению, подобному свету) возникает Мировой ум (Нус), затем Мировая душа. Вместе они выступают тремя ипостасями самораскрытия Единого. Такая онтологическая схема перекликалась с христианской идеей Троицы. Христианские богословы использовали эту схему для рационального истолкования Троицы, постепенно выстраивая на базе философии неоплатонизма христианскую теологию. Процесс ассимиляции неоплатонизма наиболее интенсивно осуществлялся христианскими богословами IV в.: каппадокийцами (Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Григорий Назианзин), Иларием, Викторином, Иеронимом, Амвросием и др. Но наибольшее сплавление неоплатонизма с христианством произошло в работах Августина. По словам Г.Г. Майорова, «плотиновские представления о боге, о душе, об умственном свете, о провидении, о вечности и времени, о природе зла и свободе, о красоте мира и умопостигаемой красоте, об идеях божественного разума, об активности чувств и памяти и т.п. стали им восприниматься как свои собственные, или, лучше сказать, как собственно христианские...»¹

В средние века труды Августина станут главным проводником платонического влияния на западное христианство. Ещё одним про-

¹ Майоров Г.Г. Указ. соч. – С. 203.

водником – причём не только в православную Византию, но и в католический мир, явились сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита «Ареопагитики».

Последним из греческих философов, наложившим печать своего влияния на христианское вероучение, был Аристотель. Это влияние нарастало исподволь во многом благодаря логике Аристотеля. Популярность его логических трактатов была велика как в позднюю Античность, так и в раннее Средневековье. Логику Аристотеля, как и некоторые его понятия (прежде всего "сущность") были инкорпорированы неоплатониками, через которых оно проникло в христианский символ веры. Помимо логики, проникали в христианство и естественнонаучные идеи Аристотеля. Под их влиянием были написаны «Шестодневны» (рассказы о шести днях творения) Василия Кесарийского и более поздних авторов. Первым христианским автором-знатоком Аристотеля и его глубоким критиком, одновременно пытавшимся приспособить идеи этого философа к вероучению, был Иоанн Филопон (VI в.). На Филопона опирался основоположник византийской схоластики Иоанн Дамаскин (VIII в.), чье главное произведение «Диалектика» основано на аристотелевых понятиях.¹ А в Западной Европе роль основоположника латинской схоластики, положившего начало союзу христианского вероучения и аристотелизма, сыграл Боэций (V—VI вв.). Боэций перевёл на латынь логические трактаты Аристотеля, многие философские термины как этого, так и других греческих философов. Через семь столетий работу по усвоению и адаптации наследия Аристотеля к христианству завершит Фома Аквинский.

3.4. Что такое патристика?

Термин "патристика" (от греч. *pater* – "отец" или латинского *pateres* – "отцы") получил распространение благодаря протестантам в период Реформации, которые противопоставили критикуемой ими схоластике идеи и учения раннехристианских отцов церкви. В настоящее время этим термином принято называть создателей христианской литературы, живших во II—VIII вв. Многие из них признаны церковью в качестве своих "святых отцов и учителей".

Христианская литература стала складываться со второй половины I в. н.э., но наиболее интенсивно этот процесс шёл уже во II в.,

¹ *Зубов В.П.* Аристотель. – М., 1963. – С. 199.

когда были созданы Послания апостола Павла, евангелия, «Деяния апостолов» и «Учения двенадцати апостолов». С появлением в христианских общинах во II в. образованных людей возникает авторская литература, направленная на защиту христиан и христианского вероучения от нападок язычников – *апологетика*.¹

Со второй половины II в. развитие патристики стимулировалось различными ересями. Христианство как новая формирующаяся религия ещё не стало рекой с единым руслом, оно текло множеством ручейков, и отцам церкви предстояло определить и в спорах доказать, какой поток считать истинным направлением. Русский историк церкви М.Э. Поснов объяснил ереси смешением христианства с инородными верованиями, привносимыми новообращенными – иудеями, язычниками, зороастрийцами.² Во II в. наиболее влиятельной ересью был гностицизм, в III в. получило распространение манихейство. В IV в. отцам церкви пришлось бороться с арианами, донатистами, пелагианами, в V в. – с несторианами и монофизитами.

Патристика развивалась в разных регионах Римской империи, где говорили на разных языках. На востоке (Малая Азия, Сирия, Месопотамия, Египет), а также в Греции был распространён греческий язык, на западе (Рим, северные европейские провинции) и в северо-африканских провинциях говорили по-латыни. Поэтому различают греческую и латинскую патристику. Между ними, несомненно, существовала связь, но развивались они относительно обособленно друг от друга. Представители патристики латинской (Арнобий, Амвросий Медиоланский, Лактанций, Минуций Феликс, Тертуллиан и др.) в III – первой половине IV в. посвящали себя преимущественно задачам апологетики. В конце IV в. латинская патристика обрела одного из крупнейших мыслителей поздней Античности, философа и теолога Августина.³

Греческая патристика III в. связана с Александрийской богословской школой, которая возникла в конце II в. Принадлежавший этой школе Тит Флавий Климент (около 150 – около 215 г.), получивший прозвище "Александрийский", оставил после себя три значительных философско-теологических сочинения: «Протрептик», «Педагог» и «Строматы». Философия в её соотношении с теологией – одна из главных тем Климента. В противоположность своим

¹ См. об этом Вопрос 3.3.

² Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054). – Брюссель, 1964; Киев, 1991. – Сс. 141-142.

³ См. о нём в данном издании ниже Вопрос 3.5.

предшественникам-апологетам Татиану, Теофилу и своему современнику Тертуллиану, всячески принижавшим философию, доказывавшим её бесполезность и даже вредность для христиан¹, Климент убеждён в ценности философии и полезности её для христиан. Он не принимает идею "плагиата греков", заимствовавших будто бы истину у иудеев и исказивших её. Вместо этого Климент выдвигает идею двух путей к истине – пути иудеев, пути веры, давшим Священное писание (Ветхий Завет), и пути греков, пути разума. Греческая философия тоже вела к христианству, подготовила его. Даже учения таких философов, как Эпикур, содержали зерно истины. Однако воссоединить все разрозненные элементы истины в греческой философии смогло лишь христианство. Философия, таким образом, есть подготовительное по отношению к христианской теологии знание.

Ещё одна важная тема в творчестве Климента, перекликающаяся с темой философии, это соотношение веры и знания. Раскрывая эту тему, Климент вступает в полемику с гностиками. Последние подчёркивали важность знания (гносиса) в качестве главного средства спасения. Климент знанию противопоставляет веру, но не в качестве его антипода. Главная мысль александрийского теолога это единство знания и веры, поскольку вера содержится в любом знании и без неё никакого знания быть не может. Высшая цель знания – постижение Бога. Однако она недостижима на пути прямых рациональных характеристик и доказательств из-за несоизмеримости человека и Бога. Постичь Бога можно лишь на пути истолкования Священного писания (экзегезы). Бог беспределен, безмерен, поэтому приблизиться к познанию его можно лишь *апофатически* - отрицая то, чем Бог не является.

Крупнейшим религиозным мыслителем III в. был **Ориген** (184—253). Уроженец Александрии, он учился у Климента и у Аммония Саккаса – учителя Плотина, основоположника неоплатонизма. От своего учителя Климента Ориген унаследовал высокую оценку античной философии и разума вообще, убеждение в их способности быть мощным средством прояснения положений вероучения. В то же время он давал решительный отпор нападавшим на христианство представителям античной культуры («Против Цельса»). Из сохранившихся работ Оригена важнейшим философско-теологическим произведением является трактат «О началах».

¹ Тертуллиан считал философию источником ересей и называл философов «патриархами еретиков».

Ориген был первым систематизатором христианского вероучения. Опираясь на идеи и категории стоиков, платоников, он впервые формулирует учение о Троице. Во времена Оригена триединое понимание Бога ещё не было принято в качестве догмата церкви. Ориген старается дать идее триединства философское обоснование. Высшей фигурой в Троице, по Оригену, является Бог-отец. Это абсолют: он един, неизменен, вечен. Он непознаваем, так как несоизмерим со всем, что человек может помыслить. Одновременно он есть познающий себя Ум. Самой большой проблемой для Оригена, как и для всех христианских богословов, были отношения между Богом-отцом и Богом-сыном. Ориген предлагает весьма оригинальное решение о непрерывном рождении Сына от Отца. Сын рождается от мысли Отца как воля и хотение. Рождение Сына не уменьшает Отца и не отделяет его часть: это актуализация свойств, присущих Отцу потенциально. Ориген именует Сына *ипостасью* Бога (сущностью). Святой Дух также является ипостасью и происходит от Сына. Так у Оригена появилась формула: «Три ипостаси и одна Троица».

Непрерывным процессом является и творение Отцом мира. Понимать это надо так, что наш мир не единственный из сотворённых; он погибнет, и будет создан новый мир. Бог, творя мир, творит и души, и ангелов, и материю. Все духи выстраиваются в иерархию сообразно своему отдалению, отпадению от Бога. Человеческие души это наиболее низко падшие духи, которых Бог соединил с материей. Бытие нашего мира, поскольку он не вечен, закончится *апокатастасисом* (вселенской катастрофой), в ходе которой души освободятся от своей телесности и очистятся, вернуться к Богу. Начнётся новая эпоха.

После Никейского собора 325 г. начался новый этап в эволюции патристики. Хотя основные догматы были приняты, они всё ещё оставались предметом жарких споров. Споры были сосредоточены на фигуре Иисуса Христа и на отношениях внутри Святой Троицы. Победившая на Никейском соборе формула об *единосущем* Отцу Боге-сыне продолжала оспариваться последователями александрийского пресвитера Ария (арианами), которые считали Бога-сына *подобносущим* Богу-отцу. Их версия восторжествовала в 336 г. – почти на полвека. Однако сторонники никейского богопонимания не сложили оружия. Во второй половине IV в. ядром никейской партии

стали каппадокийские¹ отцы церкви – Василий Кесарийский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин. Они продолжали следовать направлению, проложенному Климентом Александрийским и Оригеном, суть которого состояла в использовании греческой философии для интерпретации и обоснования христианского вероучения и подчинении разума вере. Главным философским источником каппадокийцев стал неоплатонизм.

Григорий Назианзин (329-389) был ярким проповедником, за что был прозван Богословом. В своих проповедях он спорил с арианином Евномием. Бога Назианзин считал разумно непостижимым и невыразимым в слове. Рождение Бога-сына от Отца полагал тайной, не подвластной разуму – предметом веры. С этой позиции он отвергал рационалистическое рассуждение о Боге Евномия. Боролся с Евномием и однокашник Назианзина **Василий Кесарийский** (329—378), прозванный Великим. В сочинении «Против Евномия» он доказывает, что божественная сущность находит выражение в той или иной мере в различных именах, которые даются людьми Богу. Другое сочинение Василия – «Шестоднев» - было посвящено шести дням творения и представляло собой подробный комментарий к библейской книге «Бытие». В нём широко используются естественнонаучные идеи античных авторов, прежде всего Аристотеля. «Шестоднев» в IV в. был переведён на латынь и стал образцом для подражания у более поздних авторов. Так, на базе «Шестоднева» Василия Великого в IX в. был создан «Шестоднев» Иоанна экзарха болгарского, который пользовался широкой известностью в средневековой Руси.

Младший брат Василия Великого **Григорий Нисский** (325—394) известен как плодовитый писатель, философ и богослов. В трактовке Бога он, как и другие каппадокийцы, следует Оригену. Аллегорически толкуя Библию, Нисский считает, что Бог сотворил вначале из ничего интеллигибельные сущности, потенциально содержащие в себе весь божественный "план" мира. За шесть дней творения из нематериальных сущностей путём их многообразного синтеза возникает весь телесный мир. Особое место отводит Нисский человеку: он находится на грани двух миров – видимого (телесного) и невидимого (бестелесного), будучи единством тела и души. Душа и тело творятся Богом одновременно и сразу образуют единство. Душа присутствует во всём теле, в любой его части, она

¹ Каппадокия - область на востоке полуострова Малая Азия (современная Турция).

организует и оживляет тело. У каждого вновь рождённого человека душа присутствовала невидимо уже в зародыше и продолжала выстраивать тело после рождения. Распад тела после смерти не прекращает единства тела и души. Последняя продолжает пребывать и в рассеянных элементах тела, поэтому возможно воскресение тел. Смерть тела означает и смерть греха, привнесённого в мир человеком. Воскресение после Страшного Суда будет означать окончательное очищение людей от греха и абсолютную погибель зла. Такова эсхатология Григория Нисского, навеянная во многом учением Оригена.

В конце IV – начале V вв. жил крупнейший представитель патристики Августин. Он был младшим современником каппадокийцев, но с их работами не был знаком. Несмотря на это обстоятельство, у них можно обнаружить немало сходных тем и идей. Сближает Августина с каппадокийцами (особенно с Григорием Нисским) и общий неоплатонический философский фундамент их теологии. Одним из последних крупных памятников святоотеческой литературы были «Ареопагитики», долгое время приписывавшиеся Дионисию Ареопагиту, ученику и сподвижнику апостолов. Этот памятник вошёл в обиход в VI в. Впоследствии выяснилось, что «Ареопагитики» содержат фрагменты, взятые у последнего крупного неоплатоника Прокла (411—485). Такая прямая связь побуждает историков философии видеть в «Ареопагитиках» попытку «выразить христианские доктрины в понятиях философии неоплатонизма». ¹ Автор «Ареопагитик» рассуждает о соотношении отрицательных и положительных путей богопознания, о божественных именах. Бог у [Псевдо] Дионисия Ареопагита это Единое, это Благо, это Свет, это Любовь. Проливаясь из Единого, это истечение создаёт много ступеней бытия: сначала небесную иерархию, затем она нисходит к иерархии церковной и потом – к земному миру. Каждое существо, таким образом, занимает в этой иерархии определённое место и становится проявлением Бога (теофанией, по-гречески).

«Ареопагитики» пользовались большим авторитетом в Средние века и стали своего рода мостиком между патристикой и ранней схоластикой.

¹ Коллстон Ф. Ч. Указ. соч.. – С. 64

3.5. Как Августин стал христианином? Каков его вклад в христианскую культуру?

Аврелий Августин родился 13 ноября 354 г. в городе Тагасте в северной Африке.¹ Город находился сравнительно недалеко от Карфагена, который в начале III в. до н.э. соперничал с Римом, но в 146 г. до н.э. был разрушен римлянами. Через сто лет, однако, они стали колонизовать эту область и восстанавливать Карфаген, который при жизни Августина был одним из крупнейших городов империи. Принесённый колонистами латинский язык постепенно вытеснил и финикийский, и язык берберов – коренных жителей данной провинции. Поэтому латынь была родным языком Августина, вероятно, бербера по этническому происхождению.² В этой латинизированной северной Африке довольно рано – во второй половине II в. н.э. стало распространяться христианство. Христианкой была и мать Августина Моника. Семья была небогатой и с трудом сумела обеспечить Августину хорошее образование. После смерти отца заботы о содержании семьи легли на Августина, и он начинает преподавать риторику (красноречие), сначала в родном Тагасте, затем в Карфагене. Проведя там десять лет за этим занятием, он переезжает в Рим для продолжения карьеры, а затем в Милан, тогдашнюю столицу. В Милане Августин сближается с христианской общиной, во главе которой стоял епископ Амвросий³. На пасху в 387 г. Августин принимает крещение.

Крещению Августина предшествовали долгие духовные искания. Начало им положило, как сообщает сам Августин в своей «Исповеди», прочтение им в 19-летнем возрасте «Гортензия» Цицерона, содержавшего своего рода обзор многих философских систем. Августин увлекается манихейством⁴ и сходится с карфагенскими манихеями. Это увлечение продолжалось около девяти лет, но затем наступило разочарование. На какое-то время Августин обращается к

¹ Ныне Сук-Аррас в Алжире

² См. *Марру А.-И.* Святой Августин и августинианство. – Долгопрудный, 1999. – С. 12.

³ Амвросий Медиоланский (Миланский), в будущем причислен к лику святых.

⁴ Манихейство – учение и религиозное движение, основанное иранским пророком Мани (216—277). Ядром его является заимствованный из зороастризма дуализм двух борющихся начал – света (добра, духа) и тьмы (зла, материи). Манихейство как учение содержало сложную мифологизированную космологию и космогонию, в которой жизнь трактовалась как пленение частиц света и духа тьмой и материей, смерть же – как освобождением духа и света.

скептицизму, но быстро отворачивается от него. "Сведению счетов" со скептицизмом посвящено первое философское сочинение Августина – «Против академиков». Отвернувшись от скептицизма, Августин знакомится с неоплатонизмом и всецело погружается в это философское учение. По словам русского историка Н.И. Герье, «духовный переворот, совершённый платонизмом в Августине, привёл его к христианству».¹ Учение Плотина становится главным источником как собственно философских, так и теологических взглядов Августина.

Приняв крещение, Августин возвращается на родину в Тагаст, где основывает монашескую общину. Через несколько лет (в 395 г.) его провозглашают епископом Гиппона (Гиппо Регия) – второго по величине после Карфагена города римской Африки. На этом посту он пробыл вплоть до своей смерти в 430 г.

Августин оставил после себя огромное творческое наследие. В основном это полемические сочинения, направленные как против манихеев и язычников, так и против раскольников в самой церкви – прежде всего донатистов и пелагиан. Два произведения среди них особенно выделяются.

Во-первых, это «Исповедь» Августина, где он подробно рассказывает о своём сложном пути к вере Христовой. Оно являло собой новый жанр произведения, образцом, которому будут следовать спустя многие века. Во-вторых, «О граде Божьем», написанном как реакция на взятие Рима вестготами в 410 г. Это событие потрясло тогдашний "цивилизованный мир" и остро поставила вопрос: как Бог такое допустил? Этим своим произведением Августин также создаёт новые жанры – жанр философско-исторического размышления и жанр теодицеи.²

Характеризуя содержание сочинений Августина с идейно-теоретической стороны, мы можем определить её как философскую теологию, или теологическую философию, поскольку вопросы философские и теологические у него неразрывно связаны. Рассмотрим подробнее основные из них.

¹ Герье Н.И. Блаженный Августин. – М., 2003. – С. 49.

² Теодицея – богооправдание. Термин ввёл в обиход Г. Лейбниц, использовавший его в названии своего произведения «Опыт теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла» в 1710 г.

Бог и мир. Онтология Августина. В центре мировоззрения Августина находится Бог¹, осмысляемый им с позиций платонизма. Бог это абсолютное, высшее бытие, неизменное и совершенное, всегда равное самому себе, бытие вне времени и пространства. Это чистая действительность, высшая форма, субстанция. Это благо. Бог как чистое и неизменно-вечное бытие противостоит миру как изменчивому во времени и пространстве, не благому. Бог всемогущ, всевидящ и всезнающ. Он провидит и промыслит весь ход вещей.

Как христианин, Августин привносит в понимание Бога личностные черты, такие, как всемогущество, ум и волю. Бог как Ум выражает свою Волю через Слово (Логос), которое есть Бог-сын, в акте творения. Так Бог творит мир, и это не единичный, а непрерывно длящийся акт. Стоит Богу хоть на мгновение прекратить творение, как мир исчезнет.

Созданная Августином картина мира, в которой мир ежеминутно и ежесекундно зависит от всеведущего Бога, совершенно фаталистична.

Творя мир вещей, Бог реализует содержащиеся в нём как в Уме божественные идеи. Прежде всего сотворённого сущего Бог создаёт ангелов и души людей, затем творятся материя и четыре элемента, небесные светила и вся природа. Бог творит живые и неживые существа и в законченном виде, и в виде зародышей (*rationes seminales*), в мире всё устроено целесообразно.

Поскольку Бог вечен и неизменен, к нему неприменимы все связанные со временем измерения – "раньше", "позже". Поэтому бессмысленно спрашивать, что делал Бог до сотворения мира – отвечал Августин критикам Священного писания. Время принадлежит миру, ибо сотворено вместе с ним. В чём же сущность времени? На этот вопрос он не находит ответа. Августин видит возможность только субъективного, человеческого постижения времени. Для людей время есть длительность, состоящая из прошлого, настоящего и будущего. Но если прошлое – то, чего уже нет, а будущее – то, чего нет ещё, настоящее превращается в исчезающе краткий миг между ними. Августин "спасает" прошлое и будущее, относя их к настоящему: прошлое существует в настоящем как воспоминание, а будущее как ожидание.

¹ Такой тип мировоззрения называется теоцентрическим, и он характерен не только для Августина, но и для средневековой философии в целом. Именно на этом основании Августина, исторически принадлежащего поздней Античности, относят к средневековой философии.

Антропология. Для Августина, как и для всех античных мыслителей, человек – это тело и душа. Платонизм дал Августину обоснование бестелесности и бессмертия души, а христианство идею творения человека по образу и подобию Божию. Душа, как и тело, сотворены и образуют единство. Душа не имеет пространственных свойств, поэтому в теле нет особого вместилища души, она оживляет всё тело. Душа это высшая по отношению к телу субстанция, она не только оживляет тело, но и управляет им. Августин преодолел манихейское убеждение в том, что тело (как и всё телесное в мире) держит в себе душу в заточении.¹ Как телесно-духовное существо, человек занимает промежуточное место между миром духовного бытия, к которому относятся Бог и ангелы, и материальным миром, соединяя их.

Дуализм тела и души в человеке породил проблему, которую впоследствии назовут психофизической. Поставив вопрос о том, как душа взаимодействует с телом, Августин счёл это загадкой, неразрешимой для человека.

Проблема происхождения зла в мире. Вопрос о том, откуда в мире берётся зло, принадлежит к числу главных мировоззренческих вопросов, волновавших Августина с юности. Манихейство, которым он увлёкся в молодости, усматривало исходную причину зла в космическом начале тьмы, а настоящее время рассматривало как смешение света и тьмы (духа и материи, добра и зла). Тем самым зло укоренялось в самом бытии и становилось неустранимым, по крайней мере в настоящем. Когда Августин разочаровался в манихействе и обратился к неоплатонизму, то там он нашёл спасительную формулу, позволяющую решить проблему зла. Согласно учению неоплатоников, средоточие бытия – Единое – это Благо, которое его переполняет и изливается из него, подобно свету. Поэтому всякое бытие, поскольку происходит из благого Единого, тоже есть благо. Но по мере удаления от Единого, бытие становится всё более множественным и всё менее благим.

Бог есть благо, полагал Августин, в мире зла нет, зло возникает лишь как недостаток добра. Например, слепота это недостаточное зрение, болезнь – недостаточное здоровье. Зло не имеет абсолютно-го характера, оно относительно. Пчела, ужалившая человека, причиняет ему боль, но также даёт ему мёд.

¹ Похожие представления о теле как "темнице души" были свойственны также гностикам и неоплатоникам.

Человек сотворён Богом по своему подобию, поэтому изначально добр. Однако, Бог наделил его и свободной волей, и это может служить причиной морального вырождения человека, превращения его в злодея. К неправильному моральному выбору человека толкают греховные страсти. Первоначальный шаг к извращению благой человеческой природы был сделан ещё первыми людьми – Адамом и Евой, совершившими первородный грех.

Учение о “двух градах”. Это учение было изложено в самом большом сочинении Августина «О граде Божьем». В нём представлен совершенно новый по сравнению с античным взгляд на историю: история, во-первых, изображена как процесс всемирный, во-вторых, как процесс, имеющий начало и конец, процесс линейный. Для самого же Августина важнейшей новацией было рассмотрение истории сквозь призму идеи борьбы “двух градов” – Земного и Божьего (Небесного). К первому относятся те, кто живёт сообразно человеческим установлениям, кто любит себя, материальные блага и плотские удовольствия. Ко второму принадлежат живущие по воле Божьей, любящие не себя, а Бога, материальными благами пользующиеся лишь по необходимости. Эти два типа людей – плотских и духовных, как и два града, которые они образуют, ныне перемешаны. Но так было не всегда. Августин прослеживает историю двух градов. Град Божий был создан Творцом, а град земной был создан из-за грехопадения. Его основателем был братоубийца Каин. К земному граду Августин относит и реальные государства – Вавилон, Рим. Последний он нещадно критикует. Смешение двух градов имеет значение для людей, но не для Бога: он *избрал* людей небесного града и ведёт их к спасению. Им суждена вечная блаженная жизнь с Богом после Страшного суда. Участь неизбранных печальна: адский огонь ждёт их и после воскресения в канун Страшного суда.

Одиннадцать веков спустя августиновская идея избранничества займёт центральное место в религиозной доктрине кальвинистов во время Реформации.

3.6. Что такое схоластика? О чём спорили схоласты?

Схоластика представляет собой рационалистическую разновидность религиозной философии, поскольку в ней вопросы вероучения рассматриваются путём основанного на формальной логике рассуждения. Схоластика тем самым отличается от мистической (иррациональной) религиозной философии, сосуществовавшей с ней. Сам

термин "схоластика" (от греч. *sholastikos* – школьный) указывает на тесную связь с образованием. Это объясняется тем, что исторически формирование схоластики в Западной Европе происходило одновременно со становлением образовательной системы, начавшейся с монастырских и церковных школ.

Несмотря на то, что схоластика получила широкое распространение в средневековой Западной Европе, это не только европейский феномен. Впервые подобный тип религиозной философии появляется в Византии в VII в., и его родоначальником стал Иоанн Дамаскин. В грекоязычном византийском мире схоластика непосредственно примыкала к патристике и выростала из неё. Несколько позже (в середине VIII в.) возникает мусульманская арабоязычная схоластика – калам.

Хотя схоластика исторически связана с эпохой Средневековья и может быть с полным правом отнесена к средневековой философии, ставить между ними знак равенства нельзя. Во-первых, ввиду сосуществования схоластики с уже упомянутым мистическим течением в религиозной философии, во-вторых, из-за того, что в XV в. в Европе возникает гуманистическое направление мысли, враждебное схоластике.

Предпосылки, возникновение и периодизация истории западно-европейской схоластики. Главным источником западно-европейской схоластики была патристика, в первую очередь латиноязычная, в которой центральной фигурой для схоластики был Августин. Большое влияние на раннюю схоластику оказали «Ареопагитики». Весьма значительным было также влияние античной философии – платонизма и аристотелизма. Однако, влияние платонизма на схоластику было преимущественно опосредовано Августином и «Ареопагитиками», в то время, как Аристотель влиял непосредственно своими логическими сочинениями. Логические трактаты Аристотеля были переведены на латынь Боэцием¹, сопроводившим их подробными комментариями. Античное наследие, легшее в основу схоластики, не сводилось к логике Аристотеля и философии платоников. Схоластика усвоила позднеантичный образовательный канон ("семь свободных искусств"), состоявший из грамматики, риторики, диалектики (тривиум), арифметики, геометрии, музыки и астрономии (квадривиум). Этот канон преподавался в церковных и монастырских школах, а с появлением университетов лёг в основу

¹ Аниций Манлий Северин Боэций (480—524) был придворным остготского короля Теодориха и жил в Равенне (Северная Италия).

учебной программы "факультета искусств" (философского факультета).

Предпосылки для возникновения схоластики складывались по мере того, как в Европе возрождались культура и образованность, гигантский урон которым нанесли вторжения в Южную Европу в V—VII вв. варварских племён в ходе "великого переселения народов". Сохранились лишь редкие островки учёности в королевствах остготов (Северная Италия) и вестготов (Испания). После принятия христианства англами и саксами в конце VII – в VIII вв. новые очаги учёности образуются в Англии в монастырях Джарроу, Кентерберри и Йорка. В VIII в. во Франции образовалось мощное государство франков. При Карле Великом оно включало в себя большую часть Западной Европы и обеспечивало мир и стабильность на всей этой территории. Карл показал себя не только как завоеватель и политик, но и как меценат. Он начал собирать при своём дворе учёных клириков и монахов, покровительствовал монастырям. Карл опирался на своего помощника Алкуина, приглашённого из Йорка, который создаёт при его протекции Дворцовую школу, которую именовали также Академией. При Карле Великом и его наследниках было открыто много монастырских и церковных школ, где собирали библиотеки, вели переписку книг. В силу этого данный период (IX в.) получил у историков наименование Каролингского Возрождения.

В IX в. при дворе Карла Лысого жил и работал **Иоанн Скот Эриугена** (810-877), первый философ раннего Средневековья. Выходец из Ирландии, где он получил образование, Эриугена переехал во Францию. Эриугена знал греческий язык и перевёл на латынь несколько произведений греческих отцов церкви – Максима Исповедника, Григория Нисского, а также «Ареопагитики», к которым он написал комментарий. Основное философское и богословское сочинение Эриугены называется «О разделении природы». Оно написано под сильным влиянием неоплатонических идей "Ареопагитик".

Появление таких фигур, как Эриугена, даёт основание некоторым учёным вести отсчёт истории схоластики с IX в., в то время, как другие считают началом схоластики XI в. Историю схоластики подразделяют на раннюю (до XII в.), зрелую (XIII-XIV вв.) и позднюю схоластику (XV-XVI вв.).

Ранняя схоластика. Несмотря на упадок, наступивший в Западной Европе во второй половине IX – в X вв. в связи с распадом Каролингской державы и набегами норманнов, в хозяйственной жизни этой части света наблюдался подъём, и ведущую роль в хозяйственном развитии играли монастыри. Не исчезли в них и сформировав-

шиеся в каролингский период традиции учёности. Знание "семи свободных искусств", интерес к античному наследию привели к распространению среди части монахов рационалистических настроений, что нашло выражение в деятельности так называемых "*диалектиков*" (Ансельм из Безаты – род. в 1000 г., Беренгарий Турский – 1000—1080). Увлечение методами рационального рассуждения (диалектика тогда сводилась к логике) приводила их к конфликту с теологией. Особенно выделялся здесь **Беренгарий Турский**, пытавшийся подменить теологию диалектикой. Такая попытка вызвала негативную реакцию многих его современников. Активно выступал против Беренгария Ланфранк Кентерберийский (умер в 1089 г.) и особенно **Пётр Дамиани** (1007—1072), считавший "свободные искусства" не нужными христианину и называвший диалектику "служанкой теологии".

Противостояние "*диалектиков*" и "*антидиалектиков*" это первый схоластический спор, в котором стороны заняли крайние позиции. В конце XI в. завязалась новая дискуссия – об *универсалиях* (общих понятиях). Зачинателем её стал **Росцелин из Компьени** (1050-1120). О его воззрениях мы знаем из возражений им со стороны оппонентов и от его учеников, так как труды самого Росцелина не сохранились. Росцелина обвиняли в том, что он отождествил общие понятия с общими именами и даже со "*звуками голоса*". Поскольку имя полатыни *potina*, то такая точка зрения получила наименование *номинализма*. Отвергая, таким образом, реальное существование общего, Росцелин настаивал на том, что в Божественной Троице реально существуют только индивиды, её составляют три божественные субстанции, из чего делали вывод, что он понимает Троицу как трёх отдельных богов.

Одним из критиков Росцелина был **Ансельм из Аоста** (1033—1109), ставший архиепископом Кентерберийским. Номиналистическому сведению общего только к имени, слову он противопоставил точку зрения, наделявшую общие понятия реальным существованием. Эта точка зрения, восходящая к платоновскому объективному идеализму, получила наименование "*реализма* понятий". Как и Платон, Ансельм считал, что сотворённым вещам предшествуют образцы – идеи, вечно существовавшие в уме Бога. Не остался Ансельм в стороне и в споре о диалектике, в котором он занял промежуточную позицию между двумя крайностями. Первичным, исходным в познании является вера, откровение божественное. Однако, чтобы постичь истину во всей её глубине, кроме веры нужен ещё и разум, рассуждение – диалектика. В споре о диалектике, то есть о *соотно-*

шении веры и разума, Ансельм предлагает руководствоваться формулой "верую, чтобы понимать".

Практической реализацией этой формулы стали разработанные Ансельмом доказательства бытия Бога. Согласно первому из них, всякое благо, большее или меньшее, является таковым благодаря причастности высшему благу. Но высшее благо хорошо само по себе и не имеет блага выше себя. Бог и есть это высшее благо. Второе доказательство основывается на существовании единой высшей причины всех сотворённых вещей. Третье доказательство состоит в неизбежном признании существования высшего совершенства в силу наличия в мире иерархии разно совершенных вещей и существ. Четвёртое доказательство исходит из наличия у каждого человека в уме идеи наивысшего существа. Но такое существо не может быть только в разуме, оно есть также и в действительности. Это последнее доказательство получило название "онтологического", и к нему не раз обратятся мыслители будущего.

Спор об универсалиях продолжился и в XII в. Точку зрения крайнего реализма Ансельма Кентерберийского развивал Гийом из Шампо (1068—1121). Ученик Росцелина, он затем подверг взгляды учителя критике, доказывая, что универсалии существуют объективно до вещей и в самих вещах как их общая сущность, а различия их носят "акцидентальный" (случайный) характер. За это теперь уже его самого стал критиковать на занятиях собственный ученик, до того учившийся также и у Росцелина. Им был Пьер Абеляр (1079—1142), ставший затем одним из крупнейших представителей ранней схоластики. Абеляр указывал на то, что признание одной общей сущности у сходных индивидов ведёт к отождествлению их и к противоречиям. Отвергнув крайний реализм, Абеляр не принял и крайний номинализм Росцелина. Общие понятия не просто "звуки голоса". Это слова, обладающие значением. Они существуют лишь в уме, но обозначают реальные вещи, точнее присущие им сходные черты.

Абеляр всю жизнь занимался преподаванием диалектики и был большим поклонником логики. По отношению к христианскому вероучению он занял рационалистическую позицию, не признавая слепой веры. В работе «Да и Нет» Абеляр собрал множество противоречащих друг другу цитат христианских авторитетов, не вставая на сторону ни одного из них. Чтобы принять истины веры, их надо прежде исследовать разумом. Догматы христианства не сверхразумны; все они могут быть рационально обоснованы. Так, Абеляр развивает рациональное обоснование троичности Бога, интерпретируя

Троицу как всемогущество (Бог-отец), премудрость (Бог-сын) и всеблагодность (Святой Дух), вместе образующих высшее и совершенное благо.

Популярность рационалистических взглядов Абеяра у учеников и его работы вызвали враждебную реакцию со стороны антирационалистов и мистиков, наиболее заметным из которых был **Бернар Клервосский** (1091—1153), ставший продолжателем линии Петра Дамиани. Бернар всемерно способствовал созыву церковного собора в Сансе, на котором в 1140 г. произведения и взгляды Абеяра были осуждены. Абеяр не был единственной жертвой Бернара Клервосского, другим объектом его нападок был выдающийся представитель Шартрской школы Жильбер Порретанский (1076—1154), осуждённый на Ремском соборе в 1147 г.

Шартрская школа (при соборе в Шартре) была основана в конце X в. епископом Фульбертом, и в XII в. приобрела известность выдающегося центра учёности -- "свободных искусств". Славу этой школе принесли Бернар Шартрский, его брат Тьерри и ученик Бернара Жильбер Порретанский, а также Гийом из Конша и Иоанн Солсберийский.

Ещё одной приобретшей известность в XII в. школой была Сен-Викторская, находившаяся при Сен-Викторском аббатстве под Парижем. Своей репутацией школа обязана Гуго и Ришару Сен-Викторским. Сен-Викторские схоласты ориентировались на Августина и призывали к изучению "свободных искусств". Однако в них они видели лишь подготовительную ступень к мистическому постижению христианских истин, и поэтому заслуживают названия "просвещённых мистиков".

Зрелая схоластика. Целый ряд обстоятельств, складывавшихся на протяжении XI—XII вв. оказали своё влияние на эволюцию схоластики в этот период. Развитие сельского хозяйства и ремесла, торговли, формирование местных рынков, а также не прекращавшийся с X в. демографический подъём повлекли за собой рост городов. Растущее городское общество стало предъявлять запрос на образование, церковь переставала быть его единственным заказчиком. Отвечая на новые запросы, в конце XII – в XIII вв. стали возникать университеты. Первые из них появились в Италии (Болонья, Падуя, Неаполь), Испании (Саламанка), во Франции (Парижский) и Англии (Оксфорд и Кембридж). С XIII в. зрелая схоластика существовала в университетской образовательной среде.

В конце XI в. начались крестовые походы, и весь XII в. прошёл под знаком походов на Ближний Восток. Близкое соприкосновение с

более развитыми в культурном и технико-экономическом отношении Византией, Египтом, Сирией имело значительные и многообразные последствия для Западной Европы. С точки зрения культурного влияния огромное значение имело заимствование знаний с Востока, осуществлявшееся посредством переводов. В XII в. функционировало несколько переводческих центров: на Сицилии, отвоёванной у арабов (Палермо), в Испании, также частично отвоёванной у арабов (Толедо), в Италии (Салерно). Огромный поток переводов (в основном, с арабского, но также и с греческого, еврейского) вернул в Западную Европу многое из утраченного античного наследия и обогатил тем, что было создано арабоязычными учёными (Аль-Хорезми, Аль-Фараби, Аль-Газали, Ибн Синоу, Ибн Рушдом и др.).

Особое значение имели переводы Аристотеля. Наибольшее влияние на схоластику XIII в. оказали не только работы самого античного мыслителя, но и комментарии к ним, сделанные Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн Рушдом и др. По словам историка философии Ф. Коплстона, «благодаря переводам Аристотель превратился из более или менее чистого логика в создателя всеохватывающей системы. Поскольку эта система явно ничем не была обязана христианству, она стала ... воплощением философии, автор же её был известен как "Философ"». ¹

Превращению Аристотеля в Философа сопутствовала острая идейная борьба, в которой столкнулись несколько партий. Против Аристотеля выступила церковь. На протяжении всей первой половины XIII в. как местные церковные власти, так и римские папы неоднократно запрещали его сочинения. Но, несмотря на запреты, Аристотель всё же изучался. Кроме церкви против Аристотеля выступили францисканцы, которые хотя и испытали влияние его идей, но в большей мере придерживались учения Августина и составляли консервативную тенденцию в схоластике XIII в. С францисканцами в середине столетия "скрестили копья" доминиканцы ², главными представителями которых были Альберт Великий и Фома Аквинский.

Ярким представителем францисканцев был Джованни Фиданца, прозванный **Бонавентурой** (1221—1274). Несколько лет он преподавал в Парижском университете, затем был назначен генералом ордена францисканцев. За свои заслуги Бонавентура получил неофи-

¹ Коплстон Ф. Указ. соч. — С. 186.

² Орден Святого Франциска и орден Святого Доминика были основаны в начале XIII в. и имели кафедры в Парижском университете.

циальный титул "серафического доктора". В его учении смешались элементы аристотелизма и августицианства, мистики и рациональной схоластики. В центре внимания Бонавентуры – познание Бога. Высший уровень такого познания состоит в непосредственном открытии Бога человеку, когда душа его соединяется со Всевышним. Через Бога мы познаём также и сотворённый мир. Любое тело содержит в себе зародыш – "семенную причину". Это идеальная форма вещи, которая суть Божественная идея.

Современником Бонавентуры был францисканец **Роджер Бэкон** (ок. 1215— ок. 1292). Он получил образование в Оксфорде, некоторое время преподавал в Париже и в своей *alma mater*, знал греческий и еврейский языки и был большим знатоком в области естествознания. Признанием его выдающейся учёности со стороны современников был неофициальный титул "удивительного доктора". Бэкон хорошо знал труды Аристотеля и читал по ним лекции в обоих университетах. Он даже критиковал своих современников-доминиканцев Альберта Великого и Фому Аквинского, упрекая их в незнании этих трудов. Однако, как и Бонавентура, Бэкон комбинировал идеи Аристотеля с идеями Августина.

Высшей наукой Бэкон считал теологию, в которую он включал философию как подчинённое знание. (А философия им в духе времени толкуется расширительно, в неё входят также и науки вроде астрономии.) Философия ведёт своё происхождение от божественной мудрости, которая была открыта Адаму и библейским патриархам. Она была забыта из-за недостатков рода человеческого, но вновь возродилась сначала у древних евреев во времена Соломона, потом у греков, их духовных наследников. Вершина философии – Аристотель. Таким образом, прогресс философии состоит в повторном открытии божественной мудрости. На этом пути в первую очередь нужно освободиться от суеверий и предрассудков, далее – пользоваться рассуждением и опытом. В "рассудительном" познании Бэкон важную роль отводит математике (геометрии), без которой невозможно познать ни небесных, ни земных явлений. Но ещё важнее опыт, который убедительнее рассуждения и который один лишь способен подтвердить то, к чему приходит рассуждение. Бэкон первым употребил выражение "экспериментальная (в смысле опытная) наука". Своим возвышением опытного познания вкупе с пренебрежением к спекулятивным теологическим построениям коллег-схоластов Бэкон снискал славу первого предвестника опытно-экспериментальной европейской науки.

Доминиканец **Альберт фон Больштедт** (1206/7 или 1193 — 1280), прозванный Великим, который подвергался упрёкам со стороны Р. Бэкона за незнание наук и работ Аристотеля, едва ли заслужил эти упрёки. Хотя он, как и все его современники, испытал влияние Августина, арабоязычных философов (особенно Ибн Сины), признавал авторитет Платона, именно Аристотелю уделял наибольшее внимание. Альберт первым стал *комментировать* произведения Стагирита, желая разъяснить их содержание братьям по ордену. Комментируя, Альберт старался дать такую интерпретацию идеям и понятиям Философа, которые бы соответствовали христианскому вероучению. Тем самым он сделал важный шаг к созданию основанной на Аристотеле христианской философской доктрины, но эта задача будет решена уже его учеником **Фомой Аквинским**.

Альберт решительно разделил теологию и философию. Первая строится на вере и имеет конечной целью спасение. Вторая основана на разуме, её цель — знание. Альберт, таким образом, обосновывает самостоятельность и самоценность рационально-научного знания. Это связано во многом с его собственным глубоким интересом к естествознанию, одним из главных знатоков которого он по праву считался. Источником его познаний в этой области были главным образом сочинения Аристотеля о природе, а также переводы арабоязычных учёных. Наибольшее внимание он уделяет зоологии и ботанике, причём в посвящённом последней своём сочинении он опирается также и на собственные наблюдения. За свой энциклопедизм Альберт Великий заслужил неформальный титул "универсального доктора".

Когда Фома Аквинский завершил начатую его учителем Альбертом Великим адаптацию философии Аристотеля к христианскому вероучению, создав новую систему христианской философии (томизм), споры между доминиканцами и францисканцами получили новый толчок. Доминиканцы — хоть и не сразу — приняли систему Фомы, францисканцы же встретили её "в штыки". Достойным соперником Фомы стал **Иоанн Дунс Скот** (1266—1308), основавший особое направление в схоластике — *скотизм* — и ставший для францисканцев главным авторитетом. По меткому наблюдению неокантианца К. Форлендера, «с Дунсом Скотом смещение аристотелизма и учения церкви, разума и христианства, берущее начало у Альберта и завершённое Фомой, начинает снова распадаться.»¹ Дунс Скот сильно ограничивает разум. Догматы церкви, такие, как Троица, со-

¹ Форлендер К. История философии. Т. I. — С.-Петербург, 1911. — С. 245.

творение мира, бессмертие души и многое другое не доказуемы с помощью разума. Они – предмет веры. В человеческой душе над разумом преобладает воля, она направляет и сам разум человека к добру и к истине. Воля, таким образом, свободна. Но свобода воли у человека есть следствие свободы воли Бога, его абсолютного всемогущества. Бог не разум, а воля.

Дунс Скот славился своим умением анализировать, видеть тонкие различия между понятиями, что и отразилось в присвоенном ему прозвище – "тонкий доктор".

Как бы ни спорили между собой доминиканцы и францисканцы, они сходились в противостоянии общему идейному противнику, которым был латинский *аверроизм*. Аверроизм возник после того, как получили распространение «Комментарии» к Аристотелю арабского учёного Ибн Рушда (Аверроэса). Его идеи нашли в середине XIII в. приверженцев в Парижском университете. Лидером их стал магистр **Сигер Брабантский** (ок. 1235 – между 1281—1284). Аверроисты считали своё прочтение Аристотеля самым правильным и соответствующим разуму. Они отстаивали позаимствованную у Ибн Рушда теорию "двух истин". Аверроисты учили, что есть истины разума, излагаемые в философии, и истины веры, о которых говорит теология и Священное писание, и они могут друг другу противоречить. Из-за данного, а также некоторых других радикальных положений аверроизм неоднократно осуждался церковью. Это, однако, не помешало данному оппозиционному направлению в схоластике просуществовать весьма длительное время.

Поздняя схоластика. В начале XIV в. томизм, уже принятый ранее большинством доминиканцев, становится официальной доктриной католической церкви и будет оставаться таковой вплоть до XX столетия. Скотизм также сохранит своё влияние в некоторых странах вплоть до XVII в. Однако в целом во второй половине XIV в. схоластика вступает в период застоя. Видимо по этой причине многие авторитетные исследователи средневековой философии заканчивают изучение истории схоластики XIV веком.

3.7. За что Фома Аквинский был назван "ангельским доктором"?

Младший сын графа Ландольфа Аквинского Фома (Томас) родился в 1225 (или 1226) г. в небольшом местечке близ монастыря Монте-Кассино, куда он был с ранних лет отдан на воспитание. Мо-

настырь принадлежал ордену бенедиктинцев и был основан в 529 г. самим Бенедиктом Нурсийским¹. Фома с тринадцати лет обучался в Неаполитанском университете. Ещё будучи юношей, он вступил в доминиканский орден, хотя семейство всячески противилось принятию им монашеского пострига. Орден направил Фому в Парижский университет, где он встретил Альберта Великого² и стал его учеником. В дальнейшем Фома Аквинский преподавал философию и богословие в Кёльнском, Парижском, Болонском и Неаполитанском университетах. Фома активно участвовал в идейной борьбе, которой был наполнен XIII век. Он выступал против консервативных францисканцев ("ворчунов", по его словам), противящихся новым веяниям, принесённым переводами Аристотеля и его арабоязычных комментаторов. Но и последних он тоже подвергал критике там, где они противоречили христианским догматам. Этой задаче посвящено его главное философское произведение «Сумма против язычников». Врагом номер один для Фомы, как и для его учителя Альберта Великого был аверроизм³, с которым он "свёл счёты" в работе «О единстве разума против аверроистов». Но всё же главной целью Фомы было обоснование католического вероучения, и к этой цели вёл его основной богословский труд «Сумма теологии», над которым этот доминиканский монах работал почти девять лет до конца своей жизни, прервавшейся от внезапной болезни в 1274 г.

Заслуги Фомы перед католической церковью состояли в создании теолого-философской системы, в основу которой было положено учение Аристотеля. Разумеется, для этого потребовалось адаптировать его к Священному писанию, на что Фома получил прямое поручение от папы Урбана IV. Самым неприемлемым с точки зрения христианства у Аристотеля было положение о со-вечности Бога и материи, ведь Библия учит о творении мира Богом из ничего.

Бог и мир. Не отвергая представлений Аристотеля о том, что Бог это высший разум, конечная цель бытия, первопричина всего сущего и чистая действительность, Фома как правоверный христианин подчёркивает активно-творческую сторону Бога. Бог не только разум, но и воля. Творение мира есть осуществление Богом своей

¹ Бенедикт Нурсийский – один из основоположников монашеского движения в Западной Европе. Согласно его заповедям и уставу, его последователи-бенедиктинцы считали распространение образованности одной из главных задач своей деятельности, руководствуясь девизом: "Ex scholis omnis nostra salus" (Из школ всё наше спасение).

² См. о нём Вопрос 3.6.

³ См. об аверроизме Вопрос 3.6.

свободной воли. Создавая мир из ничего, он руководствовался Божественным планом, общими идеями. Сотворённый мир подчинён нисходящей иерархии совершенства. На вершине её бестелесные ангелы, ещё ниже находится человек, творению которого предшествует создание материи, выступающей источником индивидуации единичных телесных вещей. Последние находятся в самом низу иерархии творения и наименее совершенны. Сотворив мир, Бог управляет им и выступает в качестве Провидения, предопределения всех событий. Таким образом, мир благой и совершенный, а зло в нём – лишь кажимость, за которой скрывается благо.

Доказательства бытия Бога. Ещё перед отцами церкви, боровшимися против язычников, встала проблема доказательства бытия Бога. Не могла обойти её и схоластика. Примерно за двести лет до Фомы Ансельм Кентерберийский, отвечая некоему вымышленному "безумцу", разработал онтологическое доказательство бытия Бога. Фоме вопрос: "Существует ли Бог?" вовсе не казался безумным. Он отверг доказательство Ансельма, указав, что от наличия у нас понятия Бога нельзя делать скачок к утверждению о существовании его. Тем более, что сущность Бога, которая могла бы быть выражена в понятии, нам неведома. Вместо Ансельмовых Фома выдвигает пять своих доказательств. Первое доказательство – через наличие в мире движения: всякое движение предполагает двигатель, а тот, в свою очередь, тоже в нём нуждается – и так далее. Значит, движение с необходимостью предполагает Перводвигатель. Второе доказательство похоже на первое, но оно использует категорию причины: всё, что существует, имеет причину, которая также обусловлена другой причиной, та – третьей и т.д. В начале же причинного ряда должна находиться Первопричина – Бог. Третье доказательство связано с категориями необходимость и случайность: все вещи и события в мире более или менее случайны, но мир в целом не может быть случайным. Значит, должна быть Абсолютная Необходимость, и это Бог. Четвёртое доказательство строится на том, что в мире мы находим иерархию совершенства и несовершенства. Над всяким совершенством находится большее совершенство, и так вплоть до Абсолютного Совершенства. Пятое доказательство использует наличие в мире целесообразности как очевидное указание на конечную цель – Бога.

Свои рассуждения, доказывающие существование Бога, Фома называл "естественной теологией".

Сущность и существование. Метафизика. Рациональное рассуждение о Боге позволяет Фоме не только обосновать его суще-

ствование, но и увидеть различие между *существованием* и *сущностью*. Категория сущности обозначает то общее, родовое, что может быть выражено в понятии. Но из сущности не вытекает существования. Например, из понятия "человек" не вытекает существование Владимира Высоцкого, оно зависит от других людей – его родителей. Даже самые первые люди – Адам и Ева обрели бытие благодаря Творению. То же самое можно сказать о любой вещи. Сущность это возможное бытие, а существование есть действительное бытие. Но это не будет верно в отношении Бога. Ведь Бог несомненно существует, он не только возможен, но и действителен. В Боге возможность и действительность совпадают, что означает совпадение существования и сущности. В этом глубочайшее отличие Божественного и тварного бытия.

Человек. Душа и тело. Человек, согласно Фоме, это цельное существо, субстанция. В человеке соединены тело и душа, образующие единство. Порознь они не являются субстанциями, и только соединившись вместе, производят таковую. Душа есть форма человека, а тело – его материя. В этом отношении человек подобен другим материальным телам-субстанциям, тоже состоящим из формы и материи. Особенность человека в том, что его форма – душа – разумна. В момент рождения Бог творит душу и соединяет её с телесной материей. Разумная душа управляет человеческим телом, оживляет его и соединяет все его части. Душа нуждается в теле; например, чтобы познавать, душа использует телесные чувства. Говоря современным языком, Фома всячески подчёркивает психофизиологическое единство человека. Но душа человека бессмертна, и смерть означает распад его вследствие утраты формы – души.

Таким образом, Фома Аквинский, используя аристотелевские категории формы и материи, делает шаг вперёд в решении психофизиологической проблемы по сравнению с Августином, который считал необъяснимым способ соединения души с телом.

Вера и разум, теология и философия. Фоме Аквинскому была совершенно неприемлема аверроистская теория "двух истин", допускавшая противоречие между разумом и верой. Сферы их, действительно, различны. Разум может постичь многое, но есть истины, ему непосильные. Такие истины, как единство Божественной Троицы, первородный грех, начало мира во времени, Божественная сущность и т.д. *сверхразумны* и являются предметом веры. Но они не противоречат разуму, хотя и не могут быть им открыты. Всякое противоречие между разумом и верой – кажущееся: оно указывает на ошибки разума (логические ошибки, заблуждения), либо на то, что

разум вышел за пределы своего ведения. Противоречия между истинами разума и веры не может быть ещё и потому, что у них единый первоисточник – Божественная премудрость. Разум и вера – два пути её постижения, один восходит от мира к откровению, другой нисходит от Откровения к миру. Разум и основанная на нём философия дополняет базирующуюся на вере теологию и образует Преддверие веры (*Preambula fidei*).

Католическая церковь высоко оценила деятельность Фомы, начав величать его неформальным титулом "ангельский доктор". Затем в 1323 г. он был причислен к лику святых, а в XVI в. провозглашён пятым "учителем церкви". Творческое наследие Фомы Аквинского, опубликованное в виде собрания сочинений в 1570 г., насчитывает семнадцать томов.

IV. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

* * * *

4.1. Как возможна философия в эпоху Возрождения?

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

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

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

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

Три страны в XV веке определяют общеевропейскую ситуацию – Италия, Нидерланды и Испания. По образному выражению Х. Ор-

теги-и-Гассета, «из Нидерландов по всему континенту разлетелись семена новой религии, из Италии – зерна новой науки, из Испании пришла современная идея Государства»¹. Во всем чувствовалось приближение “новых времен”, обновление идей, жизни, верований.

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

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

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

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

Природа трактуется философами Ренессанса как божественное, одушевленное, наделенное всеми необходимыми силами первоначала вещей. Природа – прекрасна, полна скрытой гармонии, пронизана “током любви”, а человек связан с ней “брачными узами” и способен «к познанию тайн природы путем подражания ей в творении». Последнее и составляет предмет “естественной” или “натуральной магии”. Природа как прекрасный облик божественного вновь становится между человеком и Богом.

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

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

обязательное знакомство с греческими и латинскими авторами. В гуманистической среде ценили умение делать всем известное как бы новым и незнакомым. В этом плане Возрождение это не ветхозаветная идея “подражания” и не новоевропейская идея “изобретения”, а их сопряжение через “variete” (разнообразие), позволяющее рифмовать себя с Античностью как культурным образцом.

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

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

является ни постоянным совершенством добра, ни безнадежной добычей греха. После падения всегда возможен подъем и наоборот.

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

4.2. Какие идеи доминируют на различных этапах философии Возрождения?

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

тения (1533–1592). Хронологические рамки этих периодов достаточно условны и связаны прежде всего с относительным типологическим единством данных периодов.

4.3. В чем состоит специфика гуманизма эпохи Возрождения?

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

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

Трактат Лоренцо Валлы «Об удовольствии или истинном благе» – манифест гуманистической этики Возрождения. Под видом стоицизма Валла критикует средневековый аскетический моральный идеал. Монашеские обеты бедности, безбрачия, послушания, по мнению Валлы, лишь проявления рабского страха перед наказанием, признаки нравственной неустойчивости личности. Правильное пользование деньгами, брак, разумное пользование свободой – не меньшие добродетели, чем бедность, безбрачие, послушание и столь же спасительны для человека. Высшее благо человека – удовольствие или счастье, а источник и наслаждений и нашей способности к ним – Бог. Сопоставляя эпикурейскую и христианскую этику, Валла приходит к выводу об их сходстве в самой своей основе (стремлении к наслаждению) и различии лишь по содержанию нравственных предписаний. «Не к добродетели, а к удовольствию ради него самого должны стремиться как те, которые хотят наслаждаться в этой жизни, так и те, которые желают этого в будущем» – пишет Валла. Преимущество эпикурейской этики он видит в логической обоснованности и развитости по сравнению с немотивированностью христианской этики. Основой моральной деятельности человека является, по мнению Лоренцо Валлы, чувство самосохранения и вытекающее отсюда стремление к наслаждению. Поэтому безнравственных наслаждений не существует, высшее благо – наслаждение от положительного удовольствия, а не эпикурейское спокойствие духа. Он жалеет, что у человека всего 5, а не 500 чувств для получения самых разнообразных наслаждений. Радость – приправа к самой жизни, которая, будучи лишена этого, кажется глупой и малопривлекательной.

Философской основой гуманистического периода является платонизм и очищенный от схоластических искажений аристотелизм. Ярким представителем оппозиционного томизму латинского аверроизма стал Пьетро Помпонацци. Его «Трактат о бессмертии души» (1516) явился выдающимся событием философской жизни Италии XVI века. Обоснованный в трактате вывод о смертности индивидуальной души и отрицание ее творения непосредственно Богом разрушали незыблемые опоры христианского персонализма. По мысли Помпонацци, убеждение в бессмертии души лишь понижает уровень нравственности человека, так как в этом случае человек поступает нравственно только из страха перед вечными мучениями, а страх противоречит самим основам добродетели. К Аристотелю апеллирует Помпонацци и в трактате «О причинах естественных явлений или чародействе» (написан в 1520 г., впервые опубликован после смерти Помпонацци в 1556 г.). Помпонацци отрицает существование и де-

монов, и ангелов, считая, что так называемые “чудеса” не противоречат природе и могут получить естественное объяснение. Чудеса, не поддающиеся рациональному объяснению, есть результат творчества умных политиков, придумавших их для воспитания народа.

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

4.4. Является ли неоплатонизм основой всей философии Возрождения?

Основателем ренессансного неоплатонизма является самый крупный и самый оригинальный философ Возрождения Николай Кузанский. Существует как минимум два взгляда на ренессансный неоплатонизм. Сторонники «расширительной» трактовки (например, А.Ф. Лосев) считают неоплатонизм основой всей философии Возрождения и сводят к нему большинство других явлений философ-

ской жизни Ренессанса. Напротив, сторонники «узкого» взгляда на неоплатонизм (А.Х. Горфункель) считают его одним из этапов становления ренессансной мысли, с предшествующим ему этапом гуманизма. Философы этого периода решали онтологические проблемы, и особенно, центральную проблему соотношения Бога и мира, с неоплатонических позиций. Неоплатонизм оказался подходящей основой для возрожденческой философии, так как давал живое ощущение божественности природы и человеческого восхождения к высшему, идеальному миру как вполне достижимой красоте. Исходя из неоплатонического учения об эманации (букв. «истечении») и иерархического строения мира, Кузанский развил три главные, диалектические идеи своей философии: концепцию «ученого незнания», учение о совпадении противоположностей в бесконечности и структурно-математический метод.

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

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

В математическом знании Кузанец видит модель для любого типа точности и несомненности. Из него он выводит идею всеобщей

математической структуры и детерминированности реальности. Двойственность математических предметов, с одной стороны, абстрактных, отвлеченных от чувственных вещей, с другой – связанных с материальными опорами и неподверженных текучей возможности, позволяет описывать структуру мира. Математика и, в первую очередь, геометрия оказывают разуму великую помощь в понимании принципа совпадения максимума и минимума. Свойства геометрических фигур удивительно изменяются применительно к бесконечности. Если увеличивать до бесконечности радиус круга, то окружность и касательная к ней совпадают. Таким образом, бесконечная минимальная кривизна совпадает с бесконечной максимальной прямизной.

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

Онтологическую позицию Николая Кузанского можно охарактеризовать как мистический пантеизм или панэнтеизм (вещи и явления – лишь символы Бога и сами по себе не представляют интереса). Развитое в его онтологии понимание мира как единства способствовало преодолению господствующим в Средние века иерархических представлений о мире. Главными проявлениями пантеистической позиции Кузанского явились идеи бесконечности Вселенной, связи всего сущего и всеобъемлющего богатства индивидуальности. Совпадение противоположностей проявляется и в природе человека. Человек – величайшее из божественных творений, способное познать Бога и созданный им прекрасный мир. Он сочетает умствен-

ную и чувственную природу, стягивая в себе всю Вселенную. Чрезвычайно выразительна новая гуманистическая концепция человека как микрокосма, отражающего Вселенную, подобно зеркалу. Человек понимается как «второй Бог», «человеческий Бог», обладающий подобием божественных атрибутов: мудростью, совершенством, творческой активностью. Кузанский проводит различие между рассудком и разумом человека. Разум человека – сверхрационален, это способность интуитивно схватывать совпадение противоположностей в бесконечном единстве. На этой ступени познания душа соединяется с Богом, противоположность субъекта и объекта познания отпадает. Человек – это зеркало всего: он не только включает в себя все существующее, но и сознает свое богатство. Совершенство как целого, так и его частей состоит в том, что высшее находится в низшем, причина в действии, вид – в индивидуе, душа – в теле, разум в чувствах и наоборот. Совершенствование человека, по мысли Кузанского, состоит в развитии способностей и возвышении бессознательного до уровня сознания. В этом зародыш философии Дж. Бруно и Г. Лейбница.

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

4.5. Каковы характерные черты натурфилософского периода в философии Возрождения?

Третий – натурфилософский – период философии Возрождения приходится на эпоху религиозных войн и Реформации. Сама практика социальной жизни колеблет веру в благие возможности свободного индивидуального творчества. Средневековая антропологическая антиномия: человек – венец творения, образ и подобие Бога, но выбраться из пучины зла самостоятельно не может, сменяется антиномией нового типа. Человек свободен и может приблизиться к Богу в своих творческих возможностях, но остается лишь малой ча-

стицей бесконечной природы. Углубляется понимание связи человека с миром природы, меняется сама постановка проблемы человека.

Человек перестает быть центром мироздания будь то в теологическом, будь то в гуманистическом смысле. Он является природным существом, «не выше» и «не ниже» других существ. Наиболее ярко эти изменения в философии XVI века проявились в творчестве Дж. Бруно, М. Монтеня, а в области социально-политической философии – у Никколо Макиавелли.

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

Н. Макиавелли осмысливает историю с целью обоснования политики как науки, а политических отношений, в которые вовлечен каждый человек, как автономную от религии и морали сферу человеческой деятельности. Политика, для Макиавелли, это объективные правила властвования и управления гражданским обществом. А свобода понимается как стремление людей в рамках гарантированного гражданского порядка быть творцами своей истории. В политике, в отличие от морали, цель (а вернее достигнутый результат) всегда оправдывает средства. Политика делает необходимым превращение личности правителя, как бы он себя ни вел, лишь в средство для достижения целей. Этот тезис социально-политического учения Макиавелли и описание правил политического поведения абсолютного правителя в «Государе» дал основание для резко отрицательной характеристики его учения как проповеди аморализма, жестокости и безнравственности. Возникло даже имя нарицательное «макиавел-

лизм». Интересно, что больше всего порицали учение Макиавелли именно те политики, которые в своей практической деятельности искусно владели правилами игры абсолютного правления. Например, Фридрих Великий или И.В Сталин. В то время как знаменитый нидерландский философ Спиноза считал, что именно Макиавелли показал, как многое в политических отношениях зависит не от случайных черт личности того или иного правителя, а от объективных причин и механизмов, и тем самым дал «неоценимые советы по укреплению человеческой свободы».

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

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

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

Важнейшим событием в духовной жизни европейского Возрождения XVI века была Реформация. Реформация кладет в основание

христианства оппозицию религии Церкви. Система отпущения грехов, принятая в католицизме, ярко осветила чудовищное противоречие между истинной христианской верой и церковью. Религиозная вера требует глубокого и полного раскаяния в качестве непременно условия для прощения грехов, церковь – денег в качестве эквивалента раскаяния. С 31 октября 1517 г., когда молодой немецкий монах Лютер прибил к дверям Виттенбергской церкви свои тезисы, начинается оппозиция религии католической Церкви, т.е. Реформация. Крупнейшими реформаторами церкви стали Мартин Лютер (1483–1546) и Жан Кальвин (1509–1564). То основное, что отрицается ими в католицизме – это доктрина «добрых дел», оправдание посредством действий. Любое из человеческих действий может быть чисто внешним поступком, не только не полезным, но даже пагубным для спасения души. Религиозный подвиг состоит в нравственном возрождении каждого христианина, в очищении личной верой в Христа. «Sola fide» – только искренняя вера, жертвование собственным эгоизмом может дать человеку блаженство и спасти его душу. И Лютер, и Кальвин, и Цвингли солидарны в утверждении этого постулата, в вере в Священное Писание, учение апостола Павла, августинизм, в необходимость очищения культа. Различия между ними возникают лишь в трактовке божественного предопределения и решении вопроса о действительном присутствии Христа в причастии.

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

совершена путем решения его задач, самоотверженной и беззаветной работы, направленной на духовное очищение человека – в этом и заключается путь к блаженству. Человек свободен относительно мира и уполномочен сам решать свои задачи. В этом плане учение Лютера – один из источников политической и духовной свободы современного западного общества. Негативный аспект этой свободы – изоляция и бессилие человека. Так как, по мнению протестантов, человек по природе своей порочен и не может по собственной воле выбрать добро. Лютер утверждает «рабство воли» человека либо у Бога, либо у дьявола. Воля человека свободна лишь по отношению к существам, которые стоят ниже него. Протестантский импульс сыграл также колоссальную роль в философских судьбах Европы. Движение протестантской мысли включало в себя, с одной стороны, борьбу против разума, сращенного с верой, и, с другой стороны, борьбу против веры, сращенной с разумом. Это порождало необходимость еще раз пересмотреть вопрос о природе веры и природе разума и их соотношении. Необходимо было найти новый способ автономии разума, который был бы в то же время способом присутствия Абсолюта в сознании человека. Эта задача была решена Декартом. Поэтому, вероятно, можно сказать, что истоки европейского рационализма религиозны.

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

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

V. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

* * * * *

5.1. Что такое философия Нового времени?

“Новым временем” принято называть историческую эпоху, приходящую на смену эпохе Средневековья. Понятие “нового времени” зародилось среди гуманистов еще в XV в. В конце XVII в. оно нашло свое понятийное выражение в труде немецкого историка Хр. Целлариуса (К. Келлер) «Трехчастная история», где вся писанная история Западной Европы разделялась на три эпохи – Античность, Средние века и Новое время. Среди историков нет единства в вопросе о начале Нового времени. Рубеж между этой эпохой и Средневековьем связывают с Великими географическими открытиями, Реформацией, первой буржуазной революцией в Англии (1640—1660), окончанием Тридцатилетней войны. Этот рубежный период называют ранним Новым временем.¹ Концом эпохи французские историки считают Великую французскую революцию, а историки отечественные долгое время считали революцию Великую Октябрьскую 1917 г. В пост-советский период рубежом между эпохой новой и новейшей стали считать I Мировую войну (1914—1918).

Однако, эпохи культурные нужно отличать от эпох исторических. Они не сменяют друг друга последовательно, словно главы в книге. Эпохи культурные зарождаются внутри предшествующих исторических эпох, а затем медленно угасают в исторических эпохах последующих, сосуществуя порой длительное время. Так зародилась и сформировалась культура Средневековья (в частности, философия) в период поздней Античности, внешне отвергая и одновременно многое заимствуя из последней. Нельзя также не заметить и региональной неравномерности в наступлении новых эпох, признаки которых в одних странах проявляются раньше, а в других – позже. Вот и Новое время как эпоха культурная берёт начало в период позднего Средневековья, сосуществуя с культурой и средневековой,

¹ История средних веков: В 2 т. : Учебник / Под ред. С.П. Карпова. Т. 1. – М., 1998. – С. 26.

и ренессансной. Её философскую составляющую мы можем проследить с конца XVI в.

Особенности философской мысли XVII столетия были в значительной степени обусловлены теми социальными и духовными противоречиями, которые присущи периоду раннего Нового времени. Конфликт двух мировоззрений – господствующего старого и нарождающегося, укрепляющегося нового не мог не затронуть философию, важнейший мировоззренческий инструмент общества. Ее также поражает раскол, она расслаивается на два лагеря, противоречия, борьба между которыми становятся одной из главных движущих сил развития философской мысли в XVII в.

Один из этих лагерей составляли представители традиционной схоластической философии, игравшей тогда роль официальной. Схоластическая философия, базирующаяся на трудах Аристотеля, отцов и учителей церкви, главным образом Фомы Аквинского, продолжала господствовать в университетах, монастырских школах, словом, в системе образования. В ходе контр-реформации богословские факультеты в них были значительно укреплены. Официальная схоластическая философия также подверглась определенной трансформации, приспособиваясь к реалиям своего времени. Самый значительный вклад в ее развитие внесли испанские философы Луи де Молина (1535—1600) и, особенно, Франсиско Суарес (1548—1617) – крупнейший представитель схоластики после Фомы Аквинского.

Однако, несмотря на свое относительное обновление, томистская схоластика уже не была единственной властительницей дум даже среди богословов. Откровенную неприязнь к ней испытывали протестантские теологи.¹ Родилась потребность в философии нового типа – решительно порывающей с традицией, отрицающей её и от неё отталкивающейся. Носителей этого нового философского духа еще в XVII в. стали называть "новаторами".² Строго говоря, когда речь идет о философии Нового времени, то имеют в виду именно мыслителей этого типа.

Поэтому выражение "философия Нового времени" применительно к XVII столетию нужно понимать двояко: в широком смысле к ней относятся все мыслители конца XVI—XVII вв., в узком же смысле оно обозначает только новаторов.

¹ См. *Лазарев В.В.* Становление философского сознания Нового времени. – М., 1987. – С. 54.

² См.: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. – Киев, 1917. – С. 1.

Философов-новаторов многое разделяло, и они между собой вступали в острые споры по широкому кругу вопросов. Но объединяли их общие задачи, вытекавшие из присущего им всем стремления создать новое мировоззрение – новую философию и новую науку. Российский философ Е.В. Спекторский, один из лучших знатоков философии XVII в., разделил эти задачи на положительную и отрицательную. Отрицательная задача сводилась к разрыву с традицией, а точнее с двумя традициями: во-первых, с теологической и схоластической традицией, идущей от Средневековья, подчинявшей науку и философию богословию и опиравшейся на авторитет Аристотеля; во-вторых, с более молодой гуманистической традицией Возрождения, заменявшей авторитет Священного писания авторитетом языческих авторов древности. Положительной же задачей было упомянутое выше стремление создать науки естественные – то есть свободные от сверхъестественного, основанные на разуме, согласованные с достижениями новой науки (механики и математики).¹

Существовало два поколения философов-новаторов. Жизнь и творчество представителей первого поколения приходится на первую половину XVII в., второго – на вторую. К первому поколению относятся Ф. Бэкон (1561—1626), Г. Галилей (1564—1642), Т. Гоббс (1588—1679), П. Гассенди (1592—1655), Р. Декарт (1596—1650); ко второму – Б. Спиноза (1632—1677), Дж. Локк (1632—1704), Г. Лейбниц (1646—1716), И. Ньютон (1643—1727).²

Особенностью новаторов первого поколения является большая озабоченность отрицательными задачами. Их философия имеет ярко выраженную отрицательную направленность, критика схоластики занимает в ней значительное место. Кроме того, ими был создан теоретический фундамент нового мировоззрения и новой науки, создана, по сути, новая традиция, в рамках которой уже пришлось работать новаторам второго поколения.

Особенно велик был вклад Декарта, ставшего, по некоторым оценкам, самым влиятельным мыслителем XVII в.³ На основе его идей сложилось целое направление – картезианство, которое получило широкое распространение во Франции и Нидерландах. Философы второй половины XVII в. вынуждены были так или иначе от-

¹ См. *Спекторский Е.* Указ. соч. – Сс. 8—17.

² Мы привели здесь лишь самых крупных мыслителей XVII в., тех, с кем в наибольшей степени ассоциируется понятие "философия Нового времени".

³ См. *Соколов В.В.* Европейская философия XV—XVII веков. – М., 1996. – С. 238. *Кротов А.А.* Мальбранш и картезианство. – М., 2012. – С. 7.

талкиваться от Декарта, причем как новаторы, так и те, кто хотел в той или иной мере дистанцироваться от нового мировоззрения. Поэтому можно говорить о тройкой реакции на картезианство как о трех направлениях развития последекартовской философии.

Первое направление – это интерпретация Декарта, которая осуществлялась с двух противоположных позиций: одна позиция – это материалистическое истолкование его Х. Деруа и Б. де Фонтенелем в духе последовательного натурализма (в дальнейшем на этой почве родится французский материализм XVIII в.); другая – это анти-натуралистическое, спиритуалистическое истолкование картезианства в духе неоплатонизма, осуществлённое Н. Мальбраншем в его *окказионализме*. Вторым направлением эволюции последекартовской философии было критическое переосмысление, развитие идей и концепций французского философа в теоретических системах новаторов второго поколения – Б. Спинозы, Г. Лейбница. Наконец, третье направление образуют мыслители, которых объединяет негативная реакция на философию Декарта, отворачивание от Декарта, оппозиция Декарту, неприятие декартовского деизма, рационализма, механицизма – важнейших компонентов его новаторства: Б. Паскаль и Дж. Вико.

XVII век – раннее Новое время – это период, когда постепенно умирала схоластика. Схоластический образовательный канон – триум и квадриум размывался новыми науками, наполнявшими содержание образования. Схоластические споры между скотистами, томистами, оккамистами, аверроистами¹ и проч. утихли, а сами университеты, служившие им ареной, выходили из-под власти церкви. Схоластическую философию, построенную на Августине и Аристотеле, вытесняла философия новаторов. Приметной вехой на пути утверждения новой культурной эпохи и ухода старой (причём не только средневековой, но и ренессансной) стал “спор о древних и новых” между французскими интеллектуалами, начавшийся в конце 80-х гг. Его зачинатель Ш. Перро² в поэме «Век Людовика Великого» подводил черту под прошлым:

«Твердили в старину: божественный Платон!

Но, право, нам теперь довольно скучен он.

Хоть верный перевод отлично сохраняет

Аттическую соль, Платон нас не пленяет.

¹ См. о них Вопрос 3.6.

² Он известен широкому кругу читателей своими сказками «Золушка», «Красная шапочка» и др.

Едва ли мы найдём читателя, что смог
Осилить до конца Платонов диалог.
Уже известно всем, и можем мы открыто
Сказать, что меркнет блеск и слава Стагирита.
Он в физике уже не столп былых времён,
А Геродот не столп истории племён.»¹

XVII век это время, когда завершилось образование предпосылок новой философии, а сама она сложилась в своих основных наиболее характерных чертах, которые будут ей свойственны на протяжении всего XVIII и первых десятилетий XIX в. Говоря о таких основных особенностях, нужно прежде всего назвать рационализм и механицизм.² Кроме того, в философии Нового времени наблюдается существенное изменение проблематики по сравнению с философией средневековой и ренессансной как в содержательном отношении, так и в пропорциональном соотношении разделов философского знания. В центре внимания средневековой и ренессансной философии находится тематика онтологическая, строящаяся вокруг проблемы Бога в его связях с миром, человеком и его душой. Онтология сохраняет свою значимость и в философии Нового времени, но её сфера сужается из-за бурного развития гносеологической проблематики. Гносеологизация философского знания особенно заметна на фоне предыдущих культурных эпох, где вопросам теории познания отводилось сравнительно скромное место. Научная революция XVII в. вызвала мощный прилив интереса к познавательным проблемам, а развитие науки в XVIII и XIX столетиях ставило всё новые и новые познавательные вопросы. В конце XVIII в. И. Кант доказывает, что метафизика (философия) невозможна, если она не строится на базе исследования важнейших гносеологических вопросов. А в XIX в. появляются философские направления (позитивизм), в которых познавательно-методологическая проблематика абсолютно доминирует, в то время, как онтология присутствует в неявном виде и декларативно отвергается. Даже Ф. Энгельс, отнюдь не чуждый онтологии («диалектики природы»), писал в 70-е гг. XIX столетия, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика.»³

¹ Спор о древних и новых. М., 1984. – С. 41.

² См. об этом ниже Вопросы 5.3, 5.4.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 20. – М., 1961. – С. 25.

Изменение философской проблематики не ограничивалось только областью онтологии и гносеологии. Ещё большие перемены происходили в философском осмыслении общества и истории. Схоластика вопросам обществознания уделяла внимание ещё меньше, чем вопросам теории познания. Философия Возрождения, существовавшая в период “осени Средневековья” – в период разложения феодализма, нараставших социально-классовых конфликтов и духовного брожения, обратилась к поискам наилучшего общественного устройства в утопических сочинениях, опиравшихся на античные образцы. Новое время – это эпоха перехода от феодализма к капитализму, гибели первого и утверждения нового социально-экономического строя, эпоха гигантских общественных перемен. Это и объясняет как быстрое развитие общественных наук (истории, политэкономии, социологии, этнографии и др.), так и бурный рост социальной, политической философии, философии истории в XVII, XVIII и XIX веках.

5.2. Каковы предпосылки философии Нового времени?

Наступление эпохи Нового времени стало результатом длительного, занявшего не одну сотню лет процесса преобразований во всех сферах общественной жизни европейских стран – в технологии, хозяйстве, духовной культуре, общественных отношениях, социальной структуре общества. В отечественной и мировой историографии принято характеризовать главный вектор этих преобразований как становление и развитие капитализма.

Возникновению капиталистических отношений способствовал подъем торговли, начавшийся после крестовых походов. Развитие рынков, вовлечение в товарно-денежные отношения все новых регионов, слоев населения менял социальную структуру общества, усиливал социальную динамику. Натуральная ориентация сельского хозяйства и ремесленного производства менялась на товарную. Цеховая организация ремесла дополнялась, а затем и вытеснялась мануфактурой. Феодалы превращались в латифундистов, в городах возникала новая знать – богатые нобили. Власть меча перерастала во власть кошелька, уступала ей место. Основа феодального строя – отношения личной зависимости, личной преданности, вассалитет были подорваны и вытеснялись новым видом зависимости – экономической. Разложение феодального строя в Европе в XIV—XVI вв. ознаменовалось утверждением централизованных национальных

государств – абсолютистских монархий, опиравшихся на крупное купечество, новое (служилое) дворянство, государственную бюрократию. Эти государства вели между собой непрекращающуюся борьбу за контроль над торговыми путями, за передел податных территорий и сфер влияния, стремились к захвату новых рынков (итальянские, англо-испанские, испано-голландские войны XVI в., тридцатилетняя война XVII в. и др.). Наступление Нового времени, да и само оно было периодом мучительной социальной ломки, которая обостряла сословно-классовые противоречия. На них накладывались еще и противоречия религиозные, национальные, в результате чего на протяжении XIV—XVI вв. Европу сотрясают кровопролитные гражданские войны, народные восстания, революции.

Огромную роль в европейской истории Нового времени сыграли географические открытия XV—XVI вв. – отыскание пути в Индию вокруг Африки, открытие и исследование Северной и Южной Америки, изучение северных приполярных морей. Они обеспечили приток богатств из Нового света (что явилось уникальным толчком для развития капитализма в небольшой группе стран), стимулировали торговлю, усовершенствовали кораблестроение и развили мореплавание, предоставили возможность для оттока из Европы авантюристов и религиозных диссидентов.

Особенно важно отметить мировоззренческое значение великих географических открытий – не только расширение географического кругозора, но и знакомство с культурным разнообразием народов Африки, Азии, Америки, их нравами, социальным и политическим укладами их жизни. Это способствовало коренному изменению традиционных, основанных на Библии и других немногочисленных, освященных религиозным авторитетом древних источниках морально-этических, социально-политических, исторических, антропологических и космологических представлений.

Мировоззренческий переворот, знаменовавший наступление Нового времени, связан, помимо великих географических открытий, с научной революцией XVI—XVII вв. Раньше всего она проявилась в области астрономии, где, благодаря трудам Тихо де Браге, Коперника, Галилея и Кеплера были открыты законы движения планет, новые небесные тела (спутники Юпитера и др.) и впервые исследованы уже известные небесные объекты (Луна, туманности, Млечный Путь и т.д.). Началом астрономической революции стал отказ от геоцентрической системы мира и юлианского календаря, господствовавших более тысячи лет, и замена их системой гелиоцентрической и григорианским календарем. Научная революция в физике со-

стояла в создании классической механики и оптики, в переходе от физики Аристотеля к физике Галилея, Декарта и Ньютона. В математике возникли такие отрасли знания, как алгебра, аналитическая геометрия (Декарт), исчисление бесконечно малых величин (Лейбниц и Ньютон). В конце XVII – в XVIII вв. рождаются научная химия, медицина, биология.

Научная революция Нового времени была не только переворотом в уже имеющихся науках, но и переворотом в стиле мышления, в методах познания – мировоззренческим переворотом, и ее главным итогом стало рождение самого феномена современной науки с ее институтами, традициями и методологией.

Научная революция, затронувшая сравнительно узкий слой просвещенных людей, не могла бы иметь масштабного мировоззренческого эффекта, если бы она не происходила на фоне глобального религиозного движения, в которое были вовлечены широкие массы людей во всех странах Европы на протяжении нескольких столетий. Это движение берет начало еще в зрелом Средневековье (хилиастические ереси иоахимистов и амальрикан, движения вальденсов, апостольских братьев, лоллардов, гуситов и др.) и достигает кульминации в Реформации. Как пишет российский историк науки Л.М. Косарева, «в духовной атмосфере этической релятивизации, обретения человеком внутренней самостоятельности, критичности, ироничности, рожденной переходной эпохой XVI—XVII вв., авторитарный дух схоластического учения о мире начинает восприниматься как морально недопустимый ... Учение перипатетиков о совершенстве Космоса терпит моральный кризис, ибо не согласуется с внутренним опытом личности, живущей в эпоху социальных катаклизмов ... Недоверие начинает вызывать все, утверждаемое физикой схоластов ... Доверие к опытным фактам, свидетельствующим против Аристотеля, могло возникнуть только в результате кризиса доверия к схоластике вообще, вызванного разложением ее социально-экономической основы – феодализма.»¹ Новое время, собственно говоря, и наступило как эпоха религиозного разномыслия, пришедшая на смену эпохе религиозного единомыслия. Духовно единая христианская Западная Европа ушла в прошлое, новая Европа стала континентом духовно фрагментированным, пространством борющихся идейных партий.

¹ Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. – М., 1989. – С. 9

Борьба шла по многим вопросам, как мелким и частным, так и общим. Но внутри всех этих вопросов можно выделить один как безусловно всеобщий и главный – это вопрос о понимании Бога в его отношениях с миром и человеком. Здесь сложились три основные тенденции – теистическая, пантеистическая и деистическая. Теизм (от греч. theos – Бог) был самой старой и распространенной позицией, присущей как традиционному католицизму, так и новым протестантским вероучениям – лютеранству, кальвинизму. Теизм – это вера в личного Бога-творца, продолжающего поддерживать мир своим промыслом.

Однако, такое понимание Бога – удаленного от мира, отделенного от человека церковной иерархией – уже в Средние века не устраивало многих, особенно тех, кто находился у основания социальной “пирамиды”. Отнюдь не случайно, что именно в народных низах находили самый широкий отклик мистические учения о близком, доступном Боге, прямо присутствующем и в людском, и в природном мире. К такому Богу просто обратиться, и он сам судит человека по делам его, а не по формальным ритуалам, и не перепоручает свой суд посредникам-священникам. Подобного рода понимание Бога, имеющее довольно длительную историю, получило название “пантеизм”.¹ В период Реформации главными носителями пантеистических верований были анабаптисты (“новокрещенцы”, или “второкрещенцы”) – движение, охватившее Южную Германию, затронувшее также Чехию, Швейцарию, Голландию. Анабаптисты отвергали не только священничество и церковную иерархию, но и вообще всякую социальную иерархию и всякое связанное с ней неравенство, считая, что Бог всех создал одинаковыми. По их убеждению, личная вера и моральность есть залог спасения.

У традиционного христианства была еще одна черта, всегда вызывавшая споры и бывшая мишенью для критики – догмат о Троице и связанная с ним проблема Христа. В XVI—XVII вв. в Европе набирает силу движение, представители которого стремились заменить триединого Бога единым, мыслимым к тому же безличным, и отрицавшие при этом божественную сущность Христа. Их стали называть анти-тринитариями, или унитариями. Особенно активны были последователи братьев Социнов, развернувшиеся во второй половине XVI в. в Польше и Литве. В спорах между социнианами и кальвинистами родился термин “деизм” (от латинского Deus – Бог),

¹ Пантеизм – “всебожие”, или “вездебожие” в буквальном переводе с греческого. Термин возник в начале XVIII в.

берущий начало от прозвища¹, которым последние старались “наградить” первых. По прошествии определенного времени, однако, термин получил распространение, и смысл его при этом изрядно изменился. Деизм превратился в весьма широкую мировоззренческую позицию, которая для одних означала, по словам К. Маркса, «удобный и легкий способ отделаться от религии», для других же открывала возможность рационального объяснения природы и нравственных законов.

Подводя итог, можно сказать, что религиозный кризис XV—XVII вв. – одно из главных проявлений общего духовного кризиса эпохи – оказывал влияние на философскую мысль в трех основных отношениях. Во-первых, противоречия и борьба между религиозными конфессиями явились мощным стимулом для ее развития, открывая простор рациональным поискам в вопросах, где была утрачена ясность, всегда вытекавшая из божественного откровения. Во-вторых, религиозное разномыслие прокладывало путь разномыслию философскому. В-третьих, религиозные конфликты предопределили тот политико-идеологический климат, в котором происходило развитие философии Нового времени в ранний период её истории.

Надо сказать, что климат этот был весьма суровым, потому что в ответ на Реформацию приблизительно с середины XVI в. разворачивается контр-реформация – идеологическое и политическое контр-наступление католической церкви. В 1542 г. папа Павел III благословил Святую службу – суд инквизиции, которая стала рассматривать все дела, связанные с вопросами веры. Усилению католической реакции особенно способствовал Тридентский собор (1545—1563), принявший своего рода программу контр-реформации, предавшей анафеме учения и сочинения протестантов, введший церковную цензуру и ужесточивший соблюдение церковных правил. В 1559 г. был составлен затем постоянно пополнявшийся «Индекс запрещенных книг», куда попало, в частности, знаменитое сочинение польского астронома Н. Коперника «Об обращении небесных тел». В целом же его взгляды были признаны еретическими в 1616 г. Сам он не испытал на себе репрессий (умер в 1543 г.), но другим мыслителям – его современникам пришлось их изведать сполна. В 1591—97 гг. в Италии идет суд над Т. Кампанеллой, в 1600 г. был сожжен Дж. Бруно, в 1633 г. церковный суд принудил Г. Галилея отречься от своих взглядов. В стремлении к большей духовной свободе в 1629 г.

¹ “Деисты”, т.е. “[едино]божники”, почти безбожники. Обидный смысл заключался в созвучии со словом “атеист”.

переселился в Голландию Р. Декарт – как и многие его соотечественники. Гонениям подвергались писатели, учёные стран, где господствовала католическая церковь, которые в своих произведениях в чём-либо противоречили защищаемым ею ортодоксальным взглядам. Даже в следующем XVIII столетии в католической Франции приговаривались к сожжению книги, противоречащие основным догматам христианства, а их авторов арестовывали (Дидро).

5.3. В чём заключался рационализм философии Нового времени?

Мировоззрение каждой исторической эпохи имеет свои характерные черты. Характерной чертой средневекового мировоззрения был теоцентризм, мировоззрения ренессансного – антропоцентризм и органицизм. Что же касается мировоззрения Нового времени, то его отличают *рационализм* и *механицизм*. Философия как теоретическое ядро мировоззрения той эпохи также рационалистична и механистична. Именно в философии разрабатывались и формулировались доктрины и концепции, которые в явном и концентрированном виде выражали суть рационально-механистического взгляда на мир.

Говоря о рационализме философии Нового времени, нужно разъяснить, что этот термин имеет двойкий смысл. Необходимо различать общее, широкое его понимание, когда он относится к мировоззрению эпохи в целом, и рационализм в узком – гносеологическом смысле. Применительно к гносеологии Нового времени рационализмом принято обозначать точку зрения, акцентирующую, подчеркивающую познавательные достоинства разума и его превосходство в познании над опытом и чувствами. В этом узком смысле рационализм противопоставляется эмпиризму и сенсуализму. Однако, и приверженцы эмпиризма, сенсуализма (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Э. Кондильяк и др.) также вполне справедливо могут быть охарактеризованы в качестве рационалистов в широком смысле этого понятия.

Рационализм в понимании Бога и мира. Важное место в системе мировоззрения Нового времени в XVII и XVIII вв. по-прежнему занимал Бог, однако представления о нём существенно изменились по сравнению со средневековыми. Хотя в средневековой философии и теологии тоже существовала рационалистическая тенденция в понимании Бога (в нём видели высший разум), однако она уравновешивалась, а у мистиков даже перевешивалась иррациона-

листической тенденцией, состоящей в подчёркивании волевых сторон Бога и в непознаваемости его разумом. Обязательным для средневекового богопонимания было видение в нём личных черт членов Святой Троицы. С наступлением Нового времени акценты в богопонимании стали всё больше и больше смещаться к подчёркиванию рациональной стороны Бога. Типичными для философии новой эпохи стали такие определения Бога, как «бесконечная и в высшей степени разумная субстанция» (Декарт), «вечно мыслящее существо» (Дж. Локк), «Надмировой разум» (Г. Лейбниц), «Разум и дух Вселенной» (Дж. Толанд). Рационализация Бога означала также его демистификацию, то есть отвержение «таинственного всемогущества» Бога. Понятие чуда, столь милое Средневековью, совершенно противно духу Нового времени. «Бог не совершает в этом мире никаких чудес», - заявлял Декарт.¹ К вопросу о чуде специально обращался Лейбниц, определивший его как «необоснованную волю». «Бог, действующий таким образом, был бы Богом только по названию», - рассуждал он, - «Бог ничего не делает без основания.»²

Демистификация Бога была сопряжена с его деперсонализацией. Надмировой разум не мог быть троичным – Отцом, Сыном и Святым духом. Это нашло яркое выражение в формуле Спинозы: «Бог, или субстанция, или природа».

Разумности Бога соответствовала и разумность сотворённого им мира. «Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении универсума он избрал план наилучший, соединивший в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком ... результатом всех этих стремлений должен быть наиболее совершенный действительный мир, какой только возможен.»³ Нужно заметить, что соответствие совершенного мира божественному совершенству – это идея, часто высказывавшаяся и средневековыми философами, начиная с Августина. Однако Средневековье, говоря о совершенстве мира, подчёркивало не столько его разумность, сколько целесообразность частей мира как организма, в то время как Новое время его понимало как великолепно сконструированную машину.

Ещё одним важным отличием стала занимавшая всё более прочное место в мировоззрении Нового времени *идея закона* как божественного установления, правила, которым сам Бог руководствуется. «Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 206.

² Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х томах. Т. 1. – М., 1982. – С. 452

³ Лейбниц Г.В. Указ. соч. – С. 409

же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их; он знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу», - объяснял Ш. де Монтескье общую природу и происхождение законов. «Таким образом, дело творения, кажущееся актом произвола, предполагает ряд правил, столь же неизбежных, как рок атеистов. Было бы нелепо думать, что творец мог бы управлять миром и помимо этих правил, так как без них не было бы и самого мира.»¹

“Сковывание” Бога им самим созданными законами, ограничение его участия в делах мира разработкой мировой “конструкции”, творением и первотолчком вместе с отвержением антропоморфных черт, связанных с идеей Троицы – всё это образовало философский фундамент нового понимания Бога, характерного для эпохи, называвшей сама себя “новой”. Образ Бога, непрерывно творящего мир (Августин) остался в средневековом прошлом.

Рационализм в понимании человека. Понимание человека теснейшим образом связано с пониманием мира. В Античности человека видели микрокосмосом, подобным макрокосмосу. В Средние века мир мыслился в виде иерархии, на вершине которой Бог, ангелы, а внизу материя, природа. Человеку отводилось промежуточное место между природой и ангелами, причём волевой и разумной частью своей души он принадлежал высшему, божественно-ангельскому миру, а чувственной частью души был связан с телом и через него со всей природой. В Новое время, когда Бог стал Надмировым разумом, разумной субстанцией, а природа – воплощённой в материи актом творения разумнейшей конструкцией, человек должен был быть встроен в эту разумную конструкцию. Поэтому человека в учениях новаторов стали понимать как существо *естественное*. Естественное – значит соответствующее разумно устроенной природе, постижимое разумом, следовательно – разумное.² Тело человека это такой же разумный механизм, как тела животных и как природа в целом. Одним из первых такой подход к человеку был реализован Р. Декартом.

В то же время, он был против прямолинейного сведения души к телу, трактуя её как особую мыслящую субстанцию; душа, таким образом, рационализируется. Разумная душа включает в себя также и волю, воля – это тоже мышление. Такая широкая трактовка мышления, считает российский учёный В.В. Васильев, фактически отожд-

¹ Монтескье Ш. Избранные произведения. – М., 1955. – С. 163

² См. Спекторский Е. Указ. соч. – Сс. 13-14.

дествляет его с сознанием.¹ Эта тенденция расширительного понимания мышления как сознания, начавшаяся с Декарта, была продолжена в Новое время и Спинозой, и Локком, а своей вершины достигла в философии Гегеля.

Естественное понимание человека нашло выражение и в понятии “природа человека”, которая подразумевалась разумной. Никем чётко не определённое, но как будто бы интуитивно ясное, оно широко использовалось в Новое время в этике и обществознании. Бытовали две противоположные трактовки природы человека. Согласно одной из них, человеческая природа носит “общежительный” и нравственно-положительный характер (Г. Гроций, Х. Томазий, Ж.-Ж. Руссо, Э. Шефтсбери и др.). В соответствии с другой трактовкой, человек по природе своей есть разумный эгоист и индивидуалист, и она была весьма популярной (Т. Гоббс, С. Пуфендорф, Ф. Ларошфуко, К. Гельвеций, Б. Мандевиль, А. Смит и др.).

Рационализм в понимании общества и истории. Идею разумно устроенной природы отвечало не только естественное понимание человека, но и естественное понимание общества и его институтов. В самом общем виде это означало, что в обществе царит разумный закон природы. «Предполагая, что существует некая руководящая миром высшая сила, ... подчиняясь воле которой все живые существа имеют свои законы рождения и жизни, ... можно ... задать вопрос, неужели же только человек вне закона, ... неужели он явился в мир ... без закона, без каких-либо норм своей жизни?» - рассуждал Дж. Локк.² Этот закон природы, управляющий людьми, познаётся разумом, «здравый разум и есть уже сам познанный закон природы.»³

Естественный закон выступает в качестве естественного права, служащего своего рода образцом для права позитивного, устанавливаемого государственной властью. Естественный закон, по Локку, регулирует отношения людей даже в естественном состоянии, когда ещё не было ни государства, ни гражданского общества, ни позитивного права. Понятие “естественного состояния” наряду с понятием “естественного права” вошло в общий обиход философии Нового времени и трактовалось противоречиво: и как состояние «войны всех против всех» (Т. Гоббс), и как состояние мирного сосущество-

¹ Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII век. – Калининград, 2003. – С. 16

² Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3. – М., 1988. – С. 3

³ Там же. – С. 21

вания людей в лоне природы (Дж. Локк, Ж.Ж. Руссо); как состояние, в котором люди живут «согласно разуму» (Дж. Локк), и как состояние, когда они руководствуются преимущественно чувствами (Ж.Ж. Руссо). Противники понятия «естественное состояние» оспаривали его реальность. Однако, и для тех, кто его использовал в своих концепциях оно было не эмпирическим фактом, а умозрительной конструкцией, позволяющей рационально объяснить происхождение политически организованного общества: переход к нему *разумен*, это акт разумного выбора, это договор. Концепции общественного договора, в составе которых использовалось понятие «естественного состояния», служили для конструирования проектов разумно устроенного общества, будто бы вытекающего из разумной природы человека.

Рационалистические концепции общественного договора получили широкое распространение в раннем Новом времени (в XVII в.). Однако, творцы этих концепций (Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.) не пытались распространить свой рационалистический взгляд также и на историю, что было бы вполне логично. История находилась вне поля зрения новаторов XVII столетия, которые видели в ней собрание легенд, поучительных рассказов и фактов, использовавшихся для иллюстрации умозрительных политических концепций. Но к концу XVII в., как показал «спор о древних и новых»¹, умами европейских интеллектуалов стала овладевать идея прогресса, в смысловом отношении заряженная историзмом. История теперь виделась им как «прогресс человеческого разума», выражающийся в развитии наук, всевозможных умений и в отступлении невежества, заблуждений и суеверий.

Рационально-прогрессистский взгляд на историю в немалой степени был реакцией на выполнявшую охранительную функцию консервативно-схоластическую трактовку исторического процесса, аналогично тому, как теории «общественного договора» противопоставлялись схоластической доктрине божественного происхождения государственности в её феодально-монархической форме. На рубеже XVII и XVIII вв. французский епископ Ж. Боссюэ в своих произведениях («Рассуждения о всемирной истории» и «Политика, извлечённая из Священного Писания») представил обновлённую версию августинианской концепции исторического процесса, где главной движущей силой выступало Божественное Провидение. Книги Боссюэ, получившие большую известность во французском обществе,

¹ О «споре о древних и новых» см. выше Вопрос 5.1.

стимулировали философско-исторические построения французских просветителей (Вольтера, Монтескье, Тюрго, Кондорсэ и др.). В них место Провидения занял Разум, а этапы истории, представлявшие Боссюэ шагами в реализации Божественного Плана, стали для просветителей этапами «последовательных успехов человеческого разума».¹

Это распространившееся в период Просвещения понимание истории как процесса, движимого разумом, продолжало владеть умами философов вплоть до середины XIX в. В 20-е годы того столетия Гегель положил в основу философии истории идею, что «из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что её ход разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа».² Он совершенно сознательно интерпретировал Августиновское Провидение как разумный дух и конечную цель истории. Гегелевская философия истории пользовалась большой популярностью во многих европейских странах. Весьма важным для понимания судьбы рационализма в XIX в. является тот факт, что философский антипод Гегеля О. Конт – создатель “позитивной философии” тоже понимал ступени истории как стадии прогресса умственной деятельности человечества, продолжив ту традицию развития мысли во Франции, которая идёт от Тюрго и Кондорсэ.

Рационализм был доминирующей тенденцией в философии Нового времени, его не нужно понимать как некую постоянную величину, характеризующую одинаково всех без исключения мыслителей XVII—XIX веков. В XVII столетии рационализм был присущ прежде всего философам-новаторам. Но даже среди них встречались критики рационализма. Именно такими были Б. Паскаль и сильно влиявшие на него янсенисты, Дж. Вико, Дж. Беркли, Д. Юм, Ж.Ж. Руссо, романтики. Своей вершины рационализм достигает в середине XVIII в. в Просвещении, а затем начинается его постепенное отступление. Хотя рационализм в философии сохранил сильные позиции и в XX в., доминированию этой тенденции в философии был положен конец во второй половине XIX в., когда стала набирать силу противоположная иррационалистическая тенденция, возникшая в значительной степени как реакция против рационализма.

¹ Так называлась речь А. Тюрго, произнесённая в Сорбонне 11 декабря 1750 г.

² Гегель Г.В.Ф. Философия истории. М.-Л., 1935. – С. 11.

5.4. В чём выразался механицизм философии Нового времени?

Наряду с рационализмом, механицизм является ещё одной характерной особенностью философского мировоззрения Нового времени. Рационализм и механицизм той эпохи между собой тесно связаны, ибо основываются на одном и том же представлении о мире как о совершенной конструкции, механизме, сотворённом Высшим разумом – Богом. Понимание природы в качестве механизма было новым веянием в мировоззрении, и появляется оно в самом конце XVI – начале XVII вв. – на заре Нового времени. Новый взгляд на природу лишь дополнил уже сложившуюся к тому времени мировоззренческую картину, и без того неоднородную. В ней сосуществовали традиционные средневековые и более новые ренессансные мировоззренческие представления. Главным субъектом средневекового мировоззрения была схоластика, сосредоточенная в университетах и монастырях. В схоластическом понимании мир выглядел как ступенчатая иерархия, на вершине которой находился Бог, а в самом низу – материя. Промежуточные ступени занимали ангелы, души и сам человек. Принципиальными для схоластики были идея Божественного творения мира из ничего, а также отделение и удаление Бога вместе с высшими творениями от человека и творений низших (телесных). Бог бесконечен, а мир конечен и замкнут в себе. Поскольку высшие обитают на небесных сферах, а низшие на Земле, то этим Земля и небо разрывались, причём даже в физическом смысле: небесные сферы кружатся совершенными круговыми движениями, на Земле же лишь несовершенные движения; небесные сферы состоят из эфира, а подлунный мир образован четырьмя телесными элементами.

В философии Возрождения схоластическое миропонимание подверглось критическому переосмыслению, результатом которого стал отказ от многих его принципов, таких, как иерархическое устройство мира, конечность мира, отдаление Бога от природы, небесного от земного и др. Натуралистическая тенденция, постепенно набравшая силу в философии Возрождения, развернулась полностью в философии природы (натурфилософии) XVI в. Создатели её (Дж. Бруно, Дж. Кардано, Т. Кампанелла, Ф. Патриции, Б. Телезио и др.) мыслили мир как единое целое, основанное на общих началах, одинаковых и для неба, и для земли. Это материя, тепло, холод, свет, пространство и т.д. Материя, трактовавшаяся в схоластике как пассивное начало, “почти ничто” (возможность восприятия форм), была

подвергнута у натурфилософов, по меткому выражению советского историка А.Х. Горфункеля, “реабилитации”: она становится субстанцией – первоисточником земных и космических тел, наделяется активностью, оживляется и одушевляется. Бог максимально сближается с природой, он либо растворяется в ней, либо действует в природе как её закон, природная необходимость, “фатум”.

Натурфилософия Возрождения стала той ступенькой, оттолкнувшись от которой творцы новой науки и философии (Ф. Бэкон, Г. Галилей, Т. Гоббс, П. Гассенди, Р. Декарт, И Кеплер и др.) шагнули дальше своих старших современников-натурфилософов. Они продолжили интеллектуальное движение в направлении, уже проложенном этими философами природы, развивая и углубляя их идеи. Галилей, а затем Декарт, а за ними Ньютон создают новое всеобщее учение о движении (динамику) и формулируют его законы. Этим законам подчиняется движение *всех* тел, как земных, так и небесных. Всеобщим данное учение о движении было и в том смысле, что отвергало покой как естественное первичное состояние тел. Этот постулат аристотелевско-схоластической физики опровергался в новой физике утверждением “равноправия” движения и покоя. Декарт дал единое объяснение кругового движения как космических тел, так и всех без исключения тел земных, включая движение телесных жидкостей (кровь). А Кеплер открыл, что движение планет вовсе не “совершенное” – равномерное и круговое: планеты движутся вокруг Солнца по эллиптическим орбитам, то ускоряясь, то замедляясь. Всемирное тяготение, обнаруженное Ньютоном, давало ключ к пониманию этого движения, равно как и к приливному движению морей, и к падению тел.

В новой философии продолжилась и начавшаяся в натурфилософии чинквеченто¹ реабилитация материи, которую стали трактовать как совокупность мельчайших частиц, находящихся в движении. Все разнообразные свойства составляющих природу тел, все явления и процессы получили объяснение как результат взаимодействия и соотношения частиц материи, движущихся с разной скоростью. Таким образом, новая философия создала совсем иную картину мира, нежели та, что создавали натурфилософы: для последних мир был организмом, а для первой он превратился в механизм. Неудивительно поэтому, что Т. Кампанелла, бывший почти ровесником Галилея, не принял некоторых принципиальных идей своего соотечественника.

¹ Чинквеченто – (cinquecento) итальянское название XVI в., периода расцвета культуры Высокого Возрождения

«Расхождения Кампанеллы и Галилея – ренессансной натурфилософии и нового естествознания – определялось непониманием значения математической модели мира, отказом принять механико-математическое объяснение небесных движений.»¹

Механистическое мировоззрение отказалось от натурфилософского гилозоизма². Трактую природу в качестве механизма, оно стремилось полностью объяснить всё сущее на основе движения материальных тел. Поэтому существенной стороной механицизма стал методологический *редукционизм* – сведение сложного к простому, к механическим взаимодействиям. В первую очередь это относилось к явлениям жизни. Нужно было распространить принципы, которые хорошо показали себя в космологии и в физике, на область биологии, создать “биологическую физику”. С этой задачей прекрасно справился Р. Декарт. «Машина нашего тела», по представлениям учёного, выглядит следующим образом. «...Главной пружиной и основанием всех его движений является теплота, имеющаяся в сердце, ... вены – это трубки, проводящие кровь из всех частей тела к сердцу, чтобы поддерживать его теплоту. Желудок и кишки являются ...более крупными трубками, имеющими большое количество мелких отверстий, по которым сок ... из пищи входит в вены, проводящие его непосредственно в сердце. Артерии – это тоже трубки ...Самые подвижные и быстрые частицы ... крови, поступившие в мозг по артериям, ... образуют как бы тончайший воздух, или ветер, называемый животными духами. Эти животные духи расширяют мозг ..., они делают его органом, или вместилищем, общего чувства ..., воображения и памяти. Затем этот же самый воздух, или духи, расходится по нервам во все мышцы, благодаря чему нервы служат органами внешних чувств, и ... вызывает движение во всех членах тела.»³

Рассуждения Декарта о теле как о машине вполне соответствовали анатомо-физиологические представления, которые создавались благодаря открытиям учёных-физиологов второй половины XVII в. Д. Борелли в работе «О животных движениях» (1680), применив к живому организму принципы механики, усмотрел в мышцах и кос-

¹ Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – С. 316.

² Гилозоизм – оживление и одушевление материи, приписывание ей жизни и души как неотъемлемых свойств. Термин возник в XVII в.

³ Декарт Р. Указ. соч. Т. 1. – С. 425. На Декарта повлияло открытие У. Гарвеем большого круга кровообращения, хотя в объяснении причин работы сердца он разошёлся с этим английским врачом.

тях систему рычагов. В 60-70-е годы М. Мальпиги, Я. Сваммердам и др., изучив строение насекомых, увидели внутри них всё те же “трубки”, наполненные жидкостями, о которых ранее писал Декарт. Что же касается современников Декарта – философов-новаторов Гассенди и Гоббса, то они хоть и не прибегали к сравнению тела с машиной, но строили свою философию на тех же самых механистических принципах, что и Декарт. Гассенди уделял очень мало внимания вопросам биологии и физиологии и ограничился лишь самым общим описанием рождения животных из сочетания атомов, «так что специфическая природа отдельных видов животных (представлявшая собой определённое соединение определённого рода атомов) развивалась и крепла.»¹ Ближе к Декарту в этом отношении Гоббс, который в работе «О человеке» также обращается к вопросу о функционировании человеческого организма и развивает там сходные с ним (но разные в деталях!) объяснения. Они сводятся к движению разных частиц, которые Гоббс характеризует как «простые движения».

В своей материалистической последовательности Гассенди и Гоббс пошли дальше Декарта, который чётко разделял два рода вещей: «одни из них вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции, другие – вещи материальные, или относящиеся к протяжённой субстанции, т.е. к телу»², и критиковал тех, кто «философствует неупорядоченно» за то, что «они никогда не проводят достаточно точного различения между умом и телом.»³ Именно таков был Гоббс, который не признавал никакой особой субстанции ума и считал мир совокупностью протяжённых тел. Не в меньшей степени эта критика могла бы относиться и к Гассенди, который, говоря о душе, прямо писал, что «её следует считать телесной, т.е. неким нежнейшим, сотканным из тончайших частиц телом», и заявлял, что «те, кто утверждают, ... что душа бестелесна, говорят нелепости.»⁴ Но прямым адресатом упрёка Декарта был его ученик Х. Деруа, осуществивший материалистическую интерпретацию картезианства, объявив мышление атрибутом телесной субстанции.

Таким образом, в философии Гассенди, Гоббса, Деруа сложилась радикальная разновидность механистического мировоззрения, характерная черта которой – “материализация” душевной жизни и

¹ Гассенди П. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1966. – Сс. 224—225.

² Декарт Р. Указ. соч. Т. 1. – С. 333.

³ Декарт Р. Указ. соч. Т. 1. – С. 318.

⁴ Гассенди П. Указ. соч. Т. 1. – С. 229.

распространение на неё физической методологии. Наряду с радикальным существовал и умеренный механицизм, который был присущ взглядам Лейбница. Этот немецкий учёный, как и многие его современники, считал, что «мир ... скорее как бы машина, где каждая из частей состоит из поистине бесконечного числа пружин.»¹ В то же самое время он в своих произведениях и в письмах стремился воспрепятствовать тому, чтобы механическое объяснение явлений природы доходило до злоупотреблений.² Лейбниц подчёркивал, что «основа самого механизма коренится не в одном материальном начале и математических отношениях, но вытекает из более глубокого и, так сказать, метафизического источника.»³ Метафизическим источником у Лейбница были монады, нематериальные субстанции, «истинные атомы природы», источники силы и активности.

Радикальный механицизм получил дальнейшее развитие в английском, немецком и французском материализме XVIII в. В наиболее крайнем виде он был выражен Ламетри и Гольбахом. Ж.О. Ламетри (1709—1751), прославившийся своими работами «Естественная история души» (1745) и «Человек-машина» (1747), развил мысль Декарта о том, что животные это машины, перейдя при этом ту границу, переступить которую его предшественник принципиально не хотел. Ламетри доказывал не только сущностное единство человека и животных («эти существа почти столь же совершенные машины, как и мы ...»⁴), но и единство души и тела. Он писал: «Душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга, которую ... можно считать главным элементом всей нашей машины.»⁵ Ламетри на разные лады использует образ машины, применяя его к человеку: человеческое тело это «заводящая сама себя машина», человек это «совершенная машина», «просвещённая машина» - и т.д.

В своих взглядах на человека как на особую машину Ламетри не был одинок. Ещё за полвека до опубликования его наделавшей много шума книги в Германии вышло сочинение врача П. Вольфа, где высказывались аналогичные идеи. Во второй половине XVIII в. взгляды подобного рода получили в Германии немалое распростра-

¹ Лейбниц Г.В. Указ. соч. Т. 1. – М., 1982. – С. 328.

² Лейбниц Г.В. Там же. – С. 293.

³ Лейбниц Г.В. Там же.

⁴ Ламетри Ж.О. Сочинения. – М., 1976. – С. 217.

⁵ Ламетри Ж.О. Указ. соч. – С. 232.

нение среди философствующих врачей.¹ А в Англии немного позже, чем «Человек-машина» Ламетри, была напечатана книга Д. Гартли (1705—1757) «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749), в которой он излагал механистическую теорию вибраций, вполне созвучную воззрениям французского современника. Мозг Гартли объявлял «вместилищем души»², а все душевные явления, в первую очередь познавательные, он представлял как процессы мозговые. Последние же есть не что иное, как колебания (вибрации) мельчайших частиц «белого вещества» мозга и нервов. «Эти вибрации, - объяснял Гартли, - представляют собой движение назад и вперёд малых частиц; они такого же рода, как и колебания маятников и дрожание звучащих тел.»³ Мышление английский врач-философ называл «концертом вибраций»: в мыслительном процессе «как в концерте какой-либо один инструмент обычно овладевает слухом больше, чем остальные, так из сложных вибраций, существующих в мозговом веществе, какая-либо одна часть одерживает верх над остальными и представляет соответствующую идею уму.»⁴ Теорию вибраций Гартли поддержал учёный и философ Дж. Пристли (1733—1804), переиздавший четверть века спустя труд своего предшественника и единомышленника.

Во Франции живший в одно время с Пристли П. Гольбах (1723—1804) продолжил теоретическую линию Ламетри. Различие между ними в том, что у Ламетри как врача по образованию и профессии механический редукционизм сочетался и перерастал в редукционизм физиологический. Гольбах же избегал всякого физиологизма и был «чистым» механицистом, старался объяснить всё сущее простыми свойствами материи и движения, такими, как инерция, притяжение и отталкивание. «Какими бы чудесными, скрытыми, сложными ни были как видимые, так и внутренние способы действия человеческой машины, - утверждал он, - внимательно исследуя их, мы увидим, что все действия, движения, изменения этой машины, её различные состояния ... постоянно регулируются законами, присущими всем существам, которых природы порождает...»⁵

¹ См. Гулыга А.В. Из истории немецкого материализма. – М., 1962. – С. 46.

² Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трёх томах. Т. 2. – М., 1967. – С. 224.

³ Английские материалисты XVIII в. Т. 2. – С. 204.

⁴ Английские материалисты XVIII в. Т. 2. – С. 256.

⁵ Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. – М., 1963. – С. 116.

Хотя материализм XVII—XVIII вв. и был главным выразителем радикального механицизма, он вовсе не тождественен ему. В материализме существовала также гилозоистическая (Д. Дешан, Ж. Робине) и гилосенсистская (Д. Дидро, П. Мопертюи) тенденции, восходящие ещё к ренессансной натурфилософии, и эти тенденции ограничивали механицизм. Необходимость прибегать к оживлению материи, приписывать молекулам чувствительность, жизненные силы и т.п. была обусловлена неудовлетворённостью механическим объяснением порождения мысли и жизни материей. Однако механицизм не радикальный, умеренный вполне мог сочетаться с гилозоистическими и гилосенсистскими идеями. Механистическое понимание мира сочеталось и вовсе с нематериалистическими взглядами. Популярным во второй половине XVII – начале XVIII вв. был пантеизм, который у его основоположника в Новое время Спинозы уживался с идеей механического детерминизма. Такой синтез открыл возможность возникновения натуралистического спинозизма, который получил распространение в Германии в данный период времени. Немецкие спинозисты (Ф. Штош, Т. Лау и др.) стоят ближе к радикальному механицизму, чем сам основоположник этого направления. Ещё более распространённая в Новое время мировоззренческая позиция – деизм также легко уживался с механицизмом, причём даже радикальным (Гартли, Пристли и др.) Не противоречили друг другу механицизм и христианский креационизм. Всевозможные сочетания механистического мировоззрения с вышеупомянутыми идеями и направлениями лишь разнообразили его, добавляли ему те или иные оттенки.

Господство механицизма в философском мировоззрении Нового времени стало постепенно ослабевать во второй половине XVIII в. В немалой степени этому способствовало бурное развитие биологии и физиологии, накопление знаний о внутреннем строении животных и растений, организма человека. Идея “животного-машины” становилась всё менее адекватной обнаруживаемому сложному строению живых организмов. Если в космологии происхождение планет и удавалось объяснить движением мельчайших частиц, их притяжением и отталкиванием, то сведение к ним органических процессов становилось неубедительным. «Разве хоть один человек мог когда-нибудь объяснить механическими причинами способность дрожже-

вого грибка породить себе подобных?» - недоумевал И. Кант, незадолго до этого разработавший механическую теорию космогенеза.¹

Именно в Германии в силу особенностей её интеллектуальной истории в качестве реакции на механицизм получает распространение *витализм* – гилозоистическое учение об особой “жизненной силе”. А в конце XVIII – начале XIX вв. возникает органистическая натурфилософия (Ф. Шеллинг, Л. Окен), которая проникает в Швейцарию и Россию (Д. Велланский). И если критика механицизма в XVII – XVIII вв. до них велась с религиозных и телеологических позиций и обращалась в адрес прежде всего радикального механицизма, то виталисты и натурфилософы критиковали механицизм как методологически ошибочный подход, используя естественнонаучные аргументы. Во Франции, хотя и там гилозоизм и гилосенсизм имели своих приверженцев (Дидро, Дешан, Мопертюи, Робине) витализм и органистическая натурфилософия не получили распространения, как в Германии.

Уходя в прошлое вместе с Новым временем, механицизм, впрочем, не исчезает совсем. И в XIX в. мы встречаемся с его рецидивами. Такова, например, механистическая школа в социологии, основоположник которой Г.Ч. Кери (1793—1860), руководствуясь методологией механического редукционизма, старался объяснить общественную жизнь, сводя её к общим физическим законам, широко используя механические аналогии. В целом же в новейшую эпоху механицизм уступил место другим видам редукционизма, главным образом биологическому.

5.5. Каковы основные идеи философии И. Канта?

И. Кант является представителем немецкой классической философии. В его творчестве выделяют два периода: докритический и критический. Это связано с тем, что наиболее значимые произведения И. Канта, написанные им в зрелом возрасте, содержали в своем названии термин «критика»: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

В первый – докритический – период И. Кант интересовался философскими вопросами естествознания. В это время им была сформулирована космогоническая гипотеза, получившая в дальнейшем

¹ *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 1. «Докритические» произведения. – М., 1994. – С. 443.

название гипотезы Канта-Лапласа. Согласно этой гипотезе упорядоченный мир возникает из хаоса первоначальной туманности, состоящей из частиц. В результате притяжения и отталкивания этих частиц, формируются планеты и другие космические тела.

Произведения критического периода посвящены вопросам теории познания, этики и эстетики. Понятие критики, используемое в названии трудов, имеет особый смысл, не совпадающий с тем, который присущ современному словоупотреблению. Под критикой у И. Канта подразумевается исследование возможностей, установление границ. Поэтому вопросы, рассматриваемые И. Кантом в трудах второго периода, касаются в основном условий формирования научных, эстетических и моральных суждений. Так, например, один из основных вопросов «Критики чистого разума» - как возможна метафизика в качестве науки? Для И. Канта как поклонника И. Ньютона наука представляла собой точное, математически строгое, истинное знание. Может ли метафизика строиться на тех же самых принципах, что и наука? Этот вопрос имел для И. Канта существенное значение.

«Критика чистого разума» исследует три познавательные способности человека: чувственность, рассудок, разум. Чувства схватывают внешние свойства воспринимаемого предмета. С помощью рассудка постигаются причины и законы, неподвластные чувственному познанию. Разум мыслит безусловное и абсолютное, т.е. выходит за границы возможного опыта. Чувственность и рассудок задействованы в естественных науках, разум же, по И. Канту, – это способность формировать метафизические суждения о свободе, Боге и бессмертии души – трансцендентных предметах, которые находятся за пределами возможного опыта. Поскольку метафизические предметы не поддаются изучению, основанному на чувственности и рассудке, метафизика не может быть наукой в том же самом смысле, что естествознание и математика. Метафизика – это не наука, а чистая потребность разума. Именно в качестве таковой она имеет право и необходимость своего существования.

Развивая свое гносеологическое учение в «Критике чистого разума», И. Кант опирался на предшествующую традицию. В философии XVII – нач. XVIII в. вопрос о познании рассматривался эмпиристами и рационалистами (Декарт, Лейбниц, Спиноза, Локк, Гоббс, Беркли, Юм и др.). Эмпиризм развивал тезис о том, что в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве. Рационализм же, напротив, утверждал, что в сознании человека присутствует некоторое разумное содержание, предшествующее чувственному опыту,

например, интеллектуальная интуиция или врожденные идеи. Дилемма эмпиризма и рационализма обострялась в связи с развитием экспериментально-математического естествознания – нового типа науки, сложившегося в результате научной революции XVI—XVII вв. Эмпиризм говорил о необходимости опытно-экспериментальной составляющей научного знания. Рационализм, в свою очередь, обращал внимание на всеобщий и необходимый характер научных законов, которые не выводятся непосредственно из опыта, имеющего всегда частный, ограниченный характер. И. Кант попытался преодолеть сложившуюся дихотомию эмпиризма и рационализма, развивая свое учение об априорных, (т.е. доопытных, независимых от опыта, врожденных), формах познания. Согласно И. Канту, чувственный опыт не является отпечатком внешнего мира в сознании человека, как это представляли себе философы-эмпиристы. У человека имеются априорные формы чувственности – пространство и время, которые не выводятся из опыта, но являются условиями его формирования. Наши чувственные впечатления всегда имеют пространственные и временные аспекты, но пространство и время как таковые мы не ощущаем, они суть наш способ видения и чувствования окружающего мира. Так же, как и чувственность, рассудок, понимаемый И. Кантом как способность рассуждать – строить суждения, опирается на априорные формы. В качестве таковых выступают категории. В данном случае под категорией имеется в виду не понятие, а способ унификации разнообразного. Так, например, в суждении «этот цветок красный» мы опираемся на категорию качества, т.е. приписываем предмету определенное качество, в данном случае цвет. Вводя понятие априорных форм рассудка, И. Кант фактически заявляет о том, что формы рассуждения не возникают из опыта, а присущи нашему разуму изначально.

Учение об априорных формах подчеркивало не отражательный, а конструктивный характер познания. С таким пониманием познания связаны две наиболее узнаваемые категории философии И. Канта – «вещь в себе» («вещь сама по себе») и «вещь для нас». Упрощая, можно сказать, что «вещь в себе» означает объект, который существует вне и независимо от нашего познания. Ее можно мыслить, но нельзя описать. Как только мы начинаем описание, мы неизбежно изображаем то, какой эта вещь является нам. Иными словами, мы превращаем ее в «вещь для нас» - в то, как мы ее видим, как мы о ней рассуждаем. Таким образом, «вещь для нас» представляет собой результат нашей собственной, в широком смысле слова, конструктивной деятельности сознания. Поскольку «вещь в себе» оказывает

ся у И. Канта непознаваемой, его позицию часто называют агностицизмом. И. Кант полагал, что он совершил коперниканский переворот в метафизике, аналогичный тому, который Н. Коперник совершил в астрономии. В самом общем смысле под коперниканским переворотом И. Канта понимается пересмотр отношений между субъектом и объектом познания. Конструктивный характер познания, фактически утверждаемый И. Кантом, означает, что субъект не пассивно отражает, а активно создает предмет своего познания. Понимание научного познания как особого рода конструирования реальности было в дальнейшем развито неокантианцами и представителями философии конструктивизма.

Разум, по И. Канту, имеет две сферы приложения: теоретическую и практическую. В первом случае речь идет о научном и метафизическом познании, во втором – о регулировании поведения человека. «Критика практического разума» исследует моральное поведение человека. Под практикой здесь понимаются поступки, которые могут быть оценены с точки зрения моральных норм. В этом смысле этика И. Канта – это учение о практическом разуме.

Одна из основных проблем «Критики практического разума» – это природа желания. Почему, например, человек желает совершить добрый поступок? До И. Канта моральный поступок обосновывался внешними по отношению к человеку регуляторами (выводился из божественной воли, порядка природы или из человеческой потребности в блаженстве). В противовес этому И. Кант вводит принцип автономии морали, согласно которому этическое поведение основано на свободном выборе человека. Человек самостоятельно выбирает, как поступить, исходя не из принуждения или удовольствия, а из уважения к чувству долга, к моральному закону. И. Кант справедливо полагал, что если нет свободы, то нет и морали. Этика И. Канта не описывает, что есть добро или зло, она посвящена исследованию принципов морального поведения. Такими практическими принципами являются максимы и императивы. Под максимой имеется в виду личная, субъективная норма поведения. Императив рассматривается как общий принцип. Императивы делятся И. Кантом на гипотетические и категорические. К гипотетически относятся правила, связывающие условия и цель («если хочешь быть здоровым, не кури»). Категорический императив имеет следующую форму: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законом». Категорический императив имеет формальный характер, что хорошо видно в сравнении с гипотетическим, всегда имеющим конкретное содержание. И. Кант полагал, что категорический императив имеет

априорный характер и значим не только для человека, но и «для всех разумных существ». Этика И. Канта отличается ригоризмом – строгим характером. В ней противопоставляются моральные и легальные поступки. Они различаются тем, в какой мере поступок требует от человека преодоления самого себя или внешних обстоятельств. Если человек по своей воле, руководствуясь лишь чувством долга, совершает поступок с неудобством или риском для себя, то этот поступок будет, по И. Канту моральным. И. Кант ставил практический разум выше теоретическом и утверждал примат морали в политике.

Эстетические взгляды И. Канта изложены в работе «Критика способности суждения». Под способностью суждения понималась способность мыслить особенное как подводимое под всеобщее. И. Кант выделял два вида способности суждения: определяющую и рефлектирующую. В первом случае: даны и особенное, и всеобщее, необходимо лишь установить между ними связь. Примером тому является подведения частного случая под известный физический закон. Во втором – дано только особенное (частное), всеобщее же нужно вначале найти, а затем установить его связь с частным. С рефлектирующей способностью суждения мы часто сталкиваемся, пытаясь, например, рассуждать о произведении искусства. Для того, чтобы судить о нем, мы зачастую должны не только отнести его к какому-либо роду или жанру, но одновременно определить и сам жанр. Поэтому эстетика И. Канта сосредотачивается в основном на этом типе суждения.

Несмотря на то, что И. Кант ориентировался на классический идеал науки, и в этом смысле его философия исторически ограничена, идеи кенигсбергского мыслителя имеют непреходящую ценность. Произведения «критического периода» И. Канта оказали существенное влияние на дальнейшее развитие философии. Вопросы гносеологии, этики и эстетики сегодня рассматриваются с учетом тех положений, которые ввел в эти дисциплины И. Кант.

5.6. Какой вклад в философию внес Гегель?

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831) – вершина немецкой классической философии – философ, создавший наиболее полное учение о развитии, диалектический метод, который лег в основу его идеалистической философской системы. Только философствование в рамках системы, по мнению Гегеля, может претендовать на научность. Отличительной чертой философии Гегель считал тот

факт, что она делает предметом мышления само мышление, т.е. сама порождает и дает себе свой предмет. Философия не имеет начала в том смысле, в каком его имеют другие науки, так как начало философии относится лишь к субъекту, который решается философствовать. Отмечая близость философии и религии как форм самопознания Абсолютом самого себя, Гегель указывает на преимущества философии по сравнению с религией – философия формирует «привычку фиксировать мысли или понятия и двигаться в них»¹, она формирует мысли о таких способах сознания, как чувства, созерцания и представления, на которые опираются опытные науки, искусство и религия.

Исходное положение философского учения Гегеля – это убеждение в нереальности единичного. Безусловно и реально существует лишь целое – как сложная система, в которой все части взаимосвязаны и действуют в одном направлении. Эту систему или целое Гегель называет Абсолютом и подчеркивает его духовность. Отдельные вещи выступают как стороны или проявления этого целого, которое и должно быть обнаружено при истинном рассмотрении предметов. Весь мир – это история развития Абсолютного Духа. Истинный смысл знаменитого диалектического метода Гегеля и состоит в том, чтобы понять все познание мира, приобретенное отдельными науками, в его логической связи, как общее развитие абсолютной духовной причины мира.

В соответствии с этим исходным принципом Гегель делит философскую науку на три важных раздела: Логику (предмет которой познание абсолютного духа, как он существует в себе и для себя); Философию природы (предмет которой отчуждение абсолютным духом себя в инобытие, т.е. в материальный мир) и Философию духа (формы, в которых дух достигает самопознания и завершает свое развитие). Главной философской наукой Гегель считал Логику, отстаивая принцип тождества бытия и мышления, обоснованный еще в философии элейцев.

Но логика Гегеля существенно отличается от традиционной логики в аристотелевском смысле, которая господствовала на протяжении тысячелетий, так как строится на отмене запрета на противоречие и новой интерпретации закона тождества и закона исключенного третьего. Логические категории выступают в логике Гегеля

¹ Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. Наука логики. – Ч.1. – М., 1974 – С. 85.

как всесторонне связанные, переходящие друг в друга, за счет чего они способны раскрыть непрерывный процесс развития, рассмотреть истину не просто как результат, но и как процесс. С точки зрения немецкого философа, противоречие – это корень всякого движения, основа жизненности духа. Три знаменитых диалектических закона, описанные Гегелем в «Науке логики», - закон внутреннего противоречия, закон единства количественных и качественных изменений, закон двойного отрицания – позволяют раскрыть источник, механизм и направленность развития любого процесса, происходящего в мире природы, истории, общества, религии, искусства. Эти три закона используются Гегелем при построении всей его философской системы.

Логика Гегеля распадается на учение о бытии, учение о сущности, учение о понятии. Самой абстрактной характеристикой бытия любого предмета, если отвлечься от всех конкретных определений, является только то, что он есть. Поэтому началом движения логических категорий является чистое бытие. Так как оно лишено определений, то оно равно ничто по своему содержанию. Переход чистого бытия и ничто друг в друга порождает становление. В становлении как синтезе бытия и ничто они содержатся как снятые моменты. Таким образом Гегель выявляет три необходимых момента бытия: чистое бытие (тезис), ничто (антитезис) и становление (синтез). Этот принцип всеобщего движения Гегель использует и при анализе других категорий. Снятие при этом означает «сберечь, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец». Таким образом Гегель формулирует мысль о диалектическом характере отрицания. Результатом становления является наличное бытие, т.е. бытие, обладающее определенным содержанием или качеством. В отличие от качественной определенности количественная определенность не тождественна с бытием. Единство количества и качества образует меру. При обосновании категорий количества и качества Гегель опирался на данные химии. Так, качество позволяет нам отличать различные вещества (кислоты, соли и т.д.), а количественные характеристики позволяют нам сравнивать однородные химические соединения. Образование качественно различных веществ является следствием изменения химического строения, состава молекул, порядка связи атомов. То есть, между количеством и качеством существует тесная взаимосвязь, так что при определенных условиях количественные изменения предметов могут привести к возникновению нового качества.

Содержанием учения о сущности является связь, которая позволяет соотносить друг с другом два противоположных определения. В суждении мысль относится к связям вещей и их свойств, выражаемых понятиями. В этом разделе Гегель рассматривает такие парные категории диалектики как сущность и явление, возможность и действительность, случайность и необходимость, причина и следствие. Эти категории позволяют конкретизировать учение о развитии. Так необходимость, по Гегелю, выступает как единство возможности и реальной действительности (как деятельности), или невозможность быть иначе. Для случайности нет законов, она выступает как внешнее столкновение обстоятельств. Необходимость же не зависит от условий и обстоятельств, из которых возникла вещь. Свобода, с точки зрения Гегеля, выступает как противоположность не необходимости, а принуждения. Быть свободным значит осуществлять себя в действии, и ставить цели самому себе, но свобода всегда обладает необходимым содержанием. В этом смысле истина необходимости есть свобода.

Возвышение субстанции на уровень субъекта описывается в учении о понятии – вершине гегелевской логики. Понятие выступает как истина бытия и сущности, наиболее адекватная форма постижения содержания бесконечного духа. Только там, где сущее постигается всеобщим образом, то есть, где есть мышление о мышлении, абсолютное не только мыслится свободной мыслью, но и постигается его идея как абсолютная целостность и имманентная сущность всего на свете. Именно в философии Греции, как показывает Гегель в своих лекциях по истории философии, был преодолен страх перед бесконечным как абстракцией, присущий восточным народам, и заложены основы трактовки бесконечного, как включающего в себя конечное. Истина конечного, по Гегелю, есть его идеальность. Греческий мир развил мысль, доведя ее до уровня идеи, и произошло это благодаря осознанию свободы некоторых или политической свободы, реализованной в греческом мире. Связь политической свободы со свободой мысли сделало философию уникальным продуктом греческого мира. Отличительная характеристика философии – «познание в понятиях, а не в форме чувства, созерцания, представления», «умение фиксировать чистые мысли и двигаться в них». На этом основании Гегель отрицал существование философии на Востоке.

Человек выступает главным предметом исследования в третьем разделе философской системы Гегеля – философии духа. В свою очередь этот раздел делится на три части: субъективный дух (анализ

основных характеристик индивидуального сознания), объективный дух (разработка философии права и государства, философии истории) и абсолютный дух (анализ таких форм самопознания абсолютного духа как искусство, религия и философия).

Наиболее ясно и полно эти проблемы решаются Гегелем в одной из его последних печатных работ «Философии права» (1820). Сущностью, субстанцией духа является свобода. Субъективный дух свободен в себе, но не по отношению к другому, т.е. не для себя. Форму наличного бытия свобода приобретает только в объективном духе. И первой ступенью реализации «свободы для себя» является абстрактное право, которое регулирует отношение индивида к собственности. Отрицанием абстрактного права является мораль, которая выражает личную позицию индивида в его отношении с другими людьми. Свободная воля выступает здесь в своем самоопределении как совесть. Истиной этих двух степеней в развитии «в себе и для себя» свободной воли выступает, по Гегелю, нравственность. Предметом нравственности выступают такие общности людей как семья, гражданское общество и государство. Человек свободен в первую очередь как общественное существо, так как в процессе трудовой деятельности учится господствовать над своими природными вожделениями, развивает подлинно человеческое самосознание, а личностью становится через отношение к другим индивидам. Это отношение регулируется нравственным законом, создающимся государством. А государство не является продуктом общественного договора, как считало большинство философов Нового Времени, а вытекает из духа народа. Оно не есть результат произвола или субъективного выбора, а является «единством всеобщего, сущностного и субъективного хотения», «индивидуальным, органическим целым». Гегель определяет государство как «наличную, действительно нравственную жизнь», как «разумную, объективно себя сознающую и для себя сущую свободу», «как божественную идею, как она существует на земле». По отношению к отдельному индивиду государство выступает как всеобщее, поэтому человек обязан всем жертвовать ради интересов государства. Вопрос о том, является ли целое более реальным, чем его части – метафизический вопрос, а вопрос о том, является ли целое более ценным, чем его части – вопрос этики. Но Гегель не принимает во внимание кантовское этическое различие между целями и средствами, и на вопрос: «граждане существуют ради государства или государство ради граждан», утверждает первое: «даже если государство требует жизни индивида, он должен ее отдать».

Интересы семьи и гражданского общества, по Гегелю, концентрируются в государстве как политическом строе, обеспечивающем всеобщий интерес. Поэтому Гегель выступает против либеральной концепции государства, которая строится на принципе разделении властей как взаимного ограничения произвола различных ветвей власти. Власти в государстве должны быть различены, но не разделены. Гегель различает законодательную власть, которая устанавливает всеобщее в виде законов, исполнительную, которая подводит особенное под всеобщее и власть государя, который принимает последнее волевое решение, объединяющее все сферы власти. В своей «Философии права» Гегель настаивает на необходимости «всеобщего сословия чиновников», выступая против идеи о возможности всех граждан принимать участие в управлении государством. Но каждый гражданин государства может высказать свое субъективное мнение о всеобщих законах в печати. Свободу печати, при этом, Гегель понимает не как свободу говорить и писать все, что угодно отдельному индивиду. Оскорбление чести индивидов, клевета на правительство, желание вызвать презрение к сословию чиновников-управленцев — это преступления.

Можно отметить противоречивость гегелевского учения о человеке: с одной стороны, антигуманизм, присущий гегелевскому учению о государстве, апология войн; с другой стороны, гуманизм, который проявляется в его учении о семье и гражданском обществе. Основа семьи — это любовь, брак — это «гражданская, правовая и нравственная любовь», по Гегелю, в отличие от Канта, у которого брак — это «половое общение, освященное законом». Любовь трактуется как осознание моего единства с другим и другого со мной, которая достигает своей предметности в детях. Поскольку родители составляют всеобщее по отношению к детям, то дети должны подчиняться родителям, но относиться к детям как рабам — это самое безнравственное деяние. В свою очередь гражданское общество выступает как особенное между единичным (семьей) и всеобщим (государством). Под гражданским обществом Гегель понимает современные ему экономические буржуазные отношения, при которых каждый является для себя целью, а все остальные для него ничто. Но без соотнесения с другими, человек не может достичь своих целей в полном объеме. В гражданское общество входит система потребностей и удовлетворение ее посредством труда, защита собственности с помощью правосудия, защита от случайности с помощью корпораций.

Суть истории состоит в применении принципа свободы к мирским делам. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹. Ход истории направляется Мировым Разумом, который использует потребности, страсти и интересы людей в качестве средства для достижения своих целей. Соединение объективной стороны (понятия) и субъективной стороны (воли) в духе объективно существует как государство. Историческими народами Гегель называет только те народы, которые создали свою собственную форму государства, выражающую прогресс в сознании свободы, так как принципы государства не могут быть заимствованы у другого государства. Благоустроено то государство, в котором «частный интерес граждан соединяется с его общей целью». Важную роль в историческом процессе играют и «всемирно-исторические личности», в целях которых содержится всеобщее, то есть, эти личности делали своей целью необходимую ступень в развитии их мира, и в этом смысле выступали как «доверенные лица всемирного духа». К таким лицам Гегель относил Александра Македонского, Цезаря, Наполеона, так как они осуществляли то, что в себе и для себя было своевременным.

Цель духовной деятельности сделать соединение всеобщего и единичного сознательным. В качестве форм сознательного соединения понятия и воли, субстанции и субъекта выступают религия, искусство и философия. Религия использует чувства, представления и культ для сознательного соединения единичного и всеобщего. Искусство – созерцание и художественные образы. И только философия использует движение понятий, мыслящее рассмотрение предметов, как наиболее адекватную форму сознательного соединения единичного и всеобщего.

Таким образом философская система Гегеля представляла собой вершину развития немецкой классической философии. А начавшаяся после смерти Гегеля критика его философского учения как со стороны младогегельянцев (к числу которых первоначально принадлежал и К.Маркс), так и со стороны правых гегельянцев, определила значительное влияние его философии, как на XIX век, так и на XX век. Гегелевская модель всемирной истории и современные ее интерпретации будут рассмотрены в разделе философия истории.

¹ Гегель Г.В. Философия истории. – СПб, 1993 – С.72.

VI. МАРКСИЗМ И НЕОМАРКСИЗМ

* * * * *

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

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

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

Первоначально К.Маркс принадлежал к младогегельянской (или левогегельянской) школе. Принцип частной собственности рассматривался им в это время как принцип полной и безоговорочной «сво-

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

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. – С. 26.

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

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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. – С. 2.

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

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

6.2. В чем состоит суть материалистического понимания истории – важнейшего открытия марксизма?

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

с производительными силами общества, в том числе и развитие их духовных запросов. Таким образом материальный фактор оказывается в конечном счете определяющим фактором развития социальной системы.

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

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

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

Материалистическое понимание истории устанавливает детерминационную зависимость между различными типами человеческой деятельности и различными типами общественных отношений. К основным идеям исторического материализма относятся: утверждение примата общественного бытия над общественным сознанием, закона об определяющей роли материального производства в разви-

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

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

В учении К. Маркса о классах принципиально новыми были положения об исторически преходящем существовании классов и о том, что путь к уничтожению классов лежит через установление диктатуры пролетариата, которая сама является лишь переходом к бесклассовому обществу.¹ Важной для социально-философской теории Маркса является учение о превращении пролетариата из пассивного объекта эксплуатации, разрозненного и не понимающего причин своего бедственного положения (класс-в-себе), в социальную силу, объединенную общей идеологией, организованную в политическую партию, активно выступающую за завоевание государственной власти (класс-для-себя).

По определению В.И. Ленина, «классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а, следовательно, по способам получения и размерам той доли обще-

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

ственного богатства, которой они располагают»¹. В соответствии с местом, занимаемым в общественной системе хозяйства, одни группы людей могут присваивать труд других групп людей, которые в свою очередь пытаются этому сопротивляться, становясь участниками классовой борьбы.

6.3. Создал ли марксизм новую философскую антропологию?

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

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

Марксизм признает человека высшей социальной ценностью – «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Но эта идея, общая для многих философских направлений, в том числе для индивидуализма, неразделимо связана в марксизме с концепцией социальной сущности человека, его деятельной природы. Человек, по Марксу, удваивает себя не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире.² Поэтому отношение человека к

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

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956. – С. 566.

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

Существенная черта марксистской концепции человека – историзм. Лишь в ходе исторического развития появляется различие между жизнью каждого отдельного индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям.¹

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

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

¹ Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. – С. 77.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

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

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

6.4. Какие идеи К. Маркса получили развитие в XX веке?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.5. Как русские философы относились к марксизму?

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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т.42 - С.120.

го действия экономического закона. С другой стороны, сочинения Маркса и Энгельса насквозь проникнуты гуманитарной тенденцией, унаследованной от Фейербаха: они восстают против неправды существующего строя и требуют равенства во имя человечности... Вообще Маркс и Энгельс восстают против эксплуатации труда капиталом вовсе не во имя экономических, а во имя этических начал. Если бы капитализм был только экономически неправилен, то Маркс никогда бы не написал своего Капитала.»¹

В догматизированном марксизме советского периода именно марксистское учение о природе, правах и свободе человека подверглось безжалостной кастрации. Достаточно вспомнить тот факт, что в спецхраны были отправлены не только работы противников марксизма, но и работы самого К. Маркса. Например, его работа «О ложных формах социализма». А работы его русских последователей, например, Г.В. Плеханова, были в советское время предметом идеологической манипуляции и фальсификации. И в первую очередь потому, что Г.В. Плеханов был полностью согласен с Марксовой оценкой перспектив развития капитализма в России, а не с ленинской их трактовкой. С точки зрения К. Маркса, неизбежность развития капиталистического производства точно ограничена странами Западной Европы², он возражал против превращения его очерка происхождения западноевропейского капитализма в «целую историко-философскую теорию исторического пути народов, роковым образом предназначенных каждому». В России, по мысли К. Маркса, реализовал себе иной, альтернативный Западу, коллективистский, общинный строй. Поэтому нужно не гадать, а изучать реальное соотношение общественных сил, чтобы показать, что обязательно для того или другого общества.

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

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 35. – С. 137.

VII. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

* * * * *

7.1. За что философия жизни критиковала классическую философию?

Под классической философией мы понимаем общую ориентацию и идейную стилистику мышления, характерную для XVII—XIX столетий, которая отражала не только сознательные установки философов этого периода, но и условия и механизмы производства философского знания в это время.¹

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

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

Первым это понял основатель философии жизни Ф. Ницше. «Не стоим ли мы на пороге эпохи, которую прежде всего следовало бы назвать отрицательным термином внеморальная? Мы, моралисты, подозреваем ли мы сегодня, что все, что есть в поступке беспричинного, придает ему главную ценность, тогда как все, что в нем от умысла, все, что идет от сознания – лишь оболочка, которая, как всякая оболочка, скрывает больше, чем выявляет? Словом мы считаем, что намерение – это лишь знак, симптом, который следует расшифровать... Мы считаем, что мораль в традиционном смысле слова, мораль намерений – предрассудок, обобщение, поспешное и неосновательное, того же типа, что астрология и алхимия – во всяком случае нечто, что следует преодолеть и отбросить»¹. На место морали самоограничения, ущербности и неподвижности приходит этика индивидуальной свободы, самоосуществления, полной реализации себя.

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

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

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

¹ Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1990. – С.267.

Не «жизнь для культуры» (постулат классической философии, особенно немецкого классического идеализма), а «культура для жизни» - такова формула философии жизни, подчеркивающая самоценность, безоценочность жизни, присущее жизни стремление продлить свое бытие. Наука, разум, в который верит философ Нового времени, - это натуралистический или «физико-математический разум», т.е. разум, опирающийся на естественно-научные критерии научности. Но успехи естественных наук как познания вещей резко контрастируют с их бессилием перед собственно человеческими проблемами. Человек, по определению Х. Ортеги-и-Гассета – это ни тело, ни душа, ни субстанция, ни дух, а жизненная драма, происходящая в определенных обстоятельствах и проявляющаяся во времени.¹

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

7.2. Чем отличается трактовка жизни в академической философии жизни?

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

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

Жизнь, для Дильтея, не просто биологический факт существования человека наряду с другими живыми существами, но – человеческая жизнь, проживаемая нами в ее разнообразии. Каждое состояние

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

жизни – это событие или свершение, коррелятом которого является, с одной стороны, самоидентичность личности, с другой – объективный мир. В структуре состояния жизни В. Дильтей выделяет три момента: репрезентативный момент внешнего или внутреннего мира, момент аффективного стимула и волевой момент. Первый момент приводит к возникновению у индивида и в обществе объективного образа мира, второй – к проверке жизненных ценностей, связанных с этой картиной мира, третий – высвечивает принципы действия, посредством которых управляют жизнью.

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

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

Предметом философии, с точки зрения представителей «философии жизни», является жизнь как «вечное становление» (Ф. Ницше), «творческий порыв» (А. Бергсон), «поток культурно-исторических переживаний» (В. Дильтей). Основная задача философии – обосновать новую систему ценностей, дать ценностно-мировоззренческие ориентиры человеку в условиях кризиса европейской культуры. Подлинное жизненное ядро философии составляют ее нравственные

цели, а всякая великая философия, по выражению Ф. Ницше, является «самоисповедью ее творца». Не «позыв к познанию» был отцом философии, а «воля к власти» представлять собою последнюю цель существования. Сама жизнь, по Ницше, есть воля к власти, а инстинкт самосохранения лишь одно из косвенных следствий ее. В основе подлинной философии лежит новый вид эксперимента - «эксперимент над самим собой», позволяющий философу стать творцом ценностей.

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

В академической философии жизни В. Дильтею принадлежит заслуга обоснования специфики гуманитарного знания по сравнению с естественнонаучным знанием. Понимание, вчувствование, интерпретацию как непосредственные способы постижения жизни в «науках о духе» В. Дильтей противопоставляет применяемому в «науках о природе» методу «объяснения». Задача «наук о духе» - выразить изменчивость, целостность и смысл исторических событий, познать цели культурно-исторического творчества, а не редуцировать их к причинно-следственным связям природного мира. Условия, делающие возможным это понимание - знание контекста, в котором что-либо происходит, и знание о культурных системах, которые задают типы мировоззрения. Эти культурные системы, по

Дильтею, уникальные и несводимые друг к другу, не могут быть поняты «объективно», т.е. вне целей самого субъекта как активного участника исторических событий.

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

VIII. НЕОКАНТИАНСТВО

* * * * *

8.1. Как развивают философию И. Канта представители Марбургской и Баденской школы неокантианства?

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

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

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

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

8.2. Каково соотношение науки и ценностей?

Проблема соотношения науки и ценностей имеет несколько различных аспектов. Прежде всего, это вопрос о том, как соотносится научная деятельность и ее результаты с моральными ценностями. Давно было замечено, что научное познание, особенно экспериментальная деятельность, зачастую входит в противоречие с этическими нормами. Одним из первых теоретическую формулировку этой проблемы предложил английский философ Д. Юм. Он говорил о логической несовместимости суждений факта и суждений долга. Это утверждение в дальнейшем получило название «гильотина Д. Юма», поскольку в нем подчеркивалась несовместимость науки, базирующейся на факте, и этике, основанной на моральном долге. Сегодня мы видим, что напряжение между наукой и моралью частично снимается за счет государственного и международного законодательства, регулирующего научную деятельность, например, запрещающего проведения определенных экспериментов на человеке. Очевидно, что развитие законодательной базы и практики ее применения не может полностью разрешить противоречие между научно-исследовательскими задачами и этическими нормами. Поэтому особое значение имеют персональные ценностные установки самого ученого, его ответственная и нравственная позиция.

Другой аспект проблемы соотношения науки и ценностей – гносеологический. Здесь затрагивается вопрос о том, насколько научное познание, его результаты и методы, могут быть нейтральными по отношению к ценностным установкам ученого или научного сообщества. Иными словами, это проблема объективности результатов научного исследования. Она особенно значима для гуманитарных и социальных наук, поскольку эти дисциплины часто критикуют за субъективизм, релятивизм и политическую ангажированность.

Теоретическое исследование роли ценностей в гуманитарном и социальном познании велось представителями различных философских направлений. Так, например, один из основателей позитивизма и научной социологии Г. Спенсер рассматривал вопрос об оценочных суждениях. Английский философ обратил внимание на то, что личная позиция ученого, которую он называл «пристрастиями», могут влиять на ход научного исследования. Поэтому Г. Спенсер в качестве одной из своих задач как социолога рассматривал изучение таких пристрастий как патриотизм, политические предпочтения, религиозные взгляды и др., которые могут оказывать существенное воздействие на проведение эмпирических исследований. В итоге

Г. Спенсер сформулировал принцип свободы от оценочных суждений в социологии. В дальнейшем этот принцип многократно обсуждался различными учеными, поскольку он имеет значение не только для социологии, но и для всего комплекса социально-гуманитарных наук. В ходе обсуждения было замечено, что декларировать свободу от оценочных суждений значительно проще, чем реализовать этот принцип на практике. Обсуждая эту тему, немецкий социолог М. Вебер писал о том, что ученый не только имеет право на свою точку зрения, но с необходимостью должен иметь собственную позицию. Вместе с тем, М. Вебер не призывал к субъективизму в социальных науках. Напротив, он утверждал, что настоящий ученый ориентируется не на персональные, а на общие культурные ценности. Кроме того, М. Вебер подчеркивал, что ученый как человек может и даже обязан иметь активную политическую позицию, но эта позиция не должна сказываться на научном исследовании, которое всегда должно иметь беспристрастный характер.

Значительный вклад в разработку проблемы ценностей в гуманитарных и социальных науках внесли неокантианцы Баденской школы. Они опирались на понятие ценностей, введенное в научный обиход немецким философом Г. Лотце – одним из основателей аксиологии (науки о ценностях). Г. Лотце, также как и И. Кант, противопоставлял мир природы, в котором все с необходимостью подчиняется действию закона, и мир свободы, где действует не подчиняющаяся природной необходимости свободная воля человека. Ценности – наиболее важные, значимые для человека аспекты действительности – на которые он ориентируется в своей деятельности. Ценности представляют собой нормы, в соответствии с которыми человек регламентирует свое поведение. Их выбирают по собственной воле, они не являются природным законом, которым подчиняется человек. Вместе с тем, Г. Лотце поставил вопрос о том, что значительная часть ценностей имеет общезначимый, а не персонально-субъективный характер. Сюда можно отнести, например, логические или этические нормы.

Главные представители Баденской школы неокантианства – В. Виндельбанд и Г. Риккерт – отметили, что в науках используются два основных типа суждений: абстрактно-логические и оценочные. Первые характерны для естествознания, в них не отражается отношение субъекта к предмету. Как, например, в суждении «Квадрат – это четырехугольник, в котором все стороны равны». В оценочных суждениях присутствует отношение субъекта к описываемому предмету. Здесь можно привести современный пример. В утвержде-

нии «Великая Октябрьская социалистическая революция – это величайшее событие в мировой истории» содержится позитивное отношение говорящего к этому событию. С точки зрения неокантианцев Баденской школы, необходимым условием формирования оценочных суждений являются ценности.

Г. Риккерт различал две процедуры – оценивание и отнесение к ценности. В первом случае субъект ориентируется на свои собственные персональные ценности. Во втором – на ценности общезначимые. Для прояснения позиции Г. Риккерта приведем следующий пример: принцип социальной справедливости выступает как общезначимая культурная ценность, с точки зрения которой можно рассматривать исторические события и выносить суждения. Заслуга В. Виндельбанда и Г. Риккерта заключается в том, что они выделили два типа оценочных суждений («оценивание» и «отнесение к ценностям») и поставили вопрос о том, что в социально-гуманитарных науках (в их терминологии в «науках о культуре») должна быть использована процедура отнесения к ценностям. Иными словами, исследователь должен ориентировать не на персональные, а на общезначимые ценности. Вопрос о том, каков онтологический статус этих ценностей, каким образом они изменяются в ходе исторического процесса, остался для неокантианцев-баденцев не до конца разрешенным. Он представляет собой актуальную проблему и для современной философии.

Вопрос о ценностной нейтральности ученого, поднятый позитивистами, неокантианцами и другими философами прошлого, также актуален для современной философии и методологии социально-гуманитарных наук. Один из примеров развития этой темы мы находим у современного французского философа и социолога П. Бурдьё. Он развивал идею ангажированного знания, под которым понимал активное включение социолога, ученого-гуманитария в разработку новых политических проектов, направленных на совершенствование коллективных форм социальной жизни.

IX. ПОЗИТИВИЗМ

* * * * *

9.1. Что представляет собой "первый" позитивизм?

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

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

ную иерархию: изучение простых наук является необходимым для понимания наук высших и более сложных (всего же их выделялось семь – математика, астрономия, физика, химия, биология, социология, этика). Классификация наук также предполагала еще разделение их на абстрактные и конкретные, где последние призваны применять к частным областям общие законы, изучаемые первыми (например, биология – абстрактная, медицина – конкретная наука).

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

Социология Конта (создание термина его заслуга) есть также теоретическая (абстрактная) наука, включающая в себя и политэкономия, и часть психологии. Она подразделяется на социальную статистику (изучение постоянных условий существования общества) и социальную динамику (изучение законов прогрессивного развития).

«Позитивная философия» Конта нашла во Франции многих сторонников (П. Лафитт, Э. Литтре, Г.Н. Вырубов, Ж.Э. Ренан, И. Тэн и др.). Влияние позитивизма вышло за пределы Франции и затронуло Италию (Р. Ардиго и др.), Россию (В. Лесевич, Н.К. Михайловский, М.М. Троицкий и др.), Германию (Э. Лаас, Е. Дюринг). В Англии, где почва для позитивизма была подготовлена утилитаризмом, уже в 40-е гг. с идеями созвучными Конту выступил Дж. Ст. Милль, а позднее Г. Спенсер.

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

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

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

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

9.2. Какие идеи классического позитивизма развивает “второй” и “третий” позитивизм?

Основные идеи классического позитивизма получили развитие на рубеже XIX–XX вв. в эмпириокритицизме (букв. “критика опыта”) – позитивизме второй волны. Наиболее известными предста-

вителями этого направления являются швейцарский философ Р. Авенариус (1843—1896), австрийский физик и философ Э. Мах (1838—1916). К идеям второго позитивизма были близки английский философ, биолог и физик К. Пирсон и французский математик А. Пуанкаре. Так же, как и основатели позитивизма, эмпириокритики полагали, что наука призвана отвечать на вопрос, как происходит то или иное событие, а не на вопрос, почему оно происходит. Задача научного познания, сформулированная таким образом, вытекала из понимания науки как описания опытных данных. Взавшись отвечать на вопрос “почему”, наука, с точки зрения позитивистов, непременно покинет твердую почву опыта, займется метафизическим словоблудием и, тем самым, перестанет быть наукой. Э. Мах поднял проблему специфики науки, ее отличия от других форм духовной деятельности, сопоставляя научное и обыденное мышление. Слова обыденного языка можно соотнести с окружающими предметами, как, например, слово “дерево” с каким-либо деревом, увиденным из окна. Поступить подобным образом с научными терминами невозможно. Понятия силы, массы, скорости, ускорения нельзя сопоставить с каким-либо из окружающих нас предметов. Теоретические понятия не отображают действительности, они соотносятся только с опытом субъекта. При этом опыт понимался предельно узко, в конечном счете, он сводился к совокупности, или комплексу ощущений. Э. Мах и его последователи утверждали, что ощущения не являются образами объективного мира. Опыт мыслился как “нейтральное”, не объективное и не субъективное. Научные термины — это знаки, значениями которых являются комплексы ощущений. Знак не похож на то, что он обозначает, он лишь условно связан со своим значением. Исходя из изложенного понимания теоретических терминов, Э. Мах выдвигает программу пересмотра научной терминологии с целью определения того, какие из научных понятий имеют значение. Если понятие можно сопоставить с комплексом ощущений, оно имеет значение, в противном случае, это понятие — пустая фикция, которую следует удалить из арсенала научной терминологии. Поскольку второй позитивизм отрицал связь научного знания с объективной действительностью, с его точки зрения, невозможно выделить какую-либо научную концепцию на основании того, насколько точно она отображает реальность. В связи с этим был выдвинут принцип экономии мышления, согласно которому выбирать следует ту теорию, которая наиболее просто описывает ощущения — исходный материал научного познания. Таким образом, если первый, классический, позитивизм объявлял позитивным научное

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

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

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

обязательно характеризуется эмпирической подтверждаемостью. Занимаясь почти исключительно проблемами науки, второй и третий позитивизм, наряду с неокантианством, способствовал выделению философии науки в особую отрасль философского знания.

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

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

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

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

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

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

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

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

Третья линия расхождения материализма и позитивизма связана с их отношением к религии. Всякий материализм как последовательный натурализм категорически отрицает трансцендентное нематериальное начало, поэтому все материалисты – атеисты и непримиримые критики религии. Позитивизм же представляет собой непоследовательный натурализм, и его отношение к идее трансцендентного мирового начала можно назвать скорее агностическим. Позиция же позитивистов в религиозном вопросе была представлена не только агностицизмом, но и разными вариантами богостроительства и теории “двух истин”. Такая позиция позитивизма в данном вопросе, по мнению материалистов, разоблачает их как скрытых приверженцев идеализма объективного.

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

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

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

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

Потенциал религиозного критицизма содержался уже в одной из главных концепций основоположника позитивизма О. Конта – законе трех стадий. Этот закон говорил об эволюции человеческого духа, как в родовом, так и в индивидуальном плане. Существуют соответствующие этим трем стадиями три вида мировоззрения, три метода познания и три формы общественного устройства. Религия есть выражение первой стадии, фиктивной, или теологической, суть которой в том, что человеческий дух, стремясь к абсолютному знанию, наделяет жизнью фиктивные существа (богов), и с их помощью пытается объяснить все на свете. Эта стадия давно осталась в прошлом, поэтому религия – отживший феномен. Религиозный критицизм Конта нашел себе немало продолжателей, среди которых надо выделить видного историка религии Ж.Э. Ренана (1823–1892). В XIX в. критиком религии выступал один из основоположников логического позитивизма Б. Рассел.

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

Отношение к религии с позиций теории “двойственности истины” характерно для английского философа второй половины XIX в. Г. Спенсера. Эта теория возникла в средневековой схоластике, чтобы примирить веру (религию) и разум (рациональное знание). В Средние века она служила для оправдания существования знания за пределами откровения. Спенсер же приспособливает ее для оправдания существования веры за пределами науки. Он считает, что спор религии и науки, столь характерный для его времени, происходит из-за чрезмерных притязаний их обеих. Он прекратится,

стоит только твердо установить границы познания. Тогда наука не будет стремиться проникнуть в сферу непостижимого и претендовать на всезнание, не будет стремиться стать законодателем в области морально-нравственной, а религия не станет навязывать свое видение в той сфере, которая доступна научному пониманию. Согласие науки и религии – вот основная идея Г. Спенсера.

Х. ПСИХОАНАЛИЗ

* * * * *

10.1. В чём разница между основными направлениями психоанализа и как они возникли?

В широком смысле слова психоанализом называют различные школы динамической психотерапии, как вместе взятые, так и по отдельности. Психоанализ как движение ведет свое начало с кружка сторонников З.Фрейда (1856—1939), объединившихся вокруг него в 1902 г. и основавших в 1908 г. Венское психоаналитическое общество. Современные преемники и продолжатели этого движения относятся к так называемому "классическому", или "ортодоксальному" психоанализу — наиболее многочисленному, мощному и влиятельному направлению психоанализа. В теоретическом плане классический психоанализ представляет собой фрейдизм, учение З.Фрейда. Сердцевину его образуют концепции, объясняющие устройство психического аппарата и природу психоневроза. В их основе лежит идея бессознательного. Бессознательное ("Оно") представляет собой ту часть психики, где сосредоточены инстинктивные импульсы (желания) и вытесненные из сознания идеи. От сознания бессознательное отгорожено областью предсознательного (разумное "Я" человека, память, мышление). Предсознательное осуществляет цензуру желаний бессознательного и представляющих их идей, сообразуясь с реальностью внешнего мира, сопротивляется их попыткам проникнуть в сознание. К числу таких путей относятся сновидения, обмолвки, юмор, а также явления психической патологии. Другим краеугольным камнем теории Фрейда явилось учение о либидо и детской сексуальности. С точки зрения этого учения, процесс психического развития человека есть в своей сущности биологически детерминированный процесс последовательных превращений его сексуального инстинкта.

Другие направления (школы) психоанализа, значительно менее институционализированные и влиятельные, были основаны отделившимися от Фрейда учениками. Среди них наиболее известным стал А.Адлер (1870—1937), который разработал собственную теорию, названную им "индивидуальной психологией". В основе его понимания психической болезни лежала идея компенсации чувства

неполноценности, порожденного каким-либо телесным недостатком, которое разжигает в человеке неосознанное стремление к превосходству. Адлер подверг критике фрейдизм за преувеличение роли сексуальности и бессознательного в детерминации поведения людей. В противовес этому он акцентировал роль социальных факторов, подчеркивал социальную направленность влечений – основы человеческого характера. "Индивидуальная психология" Адлера получила наибольшее распространение в 20-30 гг., особенно в США. В повседневный обиход вошел изобретенный им термин "комплекс неполноценности".

В отличие от Адлера, К.Г.Юнг (1875—1961) не был учеником Фрейда и лишь на короткое время сблизился с ним. После их разрыва в 1913 г. Юнг также подверг критике фрейдову теорию либидо и разработал собственное учение, названное им "аналитической психологией". Особую известность Юнгу принесла его типология характеров, делившая людей на "интравертов" и "экстравертов". Юнгианство имело наиболее сильные позиции в Швейцарии и Англии, было представлено в США. Интерес к Юнгу также был всегда велик среди гуманитариев ввиду того вклада, который он внес в изучение мифологии. Он был связан с учением об архетипах коллективного бессознательного, под которыми Юнг понимал несознаваемые эмоционально заряженные образы, впечатления, реакции, накопленные человечеством в своего рода "коллективной памяти", которые образуют глубинный слой личности. Архетипы находят свое символическое выражение в мифах, образах и сюжетах искусства.

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

которых должно строиться душевно здоровое общество, то они были изложены Фроммом в книге «Иметь или быть?» (1976). Фундаментальный тезис этой работы – разграничение обладания и бытия. Фромм призывает заменить доминирующую ныне в характера человека установку на обладание установкой на бытие.

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

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

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

Свои соображения в области этнографии Фрейд высказал в работе «Тотем и табу» (1912– 1913). Антропологические гипотезы Фрейда вдохновили многих ученых-этнографов, одни из которых стали их развивать и систематизировать (Г. Рохейм), а другие, проведя полевые исследования и убедившись в неточности этих гипотез, создали, отталкиваясь от них, свои собственные концепции. Так,

Б. Малиновский пришел к выводу о том, что Эдипов комплекс отнюдь не универсален в том виде, как его описал Фрейд, а Р. Бенедикт и М. Мид продемонстрировали пластичность человеческой природы, считавшейся у Фрейда неизменной, а также строгую зависимость особенностей психики от особенностей культуры.

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

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

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

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

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

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

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

При объяснении происхождения и сущности институтов культуры Фрейд исходил из убежденности в подобии индивидуальных и коллективных психологических закономерностей, а также в одина-

ковости механизмов формирования нормальных и патологических явлений психики. Это позволило ему, усмотрев сходство между симптомами невроза навязчивости и религиозными обрядами, объявить религию "коллективным неврозом", а наличие в психике человека типичных форм реагирования (Эдипов комплекс) и коллективных символов указывает, по его мнению, на реальные события в истории человечества, памятью о которых выступают данные психические феномены. Фрейд выдвинул гипотезу о наличии коллективного бессознательного психического наследия, проявляющегося в мифах, сказках, произведениях искусства и т.д.¹

Из всех представителей психоанализа наибольшую близость к философии и философскую глубину демонстрирует Э.Фромм (1900—1980). Он получил философское образование и психоаналитическую подготовку, испытал влияние идей как Фрейда, так и Маркса, Фейербаха, Спинозы. Поэтому Фромм прямо ставит философские проблемы, трактовку которым он старается дать с позиций психоанализа (неофрейдизма). Одна из самых важных для него — проблема свободы, которую он считает психологической. Фромм подробно проанализировал феномен "страха свободы" и описал наиболее типичные механизмы бегства от нее. Среди других проблем философско-антропологического характера должна быть названа и проблема человеческого существования, вытекающая из биосоциальной его природы. Непродуктивное ее решение в истории связано с распространенными типами социальных характеров: потребительским, эксплуататорским, накопительским, рыночным; однако, будущее, по Фромму — за продуктивным характером, ориентированным на любовь и бытие, в противоположность обладанию, способным реализовать творческие потенции своей природы.

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

¹ Независимо от Фрейда и более обстоятельно эту идею разрабатывал К.Г.Юнг в своем учении об архетипах коллективного бессознательного.

XI. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

* * * * *

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

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

Выявить эти сущности, то есть, конституировать предмет философии в феноменологическом смысле этого слова возможно только при помощи специального метода — метода феноменологической редукции. Феномен и есть та сущность, которая проявляет себя в сознании благодаря феноменологической редукции. Феноменологи-

ческая редукция осуществляется в два этапа: на этапе эйдетической редукции мы «закключаем в скобки внешний мир», т.е. ставим под сомнение ценность исходного для многих наук прото-верования в реальность внешнего мира. Трансцендентальная редукция «закключает в скобки эмпирическое самосознание», т.е. ставит под сомнение прото-верование в реальность Я как части реальности внешнего мира. Мир, таким образом, редуцируется к чистому феномену или эйдосу (логически и словесно фиксированной форме), конфигурации всего данного, выступающей как «мерка реальности, фактичности». Феноменологическое знание есть абсолютное знание о сущности, которое оправдывает всякое знание о факте.

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

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

Под натурализмом в философии Гуссерль понимал трактовку реальности и сознания как природного процесса, познаваемого в объ-

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

ективно-значимой форме. Следовать естественно-научному образцу, для которого только пространственно-временной телесный мир является природой, значит, по Гуссерлю, неизбежно натурализовать сознание.¹ При таком подходе к сознанию, теряется из виду самое главное – межсубъектные связи, определяющие сущность сознания, и недоступные для экспериментального исследования, на которое опираются фактуальные науки.

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

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

Единственной дисциплиной, способной сделать философию строгой и точной наукой, является феноменология. Феноменология есть наука о феноменах. Феномен есть то, что проявляется, поскольку оно проявляется в сознании. Человеческое «Я» и все вещи, окружающие его суть феномены. Благодаря принципу феноменологической редукции, т.е. воздержанию (эпохэ) от веры в реальность окружающего мира, мы созерцаем эйдос мира, его идеальную ценность. С этой точки зрения редукция является эйдетической. Поскольку феномен проявляется только в сознании и только посредст-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетия. – М., 1995. – С.26—27.

вом акта сознания, т.е. сознание субъекта определяет положение вещей в реальности, редукция является также и трансцендентальной. Вместе с тем в отличие от кантовской трактовки сознания как создающего объект, Э. Гуссерль считает, что сознание лишь проявляет объект во мне, и больше ничего. В двойном – эйдетическом и трансцендентальном – измерении, феномен, равно как и его явленность сознанию, представляет собой нечто абсолютное – сущность вещи, ее бытие. Сознание, осуществляющее редукцию, самодостаточно, и благодаря его деятельности нам открывается единственное абсолютное бытие. Интенцию на объект, непосредственно и в оригинале данный сознанию, Гуссерль называет интуицией. Задача философии и есть достижение очевидности, основанное на объективной апелляции к интуиции, а не на чьих-либо точках зрения.

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

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

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

ской традиции наиболее видными представителями феноменологии являлись Г.Г. Шпет и М.К. Мамардашвили.

В первую очередь такое значительное влияние гуссерлианства объясняется новым представлением о предмете философии и ее целях. Философия, по Гуссерлю, это не некоторая рациональная, логическая система высказываний и доказательств, а усилие, заставляющее объект “проявиться”, интуитивное “делание очевидным”. Для Э. Гуссерля, высший принцип философии – не картезианско-кантовский принцип “я мыслю”, а принцип “я могу”, т.е. очевидная и делающая очевидным интуиция. Объективным коррелятом “я могу” выступает то, что Гуссерль называет «горизонтом». Горизонт – это спектр возможностей проявления объекта, внутри которого определен круг последних актуальных интенций одного и того же объекта. Философия, таким образом, предстает, по Гуссерлю, как другой способ прожить естественную жизнь, исходя не из веры в ее реальность, а из прояснения ее сущности. При этом феноменология оставляет сами вещи такими, какие они есть, если они иррациональны, то иррациональными, если рациональны – то рациональными. Единственным идеалистическим положением в феноменологии является признание априорности бытия сущности относительно реальности факта. Любое объективное бытие, по Гуссерлю, основывается интенционально на бытии чистого сознания.

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

Э. Гуссерль делает сознание главным предметом своего исследования, используя понятие “чистого сознания” как принципиально непредметного и свободного от всего, что не является сознанием. С точки зрения Гуссерля, любой предмет должен быть схвачен только как коррелят сознания. Предмет при этом не превращается в сознание, в котором нет ничего, кроме значений. Интенциональным кор-

релятом очевидности является Истина. Логическая очевидность выступает лишь как частный случай интенциональной очевидности.

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

ХІІ. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

* * * * *

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

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

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

Три философских течения оказали решающее влияние на идейное формирование экзистенциализма как направления, сделавшего вопрос о существовании человека главным пунктом своего размеже-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

бежным следствием индивидуальности выбора является конфликт с другим “бытием-для-себя”. Общество рассматривается экзистенциалистами как внешняя, безличная, “сминающая” индивидуальность отдельного человека сила. Безосновность свободы, ее неукорененность в социальном мире – общий тезис всех представителей экзистенциализма.

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

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

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

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993 – С. 341.

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

XIII. ГЕРМЕНЕВТИКА

* * * * *

13.1. Какие проблемы изучает герменевтика?

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

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

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

словами, философская герменевтика формулирует и обсуждает ряд проблем, связанных со структурой, условиями и целями понимания, с характеристикой субъекта и объекта понимания.

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

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

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

В. Дильтей (1833–1911) – немецкий философ, представитель философии жизни – в своей философии откликнулся на теоретические проблемы, возникшие в связи со становлением гуманитарных наук, прежде всего истории. Рассматривая методы гуманитарного познания, В. Дильтей исходил из принципиального различия между естественными и гуманитарными науками, “науками о природе” и

“науками о духе”. Специфическим способом познания гуманитарных наук В. Дильтей считал понимание – постижение смысла культурно-исторических явлений. Не рассматривая себя в качестве представителя герменевтики, В. Дильтей, разработал свою концепцию понимания и тем самым внес существенный вклад в развитие философской герменевтики.

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

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

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

13.3. Как понимают “понимание” представители герменевтической философии?

Понимание – это центральное понятие герменевтики. Несмотря на существование различных трактовок понимания, все они, так или иначе, рассматривают понимание как выявление смысла текста. При этом под текстом подразумеваются не только литературные, религиозные, исторические или юридические источники. Исторические события, произведения искусства, действия человека, политические события могут рассматриваться в знаково-символической форме, то есть как текст, в предельно широком смысле этого слова.

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

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

Г. Гадамер справедливо полагает, что ни один процесс понимания не начинается с “чистого листа”. В ходе освоения языка, получения образования, накопления жизненного опыта каждый индивид невольно приобщается к определенным культурно-историческим традициям. Усвоенные традиции становятся той основой, на кото-

рой строится понимание. Процесс понимания начинается с предпонимания. Предпониманием Г. Гадамер, также как и М. Хайдеггер, называет предварительный набросок смысла, или прообраз смысла текста, смысловое ожидание, вырастающее на почве усвоенных традиций. После прочтения текста прообраз смысла сопоставляется с тем смыслом, который образовался в результате прочтения, происходит корректировка предварительного проекта смысла. Таким образом, понимание представляется как переход от предпонимания к новому пониманию. Новое понимание в дальнейшем может выступать как предпонимание для последующего понимания. Движение от предпонимания к пониманию является герменевтическим кругом в концепции Г. Гадамера. Говоря о существовании предпонимания Г. Гадамер фактически утверждает, что невозможно полностью преодолеть историческую дистанцию и мысленно перенестись в другую эпоху. Вживание интерпретатора в образы чужой культуры всегда будет основано на предпонимании, связывающим интерпретатора с его эпохой и культурными традициями.

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

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

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

XIV. СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

* * * * *

14.1. Каковы основные идеи структурализма?

Структурализм представляет собой междисциплинарный подход, в котором основным является понятие структуры. В общем смысле структура определяется как совокупность устойчивых связей и отношений между элементами системы, обеспечивающих сохранение свойств системы при различных внешних и внутренних изменениях. Расцвет структурализма пришелся на период 60—70 годов прошлого века. В дальнейшем он постепенно трансформировался в постструктурализм и тесно связанный с ним постмодернизм.

Структурализм начал складываться в 30-х годах XX первоначально в языкознании и литературоведении. Швейцарский филолог Ф. де Соссюр предложил новый подход к пониманию языка. Его основные идеи представлены в книге «Курс общей лингвистики», вышедшей после смерти автора. Ф. де Соссюр различал язык и речь. Язык он определял как систему знаков и отношений между ними, а также отношения между знаками и обозначаемыми предметами. Речь, согласно Ф. де Соссюру, не совпадает с языком, она представляет собой сам процесс говорения, актуализацию языка. Речь индивидуальна, разнообразна и изменчива, тогда как язык инвариантен и устойчив. Когда человек говорит, он как бы играет определенными элементами по заранее заданным правилам. Такой подход позволил поставить вопрос о языковых закономерностях, имеющих универсальный, устойчивый и объективный характер. Идеи Ф. де Соссюра получили развитие в трудах многих исследователей. В XX веке структурализм как поиск объективных структурных закономерностей распространился в антропологии, искусствоведении, психоанализе, социологии, экономических исследованиях.

Французский философ, социолог и антрополог К. Леви-Стросс (1908–1) – один из наиболее крупных представителей структурализма. Культура, с его точки зрения, обладает строением, схожим со строением языка. Первобытное мышление, мифологию, системы родства — все это можно исследовать, применяя категориальный аппарат языкознания, используя понятия языка, речи, синхронии, диахронии, варианта, инварианта. Все гуманитарные и социальные

науки должны, по мнению К. Леви-Стросса, ориентироваться на лингвистику, поскольку она — единственная среди гуманитарных дисциплин — является подлинной наукой. Она выработала метод исследования, позволяющий обнаруживать ранее незамеченные связи и отношения и устанавливать закономерности. Такова, например, фонология Н. Трубецкого — учение о звуковом строе языка. Она является для К. Леви-Стросса образцовой теорией. Н. Трубецкой выделил минимальную звуковую единицу — фонему и показал, что сочетание фонем в языке подчиняется определенным правилам, в частности, принципу бинарной оппозиции. Эти правила не придумываются отдельными людьми, они действуют в социуме на уровне бессознательного и имеют для каждого человека характер закона. К. Леви-Стросс использовал подход Н. Трубецкого для исследования систем родства примитивных народов. С его точки зрения, кровно-родственные отношения в первобытных обществах подчиняются принципу бинарной оппозиции, действующие на дорефлексивном, бессознательном уровне. По мнению К. Леви-Стросса, почерпнутый из лингвистики структуралистский подход необходим в культурологии и антропологии. Он позволяет гуманитарным наукам выйти на уровень теоретических обобщений и исследовать объективные закономерности.

Структура не лежит на поверхности, она как бы скрыта в глубине предмета, “увидеть” ее можно лишь мысленно. Французский литературовед Р. Барт в статье «Структурализм как деятельность» показал, что для выявления структур необходимо особое воображение. Подобным воображением обладают не только ученые, но и писателя, художники, музыканты. В этом отношении нет никакой разницы между научным творчеством, литературой и искусством. Структуралистская деятельность направлена на обнаружение правил функционирования объекта. Ее главными компонентами выступают членение и монтаж. Первое представляет собой мысленное деление объекта на множество минимально значимых единиц. Затем необходимо выявить правила взаимоотношений между этими единицами. После чего приступить к монтажу, т.е. к построению модели объекта. Не отображение объекта, а создание модели, в которой выявлена его структура и правила функционирования, является главной задачей структуралистской деятельности, согласно Р. Барту. Полученные модели, как считает Р. Барт, не принадлежат ни к области реального, ни к области рационального, их можно отнести к сфере функционального. В процессе моделирования мир предстает перед человеком не в том виде, в котором он был дан ему изначально. Со-

здавая модели, человек, как считает Р. Барт, наделяет вещи смыслом и тем самым выступает производителем смыслов.

Для структурализма нет принципиальной разницы между естественными и гуманитарными науками, поскольку основным предметом исследования и в том, и в другом случае являются структуры. Такой подход снизил остроту вопроса о научном статусе гуманитарных и социальных дисциплин, придал им характер полноценной научной деятельности. Вместе с тем интерес к структурам, имеющим характер надындивидуальных законов и принципов, обернулся для структуралистов недооценкой роли личного и индивидуального в творчестве и в общественной жизни. Об этом свидетельствует проблема “смерти автора”, поднятая, в частности, в работах Р. Барта и М. Фуко и получившая развитие в постструктуралистских и постмодернистских исследованиях.

Р. Барт, одним из первых поставивший вопрос о “смерти автора”, сознательно порывает с традицией Нового времени, рассматривающей единство автора и его творения и объясняющей произведение через личность, вкусы и страсти автора. Место автора в концепции Р. Барта занимает письмо. При этом письмо понимается «как область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности»¹. В традиции Нового времени автор и его текст рассматривались во временной связи до и после: автор создает замысел произведения, вынашивает его, после чего появляется текст. Напротив, письмо, точнее сам процесс письма, осуществляется здесь и сейчас, пишущий не существует до и вне текста. Если новоевропейская традиция связывала автора и его текст узами отца и сына, то в концепции Р. Барта отношение пишущего и написанного рассматривается как речевой акт, сиюминутно объединяющий говорящего и сказанное. Пишущий – это вечный переписчик, составляющий текст из сотен цитат, перебирающий готовый, необъятный словарь. Пишущий не выражает себя, подобно автору текста, он лишь «подражает тому, что написано прежде и само писалось не впервые»².

Развивая идею “смерти автора”, М. Фуко представляет автора как функцию. «Какая разница, кто говорит»: в этом выражении М. Фуко видит фундаментальный этический принцип современного письма, имманентное правило, которым руководствуются в практике письма, хотя оно никогда не реализуется полностью. Чтобы

¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989 – С. 384.

² Там же. – С. 388.

окончательно разрушить сакрализацию автора, произведения и письма, М. Фуко разрабатывает понимание автора как функции. Подлинным устранением автора оказывается превращение его в функцию. В своей концепции М. Фуко справедливо обращает внимание на то, что традиционно фигура автора создается ретроспективно, после прочтения текста. От анализа текста читатель, как правило, переходит к формированию образа его автора. В созданной таким способом фигуре автора М. Фуко сумел разглядеть иллюзию. С его точки зрения, то, что мы создаем ретроспективно, не является духовным портретом автора текста. Мы неправоммерно отождествляем созданную нами конструкцию с некоторой личностью. В действительности мы формируем не портрет, а абстрактного субъекта, возможно не имеющего никакого отношения к реальной исторической личности.

Структурализм уже в 60-х годах начал трансформироваться в постструктурализм. К этому времени относятся первые работы Ж. Деррида, Ж. Лакана, Ю. Кристевой. Интерес исследователей смещается от жесткой структуры к процессам децентрации, становления, множественности — темам, получившим развитие в постмодернистской философии.

XV. ОНТОЛОГИЯ

* * * * *

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

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

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

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

² Там же. – С. 108.

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

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

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

15.2. Каковы основные проблемы онтологии?

Природа онтологических вопросов (как, впрочем, и всех вопросов философии вообще) такова, что на них невозможно дать однозначных истинных ответов. Такие вопросы, поэтому, ставят проблемы. Конечно, онтологических проблем – великое множество, тем не менее, среди них выделяется группа проблем, на протяжении веков привлекавших к себе внимание поколений философов.

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

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

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

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

Проблема единства мира. Пестрое разнообразие предметов и явлений, процессов и состояний порождает дилемму: должны ли мы

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

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

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

Проблема движения. Вопрос о том, существует ли движение, поставленный элеатами, которые его отрицали, со временем дезактуализировался. Зато приобрели остроту вопросы о том, абсолютно ли движение и вечно ли оно. А вопрос об источнике движения знаменитый ученый-физиолог Э. Дюбуа-Реймон в 1880 г. отнес к числу “мировых загадок”. Не меньшую проблему рождает вопрос о харак-

тере движения: скачкообразный, прерывистый или же плавный, эволюционный?

15.3. Как связана онтология с другими разделами философии?

Онтология является одним из важнейших разделов философии наряду с гносеологией, этикой, социальной философией и др., образуя вместе с ними системное целое философского учения. Особенно тесной является связь онтологии с гносеологией: определенная онтология предполагает определенную, соответствующую ей гносеологию – и наоборот. Ведь любой вопрос о сущем, о его родах и видах, о его свойствах сразу же порождает вопрос: откуда нам это известно, как мы можем это знать? С другой стороны, любые познавательные рассуждения – рассуждения о том, что мы познаем, и как мы познаем, будут явно или неявно конструировать объект познания и тем самым выстраивать определенную онтологию. Онтологические и гносеологические теоретические построения неразрывно связаны, как, например, правое и левое, верх и низ.

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

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

Впервые со всей очевидностью она проявилась у Платона, в метафизике которого различие между миром идей и миром вещей подразумевало гносеологический критерий (умопостигаемость идей и постижимость чувствами вещей), а мир идей – бестелесных образцов вещей имел также и значение нравственного совершенства и нравственного образца. Идеи были благими и прекрасными во всех трех смыслах этого слова: прекрасные как совершенно “сделанные”, как нравственно совершенные и как совершенные эстетически. Вы-

шеупомянутая связь онтологии, гносеологии и этики также отчетливо прослеживается в философии стоиков, эпикурейцев, неоплатоников и в других античных школах. Не исчезает она и в средневековой философии. Явной и очевидной остается эта связь и в рационалистической философии Нового времени. В своем крайнем выражении рационализм превращался в панлогизм (тождество бытия и мышления), с точки зрения которого порядок и связь идей таковы же, каков порядок и связь вещей. Однако в философии XIX в. связь онтологии, гносеологии и этики, напротив, становится все менее очевидной в связи с набирающей силу тенденцией дезонтологизации философии и увеличении в ней места, занимаемого гносеологией и методологией. Сыграла свою роль здесь и углубляющаяся дифференциация философского знания, в силу которой философы отказывались от построения целостных систем и сосредоточивались на отдельных вопросах, отдельных областях философии. А в субъективно-идеалистических философских учениях, которые приобрели немалую популярность в последней трети XIX в., онтологические построения и вовсе отсутствуют, однако содержатся в них неявно, имплицитно.

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

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

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

Будучи неотъемлемым компонентом философского знания, онтология претерпевала немалые изменения в процессе исторической эволюции философии. Эти изменения носили как качественный, так и количественный характер. Качественная эволюция онтологии бы-

ла связана с ее содержательным наполнением, то есть с самим характером выдвигаемых онтологических проблем, и это влекло за собой перемены и в применяемом понятийном инструментарии, и в трактовке самих понятий и категорий, используемых для осмысления поднятых онтологических вопросов. Количественная же сторона ее эволюции выражалась в колебаниях удельного веса онтологической проблематики в общей массе философской проблематики эпохи. Менялся способ постановки, формулировка онтологических вопросов, сами они были подвержены дезактуализации и реактуализации.

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

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

В философии XX в. происходит (при сохранении “антиметафизических” тенденций) реабилитация онтологии (неореализм, “критическая онтология”, диалектический материализм, философия Хайдеггера), что сопровождалось значительной качественной трансформацией рассматриваемой онтологической проблематики. Харак-

терная особенность онтологии XX в. – это ее разнообразие. Здесь мы встречаемся и с обретшими вторую жизнь теоцентристскими (неотомизм), реалистическими (диалектический материализм, неореализм) онтологическими доктринами, и с неявной субъективно-идеалистической онтологией (неопозитивизм), и с новыми онтологическими построениями, которые были предложены феноменологией и экзистенциализмом.

15.5. Каковы основные исторически сложившиеся позиции в онтологии?

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

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

Объективный идеализм – считает объективно реальным и идеи, и вещи, и духовное, и телесное. Однако, духовное более действительно, чем телесные вещи, это высший род бытия. Вещи и события в материальном мире зависят от идей как от своих конечных причин, последние также придают первым качественную определен-

ность. Бытие духовного вечно, телесного временно. Точка зрения материализма в данном вопросе диаметрально противоположна. Материализм упрощенный единственной реальностью считает материю (в разных формах ее существования). Самостоятельное, независимое от тела существование душевных явлений (души) он отрицает. Высшая разновидность материализма – материализм диалектический предложил более сложное онтологическое учение, которое признавало два вида реальности: объективную материальную реальность и субъективную духовную реальность. Последняя является вторичным родом бытия, так как возникает лишь на определенном этапе эволюции бытия материального и существует как его отражение. Кроме того, диалектический материализм еще выделил в качестве особой реальности общественное бытие, которое определяет общественное сознание.

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

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

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

Феноменология. Это направление возникает в начале XX в. Оно явилось реакцией на крайности субъективного идеализма и выражало тенденцию к реабилитации онтологии, которая обозначилась на рубеже XIX–XX вв. Основоположник феноменологии Э. Гуссерль провозгласил лозунг: «К самим вещам!» Однако, он не означал возврата к реализму, то есть к признанию вещей вне сознания. Вещи для феноменолога – это часть содержания самого сознания, на которую направлены акты сознания: это то, что мыслится, воспринимается. Но данная часть сознания отлична и от самого психического акта восприятия, мышления, она не субъективна, а объективна (и потому феноменология – не субъективный идеализм). Идеальное, всеобщее содержание сознания ("эйдетическое", по Гуссерлю) представляет собой особый род объективного бытия – бытия феноменов, сущностей. Они бестелесны и существуют трансперсонально.

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

15.6. Как определить бытие и небытие?

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

В философии первую попытку определить бытие и небытие предпринял Парменид Элейский. Он отверг небытие, поскольку его нельзя ни помыслить, ни выразить в словах, и даже утверждал, что «мышление и бытие одно и то же». Последователи Парменида развили его идеи и доказывали, что бытие едино и неизменно, неподвижно. Однако другие представители древнегреческой мысли впоследствии не поддержали элеатов в их категорическом отрицании небытия, хотя и продолжали развивать некоторые предложенные

ими аспекты определения бытия (прежде всего тождество бытия и мышления). Уже основоположник раннего атомизма Левкипп, младший современник Парменида, испытавший влияние школы элеатов, возвращает небытие в виде пустоты – условия движения атомов.

Платон также понимал, что, отвергая небытие, мы лишаем себя возможности сравнивать, различать, относить – то есть познавать. Поэтому он допускает небытие как существующее “нечто”. Небытие не абсолютно, оно причастно бытию, оно противостоит бытию как иное – тождественному. Например, истинно-сущему бытию – миру вечных и неизменных идей противопоставлена “хора” – неопределенная бесформенная и непознаваемая изменчивость. Сочетание этих двух противоположных начал рождает множественный мир изменчивых вещей – чувственно-постигаемое бытие. Возникший спустя пять веков после Платона неоплатонизм для объяснения и определения бытия прибег к идее сверхбытия – Единого. Бытие происходит от Единого, как свет от лампы. Единое неопределимо и непознаваемо (немыслимо), оно и сверхбытие, и не-бытие. Но оно не ничто, оно – благо.

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

Традицию соотносительного определения бытия и небытия с тех же самых, что и у Аристотеля позиций панлогизма продолжил в начале XIX в. Г. Гегель. Поставив перед собой вопрос: «С чего следует начинать науку?», он анализирует само понятие начала и показывает, что любое начало есть единство бытия и ничто (ничто, из кото-

рого должно произойти нечто). Затем он подвергает анализу понятие «бытие»: «Бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем нечего созерцать... В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить... Бытие, неопределенное непосредственное, есть на самом деле ничто и не более и не менее, как ничто».¹ Истина состоит не только в том, что чистое бытие = чистому небытию. «Но точно также, – продолжает Гегель, – истина ... состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны ... Их истина есть, следовательно ... становление; такое движение, в котором они оба различны».² В итоге становления получится «наличное» (то есть определенное) бытие. Применение чистых абстракций бытия и небытия дает нам и определенное бытие, и определенное небытие, например, «есть 100 талеров, нет 100 талеров».

Большой заслугой Гегеля было диалектическое осмысление категорий бытия и небытия как тождественных и различных, как взаимосвязанных взаимопроникающих и взаимопереходящих друг в друга. Однако, после его смерти интерес к вопросам, подобным вышерассмотренному, чрезвычайно понизился. Исключение составили лишь меньшинство философов, среди которых можно выделить Ф. Энгельса. Возникший уже в XX в. на основе прежде всего его трудов диалектический материализм вновь обращается к проблеме бытия как к центральной философской проблеме. Он отбрасывает понятие «бытия вообще» (чистого бытия – также, как и чистого небытия), и отождествляет бытие прежде всего с материальностью. Оно абсолютно и вечно, так как материя несотворима и неуничтожима. Поэтому невозможно абсолютное небытие, оно может быть лишь относительным, когда одни материальные состояния и формы переходят в другие. Но есть еще и вторичный род бытия – идеальное, которое содержательно отражает материальное бытие и в силу этого зависит от него. Оно относительно и временно (и в смысле родовом, и в смысле индивида).

В XX в. определению бытия и небытия большое внимание уделяли также представители экзистенциализма. Особенность их подхода к данной задаче в том, что она решается преимущественным образом применительно к человеку – то есть, сужается. Прежде всего, экзистенциалисты различают бытие человека и бытие вещей. Если последние просто безразлично присутствуют, то человек задается вопросом о смысле своего существования, он есть возможное бытие,

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

² Там же. – Сс. 140-141.

предполагающее проектирование, выбор способа своей актуализации. Такое бытие называется экзистенцией. Экзистенция есть о-смысленное и подлинное бытие, а вещи – это даже и не бытие, а просто сущее. Особыми характеристиками экзистенции является совпадение в ней сущности и существования, а также временность, конечность. Экзистенция определяется еще и тем, что это бытие, текущее к своему окончанию, “бытие-к-смерти”. Смерть есть ничто, небытие. Но само ничто шире, чем смерть: оно также основание (источник) и граница бытия.

15.7. Что есть сущность?

Категория “сущность” была введена в теоретический инструментарий философии Аристотелем. Он называл сущность “сутью бытия”. Бытие любого сущего лучше всего, полнее всего выражается его сущностью. Сущность тоже бытие; образно говоря, это “глубинный слой” всякого бытия. Сущность, стало быть, это то, что не лежит на поверхности, недоступно чувствам и постигается умом. Еще одно определение сущности, также принадлежащее Аристотелю, подчеркивает самостоятельность, самодостаточность сущности как бытия: это такое бытие, которое существует само по себе, а не через другое. От этого последнего определения пойдет понимание сущности как субстанции, то есть причины самое себя. Средневековая схоластика, основываясь на аристотелевском понимании сущности, разрабатывает вопрос о соотношении сущности и существования чтобы различить Бога и сотворенный мир в аспекте их бытия. Бог есть единственное самостоятельное бытие, в нем сущность (*essentia*) и существование (*esse*) совпадают. Бог сам и есть суть своего бытия, его источник. Но он также, как самостоятельное бытие, есть сущность-субстанция тварного мира и первоначало его бытия. Таким образом, у сотворенных вещей сущность находится вне их и предшествует их существованию.

В философии Нового времени продолжает разрабатываться идея Бога-субстанции как причины самое себя, носителя основных качеств (атрибутов) и источника бытия вещей. Другой аспект понятия “сущность”, который в Средние века связывался с термином “эссенция” (*essentia* лат.) и означал “умопостигаемая глубинная суть бытия” на время утратил актуальность. Но в начале XIX в. он был подробно разработан в философии Гегеля. Немецкий философ противопоставляет сущности явление. Сущность не может быть только “бы-

тием в себе”. Она должна явить себя, стать действительностью. Сначала она предстает как видимость, то есть как своя противоположность – лишенность сущности (то, что несущественно). Дальнейшее движение мысли по пути определения сущности приводит нас к явлению. Явление – это сущность в ее существовании, или существенное существование. Явление имеет две стороны: одна связывает его с видимостью, другая, относящаяся к сущности, есть то, что сохраняется в явлении при всех изменениях его содержания. Но все существующее находится в отношении, и явление поэтому есть существенное отношение.

Гегелевское учение о сущности было воспринято диалектическим материализмом, где получило натуралистическую интерпретацию. Сущность и явление стали рассматриваться как гносеологические категории, описывающие процесс познания, который движется от явления к сущности. Явление не просто видимость, оно обусловлено внутренними законами, свойствами, изучение которых и означает проникновение в сущность. Но это проникновение не может завершиться полным познанием сущности, ибо сущность неисчерпаема. Сущность является, явление существенно.

В пост-гегелевской немарксистской философии большое распространение получил феноменализм, который трактовал явление как феномен. Это данная нам в опыте реальность, за которой никакая сущность не скрывается, и в которой она никак не проявляется. Задача познания – сопоставление, сравнение и описание феноменов. Философы, стоящие на позиции феноменализма, отвергают сущность как фикцию, псевдопонятие.

15.8. Верно ли, что материю придумали материалисты, в то время, как философы других направлений отвергают это понятие?

Такое мнение неверно и возникает из упрощенного и схематичного представления о материализме и идеализме, а также обо всем процессе развития философии.

Термин “материя” (лат. *materia* – вещество, материал) возник примерно в I в. до н.э. как перевод на латынь греческого слова “гюле” (буквально: корень, древесина, материал) и в процессе развития философии претерпел сложную эволюцию.

Стоящие у истоков философского понимания материи древнегреческие натурфилософы VI–V вв. до н.э. (Фалес, Анаксимен, Эм-

педокл) не были еще ни материалистами, ни идеалистами. Они называли первоначалом четыре “стихии” (воду, воздух, огонь, землю). Новый этап в развитии понятия “материя” связан с учением Аристотеля, который мыслил ее как пассивный субстрат, способный к восприятию разных форм. Материя противопоставлялась им форме как возможность действительности. При этом Аристотель различал материю “последнюю”, т.е. уже обладающую некоторой определенностью возможность бытия конкретной вещи, и “первую” – чистую возможность бытия всех вещей. В отличие от Аристотеля, древние стоики не проводят такого различия, и их материя схожа с аристотелевской первоматерией. Она есть сущность всех вещей, это то, из чего все возникает. Другая важная особенность стоического понимания материи заключается в том, что в ней присутствует содержащий формы (“семена”) вещей Бог-Логос.

В эпоху поздней античности в осмыслении материи появляется этический аспект. В гностицизме материя это низменное, злое начало, которое поглощает и разделяет начало духовное, возвышенное. Сходные мотивы обнаруживаются и в манихействе. Наметившееся в этот период противопоставление материи (телесного) духовному стало одним из важнейших принципов философии неоплатоников. Для них материя это как бы периферия бытия, последняя ступень деградации духовного, истекающего из первоначала – неподвижного Единого. Материя противопоставляется последнему также и как абсолютная изменчивость и множественность.

Мы видим, таким образом, что понятие “материя” возникает и развивается в античной философии отнюдь не в рамках материалистической традиции, и его активно использовали также и философы-объективные идеалисты (платоники). Объективно-идеалистическая философия не отказалась от него и в Новое время. Так, Ф. Шеллинг, представитель немецкой классической философии, рассматривал материю в неразрывном единстве с духом, называя ее «дремлющим духом». А Г. Гегель, другой ее представитель, мыслил материю на аристотелевский манер – как такое сущее, которое мы можем мыслить, если абстрагируемся от всякой формы «какого-нибудь нечто». «Материя есть нечто совершенно абстрактное», то, что предполагает форму и, в свою очередь, предполагается ею.

Откуда же взялось материалистическое понимание материи?

Идейно оно восходит к древнегреческим атомистам, стоикам и натурфилософам-досократикам. Непосредственно в его основу была положена декартова телесная субстанция – причина всех вещей, переосмысленная в пантеистическом духе Спинозой. Представители

классического материализма XVIII–XIX вв. (Д. Дидро, Д. Толанд, П. Гольбах, Л. Фейербах, Л. Бюхнер и др.) рассматривали материю как единственную реальность, субстанцию, к которой сводится все сущее. Материя наделяется ими способностью к самодвижению и саморазвитию, пространство и время (а по Дидро также и чувствительность) считаются ее атрибутами. Способность материи к саморазвитию в особенности подчеркивалась материализмом диалектическим, внесшим наибольший вклад в разработку учения о материи в XIX—XX вв. С точки зрения последнего, материя это объективная реальность, данная нам в ощущении, а движение есть способ ее существования, развитие же есть суть движения. Развитие материи начинается с простейших форм движения и все более усложняется. Наличный мир являет собой систему материального движения, в котором можно выделить иерархию пяти основных уровней: механическое, физическое, химическое, биологическое, социальное.

Кто же тогда отвергает материю?

Критика понятия “материя” (вместе с понятием “субстанции”) как фиктивного, как пустой абстракции была начата в XVIII в. Дж. Беркли и вслед за ним была продолжена субъективным идеализмом. В XIX, а затем и в XX вв. оно отбрасывается как устаревший инструментарий “спекулятивной метафизики” прежде всего позитивизмом и прагматизмом.

15.9. Материя и субстанция: что общего у этих двух понятий и чем они различаются?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно выяснить, каково происхождение этих двух понятий, и проследить, какие смысловые изменения они претерпели в ходе своей эволюции.

Слово “субстанция” (substantia) латинского происхождения и переводится как “сущность, существо, суть”. Термин возник как перевод греческого слова “гипостасис” (фундамент, основа). Впервые был использован Аристотелем, выделявшим сущность вещи как особую категорию в ряду девяти других (качество, количество и т.п.), под которой он понимал то, что способно к самостоятельному существованию, и что выражает суть бытия. Затем “гипостасис” широко использовался у неоплатоников в учении об эманации (истечении): Единое излучает последовательно три “ипостаси” бытия Бога, мировой ум, мировую душу, являющиеся причинами единичных вещей и существ. Дальнейшее формирование понятия “суб-

станция” происходило в западноевропейской схоластике, которая использовала идеи Аристотеля и неоплатоников в качестве своего теоретического фундамента. Под субстанцией стали понимать все имеющие самостоятельное бытие сущности – носительницы акциденций (качеств).

Широкое применение нашло понятие субстанции в философии Нового времени. Декарт, Гассенди, Спиноза, Локк предприняли попытки, направленные на уточнение и изменение его содержания. В первую очередь это касалось аристотелевско-схоластического представления о множественности субстанций (сущностей). Декарт, понимая под субстанцией то, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя, свел их число к трем: несотворенной мыслящей (Бог), сотворенной мыслящей и сотворенной протяженной (телесной). Мышление и протяженность, соответственно, являются атрибутами второй и третьей субстанции. Число атрибутов также было сведено им к двум главным, от которых зависят все остальные ее свойства. Весь (сотворенный) мир, т.о., распался у Декарта на две субстанциально (существенно) различные половины. Спиноза, стремясь преодолеть декартовский дуализм телесного и духовного, приходит к заключению о наличии лишь одной субстанции – Бога. Мыслимая таким образом субстанция имеет бесчисленное множества атрибутов, выражающих бесконечную божественную сущность. Бог как протяженная субстанция предстает перед нами в качестве природы, а как мыслящая в качестве духа. В отличие от Декарта и Спинозы, Лейбниц предпочел в своей онтологии объяснить разнообразие природы допущением о бесконечном плюрализме субстанций-монад. Д. Локк обратил внимание на неясность понятия субстанции и поставил вопрос о том, как образуются в душе идеи субстанции вообще. Его ответ заключался в том, что “субстанцией” мы называем некоторый неопределенный носитель (“подпорку”) простых идей, сочетание которых образует вещь.

Формирование понятия о материи шло в основном параллельно процессу развития понятия о субстанции (“параллельность” здесь не следует понимать в геометрическом смысле), временами сближаясь и даже совпадая с ним.¹ Если сравнивать эти два понятия формально-логически, то можно сказать, что их объемы частично пересекаются. То есть, в некотором смысле они совпадают, а в некотором нет. Например, верным будет утверждение, что материя есть те-

¹ Подробнее о развитии представлений о материи и о формировании этого понятия см. предыдущий вопрос 15.8.

лесная субстанция. Однако, если подойти к этому вопросу исторически, то ответ будет таким: для некоторых философов материя и субстанция – одно и то же, для других – нет. Отождествление материи и субстанции присуще прежде всего материализму, для которого материя – сущность природы, причина самое себя и источник бытия всех вещей. Но ни Аристотель, ни неоплатоники между материей и субстанцией знака равенства никогда бы не поставили, так как различали их и по смыслу (второе – сущность и самостоятельное бытие, первое – нет), и по терминам (первое – “гюле”, второе – “гипостасис”). И есть третья группа философов, которые увидели бы в сближении рассматриваемых понятий определенный смысл. Таковой могла бы быть позиция Декарта и Спинозы. Декарт мог бы увидеть, что материя – всего лишь другое название для его протяженной субстанции, что и сделали некоторые его интерпретаторы. А Спиноза мог бы согласиться, что его Бог-субстанция, взятая в аспекте атрибута протяженности, открывает перспективу натуралистического ее понимания в качестве материи, стоит только вынести “за скобки” Бога – что и осуществили некоторые интерпретаторы философии голландского мыслителя.

15.10. Существует ли развитие, и как его понимать?

Понятие развития связано с понятиями изменения и движения, которые по отношению к нему являются родовыми. В самом деле, о каком развитии может идти речь, если ничто не изменяется? Именно так и представлялось положение дел в мире автору библейского «Екклесиаста»: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем.» (Екклесиаст, гл. 1) Основанное на Библии христианское мировоззрение не признавало изменений в природе: в ней все остается таким, каким его создал Бог. Философы же за редким исключением (элеаты) признают существование движения и изменения. При этом они разделяются на тех, кто считает движение и изменение абсолютным, и тех, кто ограничивает их какой-то областью. Ярким представителем первой группы был Гераклит Эфесский, высказавший знаменитый афоризм «все течет, все изменяется», а второй – Платон, который мыслил истинное бытие (мир идей) вечным и неизменным, а подверженность изменению считал свойством лишь мира вещей.

Признание изменения и движения, однако, еще не означает наличие представлений о развитии. Не всякое изменение есть разви-

тие, а лишь такое, которое имеет направленность и носит качественный характер. Поэтому развитие можно было бы определить как изменение, ведущее к появлению нового качества, направленное на новое качество. Но это понятие бессмысленно применять к отдельным разрозненным явлениям, единичным или повторяющимся событиям. Так, зажженная сигарета изменяется, но не развивается; нельзя считать развитием и мигание елочной гирлянды. Категория развития определяет движение сложных материальных и духовных систем и подразумевает совокупность взаимосвязанных изменений, приводящих к новому качеству. Развитие есть процесс необратимый и не повторяющийся.

Многие столетия человечество смотрело на мир и на историю так же, как и процитированный выше Екклесиаст. Античность была склонна видеть в природе и в истории цикличность. Например, стоики учили, что мир сгорает в космическом огне каждые 10800 лет, а потом возрождается вновь. Мировоззрение Средневековья и Нового времени было статичным. Идея развития приходит в мировоззрение сравнительно поздно – в конце XVIII в. Но уже с середины XIX столетия она стремительно завоевывает умы и становится своего рода интеллектуальной модой, особенно после выхода в свет работы Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). При этом среди многочисленных ее приверженцев не было единства по ряду основополагающих вопросов, и прежде всего вопросов о том, каков характер и каков источник развития. Сложилось несколько направлений, выдвинувших разные учения о развитии: диалектический идеализм, диалектический материализм и натуралистический эволюционизм. Помимо философских (общих) учений о развитии существовали еще и частные: астрономические, биологические, геологические, и т.д.

Первое всеобщее учение о развитии было сформулировано Г. Гегелем. Вся его грандиозная философская система была описанием развития Абсолютной идеи в ее самопознании. Абсолютная идея – чистое мышление – и была субъектом развития. Особенностью гегелевского понимания развития была диалектика, которую немецкий философ называл «принципом всякого движения». Этот принцип означал усмотрение связи и взаимоперехода понятий мышления друг в друга через преодоление противоречий мышления путем синтеза противоположных определений понятием, “примиряющим” стороны противоречия.

Гегелевское учение о развитии гораздо больше относилось к области культуры и истории, чем к природе. Исправить этот недоста-

ток поставили себе целью основоположники марксизма, прежде всего Ф.Энгельс. Высоко ценя гегелевскую диалектику как учение о всеобщей связи и развитии, он видел свою задачу в том, чтобы поставить ее «с головы на ноги», то есть превратить диалектику понятий, учение о развитии мышления в диалектику природы, то есть учение о ее развитии. Осуществив материалистическую интерпретацию гегелевской философии, Энгельс сформулировал три всеобщих закона диалектики, то есть закона развития природы, общества и мышления. Первый из них, закон единства и борьбы противоположностей указывал на противоречия как на источник развития (например, борьба классов в обществе). Второй, закон перехода количественных изменений в качественные объяснял характер развития. Оно идет неравномерно, скачками, которые представляют собой изменение качественного состояния. К нему ведет постепенное накопление изменений количественных. Характер развития затрагивал и третий закон – отрицания отрицания. Согласно ему, всякая новая ступень развития не просто отбрасывает старое, а сохраняет его в себе в преобразованном (“снятом”) виде, последующая же ступень (“отрицание отрицания”) представляет собой повторение старого на качественно новом уровне.

Одновременно с диалектико-материалистическим учением формировалось и другое всеобщее учение о развитии – натуралистический эволюционизм. Среди его теоретиков видное место принадлежит английскому философу Г. Спенсеру, чья эволюционная теория даже немного опередила дарвиновскую. К тому же, в отличие от последней, объяснявшей только развитие живых существ, Спенсер мыслил эволюцию как всеобщий, глобальный процесс в сфере явлений. Подобно Энгельсу, Спенсер также формулирует универсальные законы развития. Во-первых, развитие есть переход от однородности к разнородности, так как однородное неустойчиво. Во-вторых, развитие есть интеграция и концентрация, которые происходят одновременно (наряду) с дифференциацией. В-третьих, развитие есть в то же время и переход от неопределенности к определенности. Спенсер также подобно Энгельсу полагал, что движущую силу эволюции надо искать во взаимодействии антагонистических сил. Но он решительно расходился со своим немецким “коллегой” в трактовке характера развития. Английский философ считал свойством эволюции ее медленность, постепенность; она идет путем плавного накопления незначительных изменений, не делает никаких скачков. И в общественном развитии, по Спенсеру, нет места революциям: прогресс – это автоматический процесс постепенного – от поколе-

ния к поколению – улучшения человека и общества. За эту веру в автоматизм и постепенность эволюции спенсеровская теория развития получила от ее недругов прозвище “ползучий эволюционизм”.

15.11. В чем ошибка «лапласовского» детерминизма?

Пьер Симон Лаплас (1749–1827) был счастливым человеком. Сын простого нормандского крестьянина, он сделал блестящую карьеру: стал министром внутренних дел, сенатором, академиком, был удостоен титулов графа, маркиза и пэра Франции. Хотя и жить ему пришлось в тяжелую для Франции эпоху перемен – революций, реставраций, войн, истории, однако, Лаплас более всего известен как выдающийся математик и астроном, автор пятитомной «Небесной механики» и «Изложения системы мира». Там не только была представлена его знаменитая гипотеза о происхождении солнечной системы, но и давался целый свод знаний о физическом мире. Лапласу удалось решить проблему неустойчивости мироздания, не прибегнув при этом к идее Творца, поддерживающего его устойчивое состояние, как это делал за сто лет до него И. Ньютон. Во Вселенной, где безраздельно царил не Бог, а закон всемирного тяготения, все было устроено единообразно и сводилось к механическим взаимодействиям под воздействием тяготения. В ней не оставалось ничего случайного, незакономерного, необъяснимого на основе механики и математики. В своих «Опытах философии теории вероятности» он написал: «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее также, как и прошедшее, предстало бы перед его взором».¹

Философы и историки науки видят в этих словах французского ученого одно из ярчайших выражений “жесткого” детерминизма, который в честь него принято также называть “лапласовским”. В основе “жесткого” детерминизма (а термином “детерминизм” обозначают представления о взаимной связи и обусловленности явлений), характерной чертой которого служит непризнание слу-

¹ Воронцов-Вельяминов Б.А. Лаплас. 2-е изд. – М., 1985. – С. 216.

чайности, лежат представления о линейном, однозначном характере причинно-следственных связей. Их можно выразить следующими тремя положениями. 1. Причиной становятся внешние воздействия на объект, в результате чего происходит событие-следствие. 2. Причина вызывает одно следствие, каждое событие-следствие имеет свою причину, строго одну. А то событие-причина также имеет свою собственную причину. Причины и следствия выстраиваются в линии, или цепочки, которые либо бесконечны, либо имеют начало – первопричину. 3. Причина с необходимостью порождает следствие, которое просто не может не наступить, если причина наличествует. Подобные представления о причинности были чреватые фатализмом, потому что каждое событие имеет свою причину и, значит, не могло не наступить, а за той причиной скрывается другая, ее вызвавшая и так далее, поэтому в мире, по сути, все предрешено, но не Богом, а естественным ходом событий.

Линейно-однозначная концепция причинности очень древняя, она берет начало еще в античном атомизме. Однако эпохой ее подлинного торжества становится Новое время, когда данные представления о причинности превращаются в один из краеугольных камней философско-методологического основания естествознания – классической механики. Они сохраняют свое влияние и в XIX и даже в XX столетии, невзирая на все усиливающуюся критику в философии и науке и несмотря на возникновение иной вероятностной концепции причинности. Объясняется это, в частности, наглядностью линейно-однозначной причинности, ее соответствием житейскому опыту. Отсюда и популярность рассуждений в духе “лапласовского” детерминизма в художественной литературе. Например, в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова мы найдем следующую сцену:

Иностранец: «Да, мне хотелось бы спросить вас, что вы будете делать сегодня вечером, если это не секрет?»

Берлиоз: «... Сейчас я зайду к себе на Садовую, в потом в десять часов вечера в МАССОЛИТе состоится заседание, и я буду на нем председательствовать.»

Иностранец: «Нет, этого быть никак не может. ... Потому, ... что Аннушка уже купила подсолнечное масло, и не только купила, но даже и разлила. Так что заседание не состоится.»

Линейно-однозначная причинность может существовать только тогда, когда речь идет о простых объектах и простых механических взаимодействиях. Но когда наука стала изучать сложные системы – физические, биологические, социальные, когда с переходом к изучению микромира была утрачена наглядность причинения, линейно-

однозначное понимание причинности оказалось полностью несостоятельным и было вытеснено новым – вероятностным. Согласно ему, причину события нужно искать не только вовне, но и внутри объекта. Одна причина вызывает множество разных следствий, и каждое следствие вызывается множеством разных причин. Причинно-следственные связи образуют не линейные цепочки, а ветвящиеся деревья. Наконец, причина не вызывает следствие с необходимостью, а лишь создает некоторую вероятность его наступления. Так что на самом деле Аннушка, разлив масло, создала лишь небольшую вероятность смерти Берлиоза, и если уж ему и суждено было лишиться головы, то уж никак не в результате действия естественных причин.

XVI. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

* * * * *

16.1. Что понимают под идеальным?

Идеальным можно назвать всё то, что не материально, то есть не является ни какой-либо разновидностью живого, ни веществом, ни физическим полем или энергией, ни совокупностью или связью каких-либо элементарных частиц; идеальное не имеет вообще никаких физических свойств, оно даже непротяжённо. Идеальное вместе с материальным исчерпывает бытие: всё, что существует, существует либо материально, либо идеально, либо соединяет в своём бытии и материальную, и идеальную стороны. Идеальное как категория обобщённо выражает онтологическое содержание многих понятий, таких, как сознание, психика, душа, дух, общественное сознание, коллективные представления и др.

Дофилософские представления о материальном и идеальном. Различать и разделять идеальное и материальное – задача философии. В мифологическом и религиозном сознании идеальное и материальное не различались и не разделялись. Об этом говорит, например, феномен “магии имён”, имевший когда-то повсеместное распространение. В основе его лежит вера в то, что имя и поименованное имеют прямую связь, и имя выражает суть поименованного; зная имя, можно воздействовать на поименованное, управлять им. Поэтому имя полагалось прятать, скрывать среди множества других “ложных” имён, а кое-где и отнимать у одного человека, чтобы присвоить другому (ребёнку). Люди, жившие в первобытном обществе, в обществе эпохи Древности одушевляли природные стихии (анимизм), населяли мир тысячами богов, с которыми они жили как в одной общине на положении младших её членов. Боги и люди вступали друг с другом в брачные отношения, порой ссорились и воевали. Свидетельства такого миропонимания сохранили для нас древние литературные памятники. Так, герой шумеро-аккадского эпоса Гильгамеш отвергает любовь богини Иштар, пленённой его красотой, после чего грозная богиня, вполне как обиженная де-

вушка, понеслась на небеса жаловаться отцу – богу Ану.¹ А в древнегреческой эпической поэме «Илиада» ахейский герой Диомед в битве ранит «медью блестящею в руку» богиню Афродиту².

Лишь с появлением мировых религий (христианства, ислама) мир разделился на бестелесный божественный и телесный мир – мир природы и людей.

Понимание идеального в философии. Однако, задолго до рождения мировых религий телесное и бестелесное, материальное и идеальное были разделены в философии. Глубокое теоретическое осмысление идеального было осуществлено Платоном. Платон наделил общие понятия (идеи) самостоятельным существованием, поместив их в особый мир – “гиперуралию”. Это высший род бытия, вечный и неизменный. К нему принадлежат также души людей, которые временно присутствуют в их телах, оживляя их, и так же временно присутствуют в вещах совершенные образцы их – идеи. Учение Платона было переосмыслено в неоплатонизме, где платоновские идеи предстали как моменты и содержание единого Мирового ума, а души людей, наряду с душами животных, растений, камней и прочего предстали в качестве проявлений единой Мировой души. Платонизм оказал огромное влияние на христианское мировоззрение, в котором высшие уровни бытия мыслились бестелесными (идеальными), и к ним относились, помимо самого Бога, ангелы, интеллигенции, души людей.

Платоновскую линию в понимании идеального – линию объективного идеализма – продолжил в Новое время Гегель. Гегель существенно углубил по сравнению со своими предшественниками теоретическое осмысление идеального, введя несколько новых категорий, отражающих особые виды идеального. Важнейшая из них – дух. Дух присутствует в природе как её субстанция, дух выражает идеально-понятийное содержание природы. Дух в “чистом” виде это само себя мыслящее мышление – абсолютная идея. Дух, действующий в истории и выражающий её объективную логику – это мировой разум. Дух субъективный есть индивидуальный, единичный дух каждого человека – его душа. Объективный дух как свободная воля “живёт” в обществе в качестве права, морали и нравственности, незримо присутствует в общественных институтах (семья, государ-

¹ «О всё выдавшем» со слов Син-лике-уннинни, заклинателя // Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000.

² Гомер. Илиада. М.—Л., 1949. – С. 109.

ство). Наконец, абсолютный дух, свободный и бесконечный, выражает себя в искусстве, религии и философии.

Таким образом, в объективном идеализме от Платона до Гегеля было разработано сложное, представленное многими понятиями и концепциями учение об идеальном. Существенная черта его состояла в том, что идеальное не сводилось к одной лишь человеческой душе, но мыслилось гораздо более широко – как объективно (помимо человека) существующая совокупность идеальных существ, начал и субстанций.

В противоположность объективному идеализму, в философском материализме идеальное ограничивалось сферой индивидуальных душевных явлений. Важнейшей задачей материализма в решении проблемы идеального было объяснение духовного на основе свойств материи, души – исходя из свойств тела, сознания – из функций мозга. Уже первый древнегреческий материалист Демокрит считал, что душа состоит из особых огненных и высокоподвижных атомов. Возродившийся в XVII в. в Европе материализм в лице отдельных своих представителей (Гассенди) повторяли объяснения древних атомистов. Однако, главной тенденцией нового материализма в объяснении души стало стремление свести её к механическим и физиологическим процессам мозга (Гольбах, Ламетри, Пристли, Хартли и др.). Такой способ решения психофизической проблемы называется “редукционизм”. Сначала (в XVII—XVIII вв.) Это был преимущественно механический редукционизм, но затем уже в XVIII в. он стал уступать место редукционизму физиологическому. В материализме XVII—XVIII вв. существовала и другая линия – гилозоистская и панпсихистская (Дидро, Мопертюи, Робине и др.)¹, представители которой пытались объяснить духовное как проявление присущего молекулам материи простейшего “психизма”. Однако, в XIX в. эта линия исчезла, зато физиологический редукционизм получил немалое распространение. Можно сказать, что материалистический подход к проблеме идеального был весьма популярен в XX в., да и ныне остаётся таковым, что объясняется большим прогрессом в физиологии мозга и таких наук, как когнитология², будто бы свидетельствующих в его пользу.

Понимание идеального в диалектическом материализме. Впрочем, материализм диалектический, основанный на трудах К.

¹ См. об этом подробнее Вопрос 5.4.

² Когнитология, или когнитивная наука возникла на стыке когнитивной психологии, информатики и физиологии мозга (нейронауки).

Маркса и Ф. Энгельса, попытался преодолеть пороки упрощенческого редукционистского подхода к проблеме идеального. Ещё в середине XIX в. Энгельс критиковал своего современника К. Фогта за то, что тот назвал мысль «выделением», секретией головного мозга, подобной секреции желчного пузыря. Энгельс присвоил Фогту и его единомышленнику Я. Молешотту наименование “вульгарные материалисты”. Идеальное в диалектическом материализме отнюдь не исчерпывалось индивидуальным сознанием. Будучи наследниками не только материалистической традиции, но также и гегельянства, Маркс и Энгельс инкорпорировали в своё учение такие понятия Гегеля, как объективный и абсолютный дух, переосмыслив их. В диалектическом материализме они трансформировались в категорию “общественное сознание”, под которым подразумевались мораль, право, наука, религия, философия, искусство и политика. Общественное сознание наряду с сознанием индивидуальным определяются общественным бытием.

Однако, концепция сознания-идеального была изложена в трудах Маркса, Энгельса и В.И. Ленина весьма отрывочно, конспективно. Она таила в себе много неясностей и противоречий. Стремление устранить эти неясности и противоречия вызвали оживлённую дискуссию по проблеме идеального в советской философии 60—80-х годов. Немалая группа советских философов (Д.И. Дубровский, А.Г. Спиркин и др.) исходили из того, что существуют две реальности (типа бытия): объективная (материя) и субъективная (сознание). Последняя и есть идеальное. Как писал Д.И. Дубровский, «идеальное есть только субъективная реальность.» Сознание не является объективной реальностью, «ибо оно идеально, есть субъективная реальность».¹ Одновременно субъективная реальность отождествляется с информацией, которая воплощена в мозговых нейросистемах – носителях этой информации.² Сознание при этом понималось как сознание индивида. Но как быть с сознанием общественным – нормами, ценностями, теориями, произведениями искусства? По Д.И. Дубровскому, идеально содержание общественного сознания, которое существует в форме субъективной реальности множества людей, то есть, в их индивидуальном сознании. В картине же художника, например, или в любых других опредмеченных явлениях общественного сознания, идеального нет.³

¹ Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М., 1983. – С. 25.

² Там же. – С. 124.

³ Там же. – С. 177.

Другое понимание идеального, весьма отличающееся от выше-описанного и в некоторых пунктах прямо противоположное ему было сформулировано в работах Э.В. Ильенкова, которого поддержали многие советские философы и психологи (В.В. Давыдов, А.Н. Леонтьев и др.). Э.В. Ильенков прежде всего категорически возражал против ограничения идеального субъективной реальностью и индивидуальным сознанием. По отношению к индивиду с его сознанием идеальное объективно. Столь же категорически отвергал он и попытки объяснить идеальное как функцию мозга, называя это «фетишизмом нейронов». «Мыслит, то есть действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром.»¹ Поэтому идеальное может также присутствовать в вещах, но только в той мере, в какой они вовлечены в деятельность общественного человека и насколько в них эта деятельность опредмечена. «Идеальность имеет чисто социальную природу и социальное происхождение. Это форма вещи, но существующая вне этой вещи и именно в деятельности человека как форма этой деятельности.»²

Виды идеального. 1. В первую очередь к идеальному следует отнести психические явления, присущие каждому человеку как индивиду – всё то, что называли “душой” до появления термина “психика”. У Гегеля подобная разновидность идеального именовалась “субъективным духом”. Это мысли, образы, чувства, представления, мотивы и проч. Именуя их идеальным индивида, или индивидуализированным идеальным, следует сделать оговорку, что оно вырабатывается под влиянием общественного сознания, во взаимодействии с ним и соединяет в себе как единично-личную, так и общую социальную стороны.

2. Общественное сознание. Этой разновидности идеального в философии Гегеля соответствовали категории “объективный дух” и “абсолютный дух”, а также понятия “коллективное сознание” и “коллективные представления”, которыми оперировали представители французской социологической школы конца XIX – начала XX в. (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль). Общественное сознание, в отличие от сознания индивидуального (души), это духовные “продукты” групп людей, выступающих его носителем. Не следует упрощённо

¹ Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. — М., 1962. — С. 221.

² Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979, № 7. — С. 148.

понимать общественное сознание как простую совокупность (сумму) индивидуальных душ, сознаний: оно есть результат духовного взаимодействия множества отдельных людей, это системное качество, отсутствующее у индивида. Таким образом, общественное сознание было бы невозможным без сознаний индивидуальных, но и эти последние тоже невозможны без него. Их отношение можно назвать диалектическим, ибо они образуют противоречивое единство, будучи одновременно обособленными друг от друга.

Очевидно, что рождение общественного сознания как первой разновидности наиндивидуального идеального было связано с возникновением языка как знаковой системы, служащей средством духовного общения людей. Вместе с формированием языка шло становление других компонентов общественного сознания, таких как ценности, нормы, идеалы, мифологические образы, общие понятия, а со временем и сложных понятийных систем науки и философии.

3. Идеальные существа. Это такие духовные «конструкции», состоящие из образов и словесно выраженных представлений, которые замещают существа реальные и репрезентируют существа вымышленные. Дело в том, что люди всегда создают себе представления обо всех тех, с кем они общаются, их духовных дублёров. Даже когда реальный человек умирает, его идеальный заместитель продолжает жить в памяти. В коллективах первобытных людей, видимо, ими и ограничивался круг этих духовных дублёров, но в обществах более сложных и многочисленных он значительно расширился. В него вошли все те люди, с кем отдельный человек непосредственно не контактирует, но кто активно участвует в духовной жизни каждого. Это политики, актёры, словом любые «известные люди». Идеальные заместители таких людей формируются посредством книг, статей, СМИ, живописи и т.п. Например, президент США Трамп это вполне реальное лицо, в чём едва ли кто сомневается. Но каков он на самом деле – это мало, кто знает, и репрезентирующий его идеальный дублёр живёт своей жизнью в СМИ, и лишь через них приходит в сознание индивидов.¹ Идеальные существа замещают современных людей, но они также представляют людей прошлого – исторических личностей, учёных, философов и др. Давно ушедшие в небытие физически, эти люди продолжают жить идеально в общественном и индивидуальном сознании в качестве идеальных существ.

¹ В политической психологии такой сконструированный посредством рекламы образ называется «имиджем».

Наряду с идеальными заместителями реальных существ идеальным бытием обладают и существа вымышленные: литературные герои, сказочные существа (Баба Яга, Страшила, Железный Дровосек), выдуманные животные вроде драконов, Годзиллы, Кинг Конга и т.п. Сюда же следует отнести и высших существ – богов, ангелов, духов, с той только оговоркой, что для верующих людей они вполне реальны.

4. Идеально-телесные объекты. Особенность данной разновидности идеального заключается в том, что оно неразрывно связано с каким-то материальным объектом, овеществлено в нём. Именно о таком идеальном размышлял Платон в своём учении об идеях-образах вещей, а Аристотель называл его формой телесной вещи. В самом деле, в идеально-телесном объекте идеальное есть его форма и содержание, которые могут быть отделены от него только мысленно в виде идеальной абстракции, в то время как оно действительно существует в неразрывном единстве со своей материально-телесной стороной.

Однако, в понимании Платона и Аристотеля идеальную сторону, идеальную форму имеют все вещи, с чем трудно согласиться. Отнюдь не всякий объект – это объект идеально-телесный, а лишь тот, который создан трудом человека, создан на основе идеального замысла, предшествовавшего созданию его. Например, пирамида Джосера (искусственная гора) это идеально-телесный объект, так как в ней реализован замысел её строителя чати Имхотепа. А гора Килиманджаро это объект природный, возникший вследствие тектонических процессов, она не имеет идеальной формы или содержания.

Таким образом, к идеально-телесным объектам мы отнесём архитектурные сооружения, памятники, скульптуры, картины и другие произведения искусства, где некий образ, замысел воплощён в телесном материале. Сюда можно добавить всевозможные технические устройства, искусственные вещества и т.п., созданные таким же путём посредством труда. Символы – это также идеально-телесные объекты, в которых телесному объекту приписывается какое-то идеальное содержание. Символы могут, подобно вышперечисленным идеально-телесным объектам, создаваться искусственно, и тогда у них помимо задуманной идеальной формы (“дизайна”) будет ещё и приданный дополнительно идеальный смысл. Но возможно также и такое рождение символа, когда идеальное содержание связывается с объектом природным. Например, голубь – символ мира. Но не всякий, живущий на улице или в лесу, а специально избранный для

участия в ритуальной церемонии. Из-за неразрывной связи идеальной и телесной сторон в объектах рассматриваемого рода физическое уничтожение означает также и прекращение их идеального бытия. Так, взорванные талибами памятники Будды в афганской провинции Бамиан погибли не только физически, но идеально.

5. **Общественные отношения.** Они подобны идеально-телесным объектам в том аспекте, что здесь мы также имеем дело с единством материального и идеального. Но если идеально-телесные объекты это материальные тела, имеющие идеальную форму и содержание (смысл), то общественные отношения сами есть не что иное, как идеальная сторона физических взаимодействий отдельных людей и групп людей друг с другом. Взаимодействия людей представляют собой обмен деятельностью, а общественные отношения выражают смысл этого взаимодействия, обмена деятельностью. К. Маркс, анализируя отношения стоимости – те отношения, которые реализуются в актах обмена товаров друг на друга, обращал внимание на то, что их невозможно понять, исходя из телесных свойств товара. «В прямую противоположность чувственно грубой предметности товарных тел, в стоимость не входит ни одного атома вещества природы. Вы можете ощупывать и разглядывать каждый отдельный товар, делать с ним что вам угодно, он как стоимость остаётся неуловимым.»¹ Зато он может быть понят как общественное отношение, в котором выражается идеальный смысл товарообменных взаимодействий.

Ещё одно отличие общественных отношений от идеально-телесных объектов заключается в том, что последние единичны, обособлены друг от друга, в них конкретная идеальная форма (смысл) слиты со своим телесным воплощением. Что же касается общественного отношения, то оно не совпадает с каким-то одним физическим взаимодействием людей. Дело обстоит так, что в отдельном физическом взаимодействии существует сразу несколько общественных отношений. Это означает, что оно имеет много идеальных сторон – много смыслов. А вся совокупность общественных отношений совпадает с совокупностью человеческих взаимодействий – с общественной жизнью как реальным процессом, выражая при этом идеальное содержание, идеальный смысл этой жизни.

Подводя итог вышесказанному, мы можем сделать вывод, что идеальное «обитает» в обществе и в человеке как системообразующем элементе социального. Ответить на вопрос, где именно в обще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – М., 1960 – С. 56.

стве и в человеке локализовано идеальное нельзя, ибо идеальное не-протяжённо и не имеет пространственных характеристик. Идеальное в человеке связано с мозгом и нервной системой, но оно не заключается физически в нём, а возникает благодаря деятельности мозга и включённости человека в общественную жизнь. Поэтому бытие общества, как и бытие человека, двойко: это и материальное бытие, но это и бытие идеальное. Но эти разные виды бытия образуют единое сущее, разделить которое на идеальное и материальное бытие (как это было сделано в данной статье) можно лишь мысленно.

16.2. Какова разница между философским и психологическим пониманием сознания?

Многие столетия понимание сознания было делом исключительно философии. Психология как самостоятельная наука обособляется лишь во второй половине XIX в. Задачей психологии является изучение всей совокупности душевных явлений, и то, что в философии объёмлется одной категорией сознания, в психологии разделяется на мышление, память, волю, воображение, восприятие и т.д. Психология, таким образом, гораздо более дифференцированно и конкретно подходит к душевной жизни, чем это делает философия, стараясь изучить все ее проявления. Далее, психология рассматривает сознание наряду с другими разновидностями психического, как один из видов психической деятельности. Сознание как осознаваемое психическое соотносится с бессознательным (неосознаваемым, досознательным, предсознательным) психическим. Для психолога сознание есть лишь часть психики, и он старается понять, как происходит осознание, какова связь, отношения между осознаваемым и бессознательным. Поэтому можно сказать, что психологическое понимание сознания не только более конкретное, но и более узкое, нежели философское.

Главное отличие философского подхода к сознанию заключается, однако, в том, что это подход мировоззренческий. Отвлекаясь от конкретных характеристик психических процессов, философия старается определить онтологический статус психического, духовного вообще, понять, как они существуют, есть ли они бытие, и если да, то что это за бытие. Иначе говоря, вопрос: “Что есть сознание? Какова его сущность?” – это вопрос не психологический. Философия, обозначая все духовное, идеальное (включая и бессознательное психическое) категорией “сознание”, выясняет отношения его с те-

лесным, материальным, будь то материя, природа или человеческий мозг. Такие задачи не могут быть решены в рамках психологии, как, впрочем, и какой-либо иной специальной науки или их совокупности. Не может быть решена в психологии и другая проблема – происхождения сознания. Психология шаг за шагом описывает этапы формирования сознания индивида, подсказывает, как лучше сформировать те или иные психические навыки, умственные действия, но отступает перед вопросом о том, откуда берется сознание у ребенка, как произошло духовное вообще. Здесь она уступает место философии и опирается затем на то или иное философское учение о сознании как на свое теоретико-методологическое основание.

Философское и психологическое понимание сознания, поэтому, не разделены какой-то пропастью. Напротив, они взаимно предполагают друг друга. Психология всегда основывается на каком-то определенном философском учении о духовном. Например, советская психология, определявшая сознание как "субъективный образ объективного мира", опиралась на диалектико-материалистическое учение об отражении и о материи как объективной реальности, данной нам в ощущении. А бихевиоризм, сводивший предмет психологии к поведению и "в упор" не видевший никакого сознания, основывался при этом на неопозитивистских философско-методологических идеях. Но и психологические открытия в области душевной жизни, в свою очередь, не оставляют философию "равнодушной". Те или иные психологические проблемы или находки могут повлечь за собой выдвижение новых философских концепций, способствовать новому пониманию природы сознания.

16.3. Как соотносятся сознание и бессознательное?

Ответ на данный вопрос зависит, во-первых, от того, признается или нет существование самого бессознательного, во-вторых, от того, как понимается бессознательное теми, кто считает его несомненной реальностью. Немало ученых и философов отвергают понятие бессознательного или, по крайней мере, относятся к нему очень сдержанно и скептически. Такова позиция ряда представителей пост-позитивистской философии науки, аналитической философии, экзистенциализма, феноменологии, диалектического материализма. Из числа советских психологов категорически отрицал бессознательное П.Я. Гальперин. В самом деле, как возможно достоверное знание о том, что по самому своему определению не может быть доступно

никакому явному наблюдению? В истории философии и психологии существует достаточно длительная традиция, восходящая к Декарту, которой свойственно игнорирование бессознательного, так как духовное в ней связывается только с сознанием, сводимым к мышлению. Что же касается сторонников бессознательного, то их позиция по вопросу о соотношении сознания и бессознательного зависит от того, как понимается само бессознательное. А здесь история философской и научной мысли отличается большим разнообразием. Предысторией бессознательного можно считать учение Платона об анамнесисе – припоминании душой созерцавшихся ею до вселения в тело всеобщих истин. Бессознательное, таким образом, трактовалось гносеологически – как неактуализированное знание, а связь сознания с бессознательным – как воспоминание. Гносеологическая линия понимания бессознательного была продолжена в Новое время Лейбницем, различавшим "малые перцепции" (досознательные восприятия) и апперцепцию, самосознание. Трактовку сознания как неосознанной неактуализированной психической деятельности продолжили в XIX в. немецкие психологи Герbart, Фехнер и Вундт. Они понимали его как досознательное психическое, которое потенциально способно войти в сферу сознания, ибо отличается от него лишь количественно, а не качественно. Еще одно направление философского понимания бессознательного имело своей общей чертой ту или иную форму субстанциализации его, то есть наделения самостоятельным бытием, независимым от душевной жизни человека. Примером может служить философия Шеллинга, который считал природу "дремлющим духом", а сознание духом бодрствующим, просыпающимся полностью в человечестве. Высшую форму духовности он видел в искусстве, где происходит наиболее адекватное слияние с бессознательной "поэзией природы". Субстанциализация бессознательного в философии XIX в. была связана с иррационализмом (Шопенгауэр, Э. фон Гартман, Ницше). Так, Шопенгауэр считал сутью всего сущего бессознательную мировую «волю к жизни», которая объективируется в виде природы и человека. А Э. фон Гартман субстанциальное духовное начало прямо именовал «бессознательным», а сознание считал лишь одним из его появлений и орудий. Еще одно направление в осмыслении бессознательного было связано с изучением психопатологических и гипнотических явлений. В основе их, считали представители данного направления (французские психиатры XIX-XX вв. Бернгейм, Льебо, Жане, Шарко), лежат динамические процессы чисто психологического характера, которые протекают вне сознания, не контролируются им и

которые отличны от феноменов сознания. Специфика данного подхода к бессознательному заключается также в смещении его проблематики в мотивационную сферу, поиск бессознательных детерминант поведения. Создателем наиболее распространенной и влиятельной концепции бессознательного в XX в. был З. Фрейд. Он различал собственно бессознательное – то, что вообще никогда не осознается в оригинальном виде (сексуальные и агрессивные влечения, а также вытесненные из сознания мысли, впечатления, импульсы), а также предсознательное – то, что может осознаваться при определенных условиях (нормы морали, ценности, компоненты рационально-волевой сферы). Осознаваться может только то, что совместимо с социо-культурной конституцией личности. Сознание же связано с восприятием внешнего мира и управлением моторными актами. К области бессознательного Фрейд относил также так называемое «архаическое наследство» человечества – коллективную «копилку» представлений, типических реакций и механизмов психики.

16.4. Не приведет ли прогресс в области изучения мозга к отказу от понятий "сознание", "психика"?

Данный вопрос сам по себе неявно основывается на убеждении, что мы пользуемся понятиями «психика» и «сознание» (далее будем для краткости говорить лишь «сознание») только потому, что не знаем пока, какие нейро-физиологические процессы, закономерности скрываются за ними. «Сознание», таким образом, есть некий «X», временное обозначение какого-то нейро-физиологического содержания, и как только будет найдено его реальное значение, этот «X» будет отброшен за ненадобностью. Получается, что термин «сознание» есть лишь выражение нашего невежества. Когда же, наконец, с ним будет покончено, когда мы окажемся в состоянии, изучив мозговые процессы в деталях на молекулярном уровне, описывать мышление, чувства, мотивы и т.п. на языке нейрофизиологии, биохимии и биофизики, тогда психологию как науку придется закрывать или переименовывать в психо-физиологию (кстати, такая дисциплина уже реально существует). Психологи, однако, не боятся лишиться предмета своей науки, а философы не испытывают страха за судьбу понятия «сознание» в связи с прогрессом в молекулярной биологии и нейрофизиологии. Правда, по разным причинам: одни потому, что вообще не видят связи между сознанием и мозгом (объективные идеалисты), другие потому, что сами уже давно и с энту-

зиазмом предлагают от него отказаться (позитивисты и некоторые материалисты).

Идея о том, что понятия, подобные сознанию, мы используем от недостатка естественнонаучных знаний, возникла в XVIII в. Одним из первых ее стал разрабатывать французский врач и философ-материалист Ж. Ламетри. Борясь с религиозным спиритуализмом (учением о независимом от тела существовании души), он доказывал, что познать душевные явления можно только на основе медицинских наблюдений, это дело не священников, а врачей. Ведь человек, в сущности, есть машина, все движения которой (включая и душевные) можно свести к механике и химии. Позднее другие философствующие медики – сначала П.-Ж. Кабанис во Франции в начале XIX в., затем К. Фогт в Германии в середине того же столетия доказывали, что мозг есть орган сознания, а сознание является его функцией. К. Фогт, бывший особенно популярным в 40-е гг., даже утверждал, что мысль выделяется мозгом так же, как желчь – печенью. За это, правда, он и его соратники по борьбе со спиритуализмом получили прозвище “вульгарных материалистов”. Но какие бы обидные клички не придумывали им противники, приверженцы “врачебно-материалистического” понимания сознания лишь укреплялись в своей вере свести однажды сознание к физиологии и увеличивались в числе. Среди них мы найдем и видных русских ученых – И.М. Сеченова, И.П. Павлова.

Ошибка этих ученых, однако, состояла не в оскорбительном для человеческого достоинства сравнении возвышенных душевных движений с “низменными” выделениями внутренних органов. Ведь не оскорбляет же это достоинство открытие, что генетически люди на 98% такие же, как шимпанзе! Она – в самой их методологической установке, именуемой редукционизмом¹, то есть в ошибочном сведении сложного к простому, качественных различий к количественным. Ошибочно мнение, что мозг человека есть орган мышления или сознания, хотя без него сознание существовать не может. Ведь если бы нам удалось методами биоинженерии искусственно создать мозг (в голливудской фантастике это уже давно стало заурядным сюжетом), то он бы мог вполне биологически полноценно функционировать. Там протекали бы био-химические реакции, клетки бы жили, обменивались веществами и электрическими импульсами, но сознания “внутри” этого мозга не было бы. Ведь носителем сознания выступает не мозг, а человек, притом не как индивид, а как член об-

¹ См. также об этом Вопрос 5.4.

щества. Общество такой же его “орган” и носитель, как и мозг. Изолируйте на несколько лет всех новорожденных детей от общества, и сознание “погаснет”. Вот почему психологам и философам можно не опасаться прогресса в изучении мозга. Понятиям “сознание”, “психика” (и ряду других) он не угрожает и лишь приведет к уточнению и углублению их содержания.

16.5. В чем смысл спора между Д.Деннетом и Дж.Серлем?

Вопрос о том, что такое сознание и могут ли машины мыслить является дискуссионным. Мы не найдем консенсуса по этому поводу ни в современных, ни в более ранних источниках. Вопрос о сознании распадается на целый ряд более конкретных проблем: каково соотношение между сознанием и мозгом, каковы методы исследования сознания, можно ли сознание исследовать объективно. Современные точки зрения представлены в частности работами американских философов Дж.Деннета и Дж.Серля.

Дж.Деннет придерживается информационной трактовки сознания. Для описания работы мозга Дж.Деннет использует так называемую модель множественных набросков. Согласно этой модели, работа человеческого мозга представлена как множество параллельных информационных процессов различной сложности. Такая трактовка мозга связана с представлением о мозге как результате биологической эволюции, в ходе которой различные функции мозга как бы наслаивались друг на друга. Модель множественных набросков отрицает наличие какого-либо центра, объединяющего действие различных участков и функций мозга. Сознание человека не локализуется в каком-либо участке мозга, а представляет собой совокупный результат деятельности различных участков мозга. Дж. Деннет придерживается объективистского подхода к исследованию сознания. Это означает, что он исключает из рассмотрения все субъективные состояния, описанные переживающими эти состояния людьми. Дж. Деннет использует компьютерную метафору для описания работы мозга и сознания. Сознание, с его точки зрения, подобно компьютерной программе, которая зависит и вместе с тем регулирует работу аппаратной части компьютера.

С точки зрения Дж.Серля, сознание связано только с мозгом. В этом отношении никакую компьютерную программу нельзя рассматривать как аналог сознания. Свою позицию Дж.Серль про-

демонстрировал, опираясь на мысленный эксперимент, получивший название «Китайская комната». Смысл эксперимента можно кратко изложить следующим образом. В комнате находится человек, не знающий китайского языка. Ему дают несколько иероглифов и набор правил, по которым из этих иероглифов можно складывать осмысленные выражения. Выражения, сложенные человеком, не знающим китайского языка, не будут иметь для него никакого смысла. Эти выражения сообщаются людям, знающим китайский язык и находящимся в другой комнате. Для незнающего китайский язык выражения будут бессмысленными, а для знающих эти выражения обладают смыслом, поскольку сложены по определенным правилам из иероглифов, имеющих смысл. Обобщая выводы из эксперимента, получившего название «Китайская комната», Дж. Серль утверждает, что действия, выглядящие осмысленно со стороны, не всегда производятся существом, обладающим сознанием, поскольку сознание, с его точки зрения, всегда связано с пониманием смысла, с семантикой выражений, а не только с владением синтаксическими правилами. Поэтому Дж. Серль подверг сомнению аналогию между мозгом и компьютером. Компьютер, по мнению Дж. Серля, также как и человек, находящийся в «китайской комнате», может оперировать со знаками по определенным синтаксическим правилам, но он не понимает смысла полученных выражений, т.е. не обладает сознанием. Тем самым Дж. Серль подчеркивает неправомерность компьютерной метафоры (анalogии между компьютером и человеческим сознанием), и связанной с ней теории сильного искусственного интеллекта.

Отвечая на аргумент «китайской комнаты» Дж. Серля, Д. Деннет обратил внимание на то, что Дж. Серль слишком упрощает ситуацию. Мозг человека сопоставим не с отдельным компьютером, а с гигантскими информационными системами, в которых одновременно протекают различные по сложности информационные процессы. При этом в каждом отдельном информационном процессе сознание как таковое не содержится. Сознание правильнее представлять как общий результат деятельности мозга в целом. Таким образом Дж. Деннет выдвинул системный аргумент против аргумента «китайской комнаты».

Позиции Дж. Серля и Д. Деннета показывают, что современные концепции сознания учитывают не только результаты наук о мозге и биологических наук в целом, но и дискуссии в области наук об искусственным интеллекте. Проблема сознания тем самым при-

обретает более широкий смысл и не ограничивается сферой человеческого сознания.

16.6. Могли ли на самом деле происходить события, подобные тем, что описаны Р. Киплингом в истории про Маугли?

В «Книге джунглей» английского писателя Р. Киплинга рассказывается о том, как мальчик Маугли был младенцем похищен тигром Шерханом и затем спасен благородным волком и воспитан в волчьей стае. В некотором отношении эта история правдива. Действительно, известно немало случаев, когда дети в раннем возрасте попадали к животным и выращивались в их сообществах как себе подобные. Одна из них произошла на родине Маугли в Индии в начале XX в. с двумя девочками – Камалой и Амалой. После их спасения людьми одна из них скоро умерла, другая же дожила до 12 лет. Ее пытались учить говорить, но достигли небольших успехов. По своему умственному развитию она едва достигла уровня олигофрена в стадии идиотии. Был найден и мальчик, росший, подобно Маугли, в стае волков. Он бегал на четырех конечностях, боялся света и, забившись в темный угол, рычал по-волчьи при приближении людей.

Многочисленные трагичные истории подобного рода ясно показали, что лишение общения с людьми, человеческого воспитания губительно для ребенка. Он не формируется полноценно не только как человек – существо, наделенное разумом, сознанием и членораздельной речью, но и как биологический организм. Этим он принципиально отличается от подавляющего большинства живых существ. Например, люди могут вырастить цыплят в физически полноценных кур, которые, правда, все равно будут "поглупее" кур, выращенных наседкой (навыки куриной жизни человек сформировать не сможет). Человек же в силу чрезвычайной пластичности своей природы рождается на свет неспециализированным, ни к чему не приспособленным, кроме восприятия человеческого социо-культурного опыта – социализации. Оказалось, что даже высшие приматы, подвергнутые социализации в раннем возрасте, немного "очеловечиваются". Особенно успешно это получается у шимпанзе, которые биологически очень близки к людям (нас различают менее 2% генов). Опыты по социализации шимпанзе показали, что у них можно сформировать навыки членораздельной

речи, они в состоянии оперировать примерно полусотней слов, а еще лучше они усваивают жестовый язык глухонемых, на котором начинают понятно изъясняться друг с другом и людьми. У них возникают даже зачатки самосознания – явный признак пробуждения сознания.

Все это говорит о том, что Маугли, возможно, и удалось бы стать волком, но вот к людям он уже бы никогда не вернулся.

А мог бы он на самом деле говорить с животными, обращаясь к ним со словами: «Мы с тобой одной крови – ты и я»? Существует ли вообще язык у животных? На этот вопрос мы можем сейчас дать отчасти утвердительный ответ.

Конечно, языка в собственном смысле слова как знаковой системы у животных нет. Не владеют они и членораздельной речью, чтобы выразить его. Однако, животные интенсивно обмениваются информацией, используя для этого невербальные средства: мимику, движения, позы, звуки, биохимические выделения и т.д. Некоторые ученые утверждают, что используются ими и элементарные знаки. Но всего этого Р. Киплинг знать не мог. В его время ученые скорее были склонны видеть в животных живые машины, управляемые инстинктами и ведущие одиночный образ жизни. Откуда же у английского писателя эта идея общего языка животных?

Все дело, скорее всего, в его романтическом мировоззрении. Романтикам XIX в. было свойственно идеализировать и одухотворять природу, противопоставлять ее как нравственный и эстетический образец европейской цивилизации.

«Не то, что мните вы, природа:

Не слепок, не бездушный лик –

В ней есть душа, в ней есть свобода,

В ней есть любовь, в ней есть язык.»

Так выразил суть романтического мировоззрения старший современник Киплинга русский поэт-дипломат Ф.Тютчев. На этом языке природы и мог говорить со своими друзьями-животными Маугли.

XVII. ГНОСЕОЛОГИЯ

* * * * *

17.1. Что изучает гносеология?

Гносеология (учение о познании) исследует целый ряд вопросов, касающихся познавательной деятельности человека, которая реализуется в конкретных науках, а также во вненаучных способах познания. Гносеология изучает наиболее общие характеристики познавательной деятельности, отличаясь тем самым от когнитивной психологии, физиологии высшей нервной деятельности, логики и многих других наук, рассматривающих частные аспекты процесса познания. Исходные гносеологические принципы философа, как правило, определяются его ценностными установками, онтологическими представлениями, сложившейся системой убеждений и верований, в силу чего в философии сформировались разные, зачастую альтернативные, гносеологические позиции. Главной для гносеологии является проблема познаваемости мира. Рассматривая ее, философы выражают свое отношение к истине и отвечают на вопрос о том, существует ли принципиально непознаваемое. Позиция философа в отношении познаваемости мира зависит, прежде всего, от его понимания познания: является ли познание отражением объективного мира. Проблема структуры процесса познания конкретизируется в вопросах о том, что такое субъект и объект познания, в чем состоит специфика субъекта и объекта познания в естественных и гуманитарных науках. В исследованиях познавательных способностей человека, главным образом, рассматривается вопрос о чувственном и рациональном в познании, о природе интуиции и ее гносеологических функциях. Особое место в гносеологии занимает методология. Изучение способов познания связано с анализом эмпирических и теоретических методов исследования, а также процедур аргументации и доказательства. Рассматривая условия, движущие силы и закономерности познания, гносеология поднимает вопрос о социокультурных факторах, влияющих на формирование субъекта и объекта познания, о функциях практики в познании. Представляя знание как результат процесса познания, философы изучают различные виды знания: научное, обыденное, философское, мифологиче-

ское, религиозное и др. В связи с тем, что научное знание играет особую роль в современном мире, его исследование выделилось в относительно самостоятельные отрасли философии – философию науки и эпистемологию. Вопросы, изучаемые в этих отраслях философии, представляют собой гносеологические проблемы научного познания.

17.2. Как отвечают философы на вопрос о том, познаваем ли мир?

Проблема познаваемости мира – это вопрос о том, соответствует ли наше знание о мире самому миру, и существует ли принципиально непознаваемое. Философские позиции по этому вопросу группируются вокруг двух основных подходов: гносеологического оптимизма и агностицизма.

Термин агностицизм происходит от греческого слова ἀγνοῦστος “недоступный познанию”. Позиция агностицизма в классическом виде сформулирована И. Кантом. Ее отличительной особенностью является признание принципиально непознаваемого. Агностицизм подразделяют мир на две составляющих: явления и сущности. Человек может познать явления, сущности же остаются недоступными познанию. Таким образом, агностицизм не утверждает, что мир абсолютно непознаваем. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что И. Кант ставил вопрос о возможностях научного познания, а не познания вообще. Наука, с его точки зрения, всегда изучает лишь явления и их взаимосвязи. Она не отвечает на вопрос о том, что стоит за явлениями. В широком смысле слова к агностицизму можно отнести софистику, скептицизм и конвенционализм, поскольку каждое из этих направлений по-своему признает ограниченность познания и существование принципиально непознаваемого. Как разновидность агностицизма можно рассматривать фаллибилизм – установку, которую разделяли представители прагматизма и постпозитивизма. Принцип фаллибилизма (от англ. fallible – подверженный ошибкам, ненадежный) утверждает, что все, накопленное человечеством, знание представляет собой собрание заблуждений, нельзя ошибиться только в том, что все наше знания ошибочно.

Термин гносеологический оптимизм условный, им обозначают точку зрения, согласно которой не существует принципиальной ограниченности познания, объективный мир познаваем. Гносеологический оптимизм присущ обыденному сознанию, не сомне-

вающемся в том, что познание представляет собой более или менее верное отображение объективного мира. Теоретическое оформление позиция гносеологического оптимизма имеет, главным образом, в рамках материалистических учений, наиболее развитым из которых, безусловно, является концепция диалектического материализма. Отвечая положительно на вопрос о познаваемости мира, диалектический материализм опирается на древнюю материалистическую традицию понимания познания как отражения объективного мира и на диалектический метод. Вместо противопоставления непознаваемой сущности и познаваемого явления, характерного для агностицизма, диалектический материализм разрабатывает идею их диалектического единства: сущность является, явление существенно. Признавая, что в явлении дает о себе знать сущность вещи, диалектический материализм утверждает принципиальную познаваемость сущности, а, стало быть, и всего объективного мира. Существование непознанного свидетельствует, с точки зрения гносеологического оптимизма, лишь об исторической ограниченности человеческого познания. Современный гносеологический оптимизм основывается на очевидных достижениях науки, реализующихся на практике. В сферу интересов науки попадают процессы, ранее недоступные научному познанию, научная картина мира постоянно уточняется и углубляется. Все это поддерживает оптимистическую веру в возможности научного познания. Вместе с тем следует признать, что выдающиеся достижения современной науки и научно-технического прогресса не снимают философского вопроса о том, являются ли возможности науки безграничными. Целый ряд метафизических проблем, таких, например, как вопрос о Боге, свободе и бессмертии души, как и во времена И. Канта выходит за пределы возможностей научного познания.

17.3. Что такое субъект и объект познания?

Процесс познания является взаимодействием познающего (субъекта познания) и познаваемого (объекта познания). На уровне обыденного понимания субъект познания часто отождествляется с познающим человеком, а объект познания с вещью, существующей вне и независимо от субъекта. Сам познавательный процесс мыслится как отражение свойств объекта в голове познающего субъекта. Таким образом, на обыденном уровне дается предельно упрощенное представление о субъекте и объекте познания, также как и взаимоотношений между ними, складывающихся в процессе познания. К

обыденному представлению познавательного процесса близка точка зрения созерцательного материализма, выраженная, например, Л. Фейербахом. Субъект познания понимается как человек, пассивно воспринимающий и отражающий свойства воздействующего на него объекта познания – вещей, реально существующих в действительности.

Точке зрения обыденного сознания и созерцательного материализма противостоят позиции агностицизма и субъективного идеализма, диалектического материализма и феноменологии, герменевтики и структурализма, постструктурализма и постмодернизма, строящих более сложную картину субъект-объектных отношений.

Субъективный идеализм, выразившийся наиболее ярко в философии Д. Беркли, Д. Юма и Г. Фихте, развивает идею активности субъекта познания. Обратив внимание на деятельностную, активную природу мышления, субъективный идеализм сделал вывод об определяющей роли субъекта в процессе познания. Если рассматривать познание “изнутри”, глазами субъекта, то обнаруживается, что ощущения субъекта являются тем материалом, с которым он оперирует в процессе познания. На этом основании субъективный идеализм объявил ощущения единственным предметом познания. Из чего следовало, что объект познания создается субъектом и зависит от него. Что является источником ощущений – этот вопрос остается открытым для многих субъективных идеалистов. Теоретическим завершением позиции субъективного идеализма является солипсизм (от лат. *solus* – единственный, *ipse* – сам), утверждающий, что субъект познает лишь свои собственные ощущения, не имея никакого представления о внешнем мире.

Идея активности субъекта познания по отношению к объекту обосновывается и в агностицизме И. Канта. Субъект не является чистым листом бумаги, на котором объект оставляет свой отпечаток. Сознание субъекта активно формирует объект познания на основе ощущений, с одной стороны, и априорных (доопытных) форм сознания, с другой стороны. Таким образом, познаются не предметы, существующие в действительности, а их модели, созданные субъектом познания.

Позиция диалектического материализма противостоит как субъективному идеализму и агностицизму, так и созерцательному материализму. Признавая активность субъекта, в отличие от созерцательного материализма, диалектический материализм под активностью подразумевает не только мыслительную, но и практическую деятельность субъекта. Природа, не говоря уже о социальной дей-

ствительности, преобразуется человеком. В результате практической деятельности формируется и сам человек. Поэтому в практике, с точки зрения диалектического материализма, создается как субъект, так и объект познания. Поскольку индивидуальное сознание развивается в обществе, отдельный человек является носителем социальных связей и отношений. Поэтому, несмотря на то, что познание протекает как индивидуальный процесс, субъект познания имеет общественную природу. В этом смысле субъектом познания является не только индивид, но и научное сообщество, реализующее себя через деятельность отдельных ученых, и, в конечном счете, общество в целом.

Развитие естественных и гуманитарных наук обострило гносеологическую проблему субъекта и объекта познания. Так, например, вопрос об активности субъекта познания стал еще более актуальным в связи с возникновением неклассической физики. Если Ньютонова физика допускала абсолютное противопоставление субъекта и объекта познания, понимание объекта как вещи, существующей вне и независимо от субъекта, то квантовая механика исходит из принципа активного вмешательства субъекта в формирование объекта познания. Развитие гуманитарного знания со своей стороны выдвинуло на первый план вопросы специфики субъекта и объекта гуманитарных наук. Является ли познание в гуманитарных науках субъективным творчеством, или в нем отображаются объективные свойства и закономерности? Все эти вопросы поднимаются феноменологией, структурализмом, герменевтикой и другими направлениями современной философии.

17.4. Какие виды знания выделяют философы?

Знание является результатом познавательного процесса. В широком смысле слова знание – это вся информация, полученная о предмете познания. Исследование знания протекает, как правило, на основе сопоставления знания и мнения, знания и веры, научного и вненаучного знания, знания и понимания.

Античная традиция отвечала на вопрос о том, что такое знание, сравнивая его с мнением. Считалось, что мнение строится на чувстве, поэтому оно касается единичных предметов и характеризуется изменчивостью и относительностью. В отличие от мнения знание рационально по своему происхождению. В нем схватываются не единичные, а общие свойства, в силу чего знание обладает всеоб-

щим характером и неизменностью. Знание, понимаемое таким образом, было фактически отождествлено с истиной.

Античная и, в особенности, средневековая философия подняли вопрос об отличии знания от веры. В этом контексте знание связывалось с обязательно присущим ему доказательством. Вера не требует доказательств, и тем самым она принципиально отличается от знания.

В Новое время под влиянием успехов естественных наук знание трактуется как научное знание. Понятия знания, истины и науки были фактически отождествлены. В рамках этой традиции подняты проблемы специфики научного знания и критериев его отличия от знания вненаучного. В настоящее время этими вопросами занимается философия науки. Вместе с тем современная философия постепенно преодолевает традицию отождествления знания с наукой. Сегодня в качестве относительно самостоятельных способов познания наряду с наукой рассматривается и другие формы духовной деятельности. В соответствии с этим помимо науки выделяются такие виды знания, как обыденное, художественно-образное, мифологическое, религиозное, философское.

Обыденное знание ориентировано на мир повседневного опыта и практическую пользу. В качестве квинтэссенции обыденного знания, как правило, рассматривается здравый смысл, представляющий собой совокупность нормативных суждений и оценок, следование которым обеспечивает согласование личных стремлений человека с теми социальными условиями, в которых он живет. Суждения здравого смысла обычно воспринимаются как истины, поскольку представляется, что они имеют одинаковую ценность для всех людей. Поскольку суждения здравого смысла кажутся незыблемыми и очевидными, некоторые философы рассматривают их как основу философствования. Так, например, Р. Декарт считал возможным строить философские и научные рассуждения, опираясь на здравый смысл. Вместе с тем, многие философы подчеркивали несовместимость философского и обыденного знания. Г. Гегель обратил внимание на то, что на обыденном уровне философствованием часто называется высказывание истин здравого смысла. Однако философия исходит из других оснований, неочевидных для обыденного сознания с его устремленностью к практической пользе. Обыденный рассудок сам по себе не готов к философствованию, поэтому обыденное знание как правило несовместимо с философским.

В поле зрения современной философии находятся и другие виды знания. Изучение специфики мифологического, художественно-об-

разного, религиозного знания проводится, как правило, на основе их сопоставления с философией и наукой. Мощный импульс к исследованию мифологического знания задан структурализмом. Благодаря усилиям структуралистов миф не рассматривается сегодня как результат примитивного мышления. Он обладает специфической логикой и рациональностью, которая обнаруживается, в частности, с помощью структурно-функционального анализа.

17.5. Познавательные способности человека. Почему философы различают чувственное и рациональное?

Уже в античной философии наметилось разделение познавательных способностей человека на три группы: чувства, рассудок и разум. Чувства, точнее органы чувств, служат источником ощущений. Рассудок и разум представляют собой способность оперировать понятиями. При этом рассудок строит суждения о конечных вещах, а разум мыслит абсолютное и бесконечное.

В соответствии с этим под чувственным знанием поднимались ощущения, полученные посредством органов чувств, а рациональным считалось знание понятийное, производимое рассудком и разумом. Традиция деления познавательных способностей на три группы получила дальнейшее развитие у многих философов, в особенности у И. Канта. Вместе с тем, чаще встречается более простое подразделение познавательных способностей на чувство и разум. В соответствии с этим выделяются два способа познания: чувственный и рациональный.

В рамках ставшего традиционным сопоставления чувственного и рационального познания, как правило, исследуются их формы (степени). Чувственное познание протекает в формах ощущения, восприятия и представления. В качестве ступеней рационального познания называют понятие, суждение, умозаключение. Оценивая эту традицию, необходимо обратить внимание на современные представления о том, что, по меньшей мере, часть ощущений формируется под влиянием лингво-понятийной структуры сознания. В этих условиях противопоставление чувственного и рационального познания, а также описание процесса познания как перехода от живого созерцания (чувственного познания) к абстрактному мышлению (рациональному познанию) выглядит чрезмерным упрощением картины познавательного процесса. Представляется более коррект-

ным рассматривать чувственное и рациональное как познавательные способности человека, а не как самостоятельные способы познания.

Традиция противопоставления чувственного и рационального познания базируется на принципиальной разнице между ощущением и понятием, которую обнаружили уже античные философы. Ощущения принадлежат только конкретному субъекту и относятся лишь к отдельным свойствам объектов, они изменчивы и преходящи. В то же время понятия являются общими для ряда субъектов, в них зафиксированы общие свойства предметов, в силу чего они более устойчивы и даже кажутся неизменными, поскольку заметить изменения понятий можно, лишь применяя принцип историзма и рассматривая большие промежутки времени. Резкое противопоставление чувственного и рационального привело к вопросу о том, какой из двух видов познания является достоверным. В законченном виде дилемма чувственного и рационального познания выразилась в противостоянии сенсуализма и рационализма Нового времени. Сенсуалисты считали, что все знание производится на основе ощущений, поэтому чувственное познание является достоверным. Рационалисты, не отрицали роль ощущений в познании, но вместе с тем, полагали, что именно разум придает знанию характер всеобщности и необходимости. Поскольку разум производит знание, а не мнение, рациональное, а не чувственное познание, является достоверным.

Основываясь на сенсуалистическом представлении о том, что все знание происходит из ощущений, скептики делают вывод о непознаваемости мира. Относительность чувственного знания, его принадлежность конкретному субъекту свидетельствует, с точки зрения скептицизма, о недостоверности любого познания, об отсутствии или недоступности истины как таковой.

Одной из основных проблем, возникших в философии в связи с исследованием чувственной способности познания, является вопрос о соответствии ощущений источникам, их вызывающим. Материалистический сенсуализм, представленный такими философами, как, например, Ж. Ламетри, К. Гельвеций, П. Гольбах, рассматривает ощущения как отражения свойств предметов. Идеалистический сенсуализм, разрабатывавшийся, в частности, Д. Беркли и Д. Юмом, считает, что вопрос о соответствии ощущений внешнему миру остается открытым, невозможно доказать, что ощущения достоверно от-

¹ Сенсуализм, признающий ощущения единственным источником знания, близок, но не совпадает с эмпиризмом, который в качестве источника познания рассматривает опыт.

ражают свойства предметов. Развивая идею о несоизмеримости ощущений и предметов, Г. Гельмгольц предложил трактовать ощущения как знаки предметов, значениями которых являются сами предметы. С этой точки зрения, как и любой знак, ощущения не отображают, а лишь обозначают предмет.

Современные разработки проблемы чувственного и рационального рассматривают органы чувств человека как результат биологической и социальной эволюции и опираются на конкретные научные результаты исследования сознания.

17.6. Как отвечают философы на вопрос о том, что есть истина? Основные концепции истины

Проблема истины является основной для гносеологии, поскольку вопрос о том, что есть истина, достижима ли она и каковы ее критерии – это вопрос о познаваемости мира, о возможностях человека получать достоверное знание.

Категория истины, также как и многие другие понятия философии, имеет различные толкования. Наибольшее распространение получила классическая концепция истины, которую разделяли многие философы и ученые.

Классическая концепция истины. Классическим пониманием истины обычно называют образцовую, устойчивую, концепцию, ведущую свое начало от Аристотеля и выдержавшую испытание временем. Основу классической концепции истины составляет принцип соответствия. Согласно этому принципу истина определяется как соответствие знания об объекте самому объекту. В этом смысле классическая концепция истины является положительным ответом на вопрос о познаваемости мира. История философии насчитывает целый ряд формулировок принципа соответствия, и, следовательно, существует несколько определений классического понятия истины: истина есть соответствие мыслей действительности, истина есть соответствие понятия (или представления) предмету, истина есть соответствие суждения факту и др. Эти определения близки по смыслу, но не совпадают между собой. Разнообразие определений классического понятия истины говорит о том, что в полном смысле слова классическим является сам принцип соответствия (принцип корреспонденции). Во всех толкованиях классического принципа соответствия речь идет о соответствии субъективного образа предмета самому предмету. Конкретные представления о том, что под-

разумеается под субъективным образом предмета и самим предметом, варьируются в зависимости от общих мировоззренческих, онтологических и гносеологических установок философа, разделяющего классическую трактовку истины как соответствия.

При всей очевидной ясности классической концепции истины, нельзя не заметить, что она имеет свои слабые стороны. Явным образом это обнаружилось после того, как И. Кант поставил вопрос о том, что такое объект сам по себе, вне нашего восприятия. Философия и наука XIX – XX вв., опираясь на реальную практику научных исследований, главным образом в области естествознания, развивают идею И. Канта о том, что человек не может знать, что есть объект сам по себе, и наше познание является не отражением объективно существующей вещи, а, скорее, конструированием предмета познания. В этой связи количество сторонников классической концепции истины среди ученых и философов резко сократилось. К слабой стороне классической трактовки истины следует отнести и тот факт, что она практически не применима в гуманитарных науках, также как и к оценке самих философских доктрин.

В этой ситуации наряду с дальнейшим развитием классического понимания истины как соответствия (семантическая концепция истины, диалектико-материалистическая теория истины) формируются концепции, альтернативные классической (герменевтическая концепция истины). Кроме того, в ряде гносеологических позиций понятие истины заменяется другими категориями, не связанными с парадоксами классического понимания истины (прагматическая и конвенционалистская концепции).

Прагматическая концепция истины. Основы прагматической теории истины закладывались Ч. Пирсом, У. Джемсом, Д. Дьюи. Отрицая созерцательный образ жизни, идеологи прагматизма смыслом жизни человека считали дело, действие (греч. πράξις). С этой мировоззренческой установкой связано и специфическое понимание истины. Истинным считалось то знание, которое ведет к успешному действию, к достижению поставленной цели (У. Джеймс). Полагая, что сомнение вредит действию, Ч. Пирс считал, что успешное действие может обеспечить только вера (belief). На место объективного знания Ч. Пирс поставил социально признанное верование. Отсюда истина понималась как верование, способное стимулировать успешное действие. В абсолютном смысле истиной он называл общезначимое принудительное верование, к которому по каждому изучаемому вопросу пришло бы беспредельное сообщество исследователей, если бы процесс исследования продолжался бесконечно.

Конвенционалистская концепция истины. Основатели конвенционализма А. Пуанкаре и П. Дюгем, определяя свое понимание истины, опирались на историю науки и собственную практику научных исследований. Как определить, какая из научных теорий является истинной? Какая геометрия – Евклида, Лобачевского или Римана – соответствует действительному пространству? Исследуя этот вопрос, А. Пуанкаре делает вывод о том, что аксиомы, лежащие в основании теорий, не могут рассматриваться как истинные или ложные. Они являются конвенциями – соглашениями ученых. Почему ученые приходят к этим конвенциям и договариваются использовать те или иные наборы аксиом? Критериями выбора является удобство использования (аксиомы должны быть удобны для описания тех или иных фактов) простота аксиоматической системы. Выбор между научными теориями определяется целесообразностью применения их для решения той или иной задачи. Таким образом, теории не могут быть оценены как истинные или ложные, как соответствующие или несоответствующие действительности. Вместе с тем, А. Пуанкаре полагал, что отдельные гипотезы должны проходить проверку в опыте, и тем самым оставлял возможность для действия принципа соответствия.

Диалектико-материалистическая концепция истины. Диалектико-материалистическая концепция истины строится на классическом принципе соответствия. Понимая познание как отражение объективной действительности, диалектический материализм развивает учение об объективной, абсолютной и относительной истине. Понятие объективной истины выражает убеждение в том, что человеческое знание субъективно по форме в силу того, что всегда является знанием субъекта – конкретного человека, научного сообщества и т.д. Вместе с тем знание объективно по содержанию: знание, в особенности научное, отражает подлинные свойства изучаемого объекта. Под объективной истиной диалектический материализм понимает то содержание сознания, которое не зависит ни от человека, ни от человечества. Иными словами, сознание человека, являясь высшей формой отражения, независимо от воли субъекта, принципиально способно более или менее достоверно отображать объективный мир. Под абсолютной истиной диалектический материализм понимает, с одной стороны, знание, которое не может быть опровергнуто в дальнейшем ходе развития науки, с другой стороны, полное, исчерпывающее знание об объекте. В последнем смысле абсолютная истина выступает как цель познания, реально недостижимая, но стимулирующая научный поиск. Конкретные достижения науки оцени-

ваются как относительные истины – неполное, одностороннее знание предмета. Понятия абсолютной и относительной истины представляют истину как процесс, как движение через относительные истины к абсолютному, но фактически недостижимому идеалу исчерпывающего знания объекта. Диалектико-материалистический принцип конкретности истины предписывает рассматривать вопрос об истине только применительно к конкретным общественно-историческим условиям.

Герменевтическая концепция истины. Философская герменевтика ставит вопрос об истине бытия, искусства, истории и других гуманитарных дисциплин. В областях, исследуемых герменевтикой, классический принцип соответствия практически не применим, поскольку было бы упрощением рассматривать вопрос об истине в поэзии или в истории как соответствие субъективной и объективной реальности. В связи с этим герменевтика формирует понимание истины, базирующееся на принципах, альтернативным рационалистическим установкам философии Нового времени и Просвещения.

17.7. Что рассматривается философами в качестве критериев истины?

Признавая знание истинным, необходимо указать критерии, по которым истину можно отличить от заблуждения. Среди критериев истинности знания назывались всеобщность и необходимость, очевидность, логическая непротиворечивость, эмпирическая и практическая подтверждаемость.

Рационалистическая традиция главными признаками истины считала всеобщность и необходимость знания. Истинное знание относится не к отдельным предметам, а к классам предметов. Свойства предметов, зафиксированные в истинном знании, проявляются с необходимостью при определенных условиях. Справедливо утверждая, что всякое рассуждение начинается с определенных предпосылок аксиоматического характера, рационалисты в качестве критерия истинности этих предпосылок рассматривали очевидность. Истинным признавалось то, в чем невозможно усомниться, что кажется истинным с очевидностью. Очевидное постигается, по мнению рационалистов, путем интеллектуальной интуиции. Эта позиция встречается, в частности, у Р. Декарта. Развитие рационалистиче-

¹ Подробнее см. Вопрос 19.4 «Существует ли истина в гуманитарных науках».

ской тенденции выразилось в поиске внутренних критериев истинности знания (логическая непротиворечивость, самосогласованность знания).

Сенсуалистическая традиция в качестве критерия истины называет ощущения. При этом, в отличие от материалистического, идеалистического сенсуализм на основании соответствия знания (понятия) ощущениям не делает вывода о соответствии знания действительности. В эмпирической традиции роль критерия истины выполняет опыт. Само понятие опыта не сводится к ощущениям. В опыт, помимо ощущений, могут включаться все внутренние переживания и состояния сознания, а также внешний опыт, например, прагматический опыт субъекта или научное наблюдение и эксперимент.

Заметную роль в развитии проблематики критериев истины сыграл диалектический материализм, поставивший на место основного критерия практику. Понимая практику как общественную, материально-преобразующую деятельность людей, диалектический материализм не сводит ее к опыту отдельного человека. Общественный характер практики выражается в том, что даже в тех случаях, когда речь идет о деятельности отдельного человека, он рассматривается как носитель определенного типа социальных отношений. Отличительными чертами практики являются целенаправленность, предметно-чувственный характер (практика прямо или косвенно связана с чувственно воспринимаемыми предметами), преобразовательный характер (активное вмешательство в природную или социальную среду). Исходя из этого, не всякая деятельность рассматривается как практика, а только та, которая отвечает указанным признакам. В соответствии с этим к формам практики относятся общественное производство, социально-политическая и научно-экспериментаторская деятельность, формы материально-преобразующей деятельности на уровне бытовых отношений. На том же основании деятельность в области идеологии, образования, художественного творчества не рассматривается в качестве видов практики.

Причина, по которой практика может рассматриваться в качестве критерия истины, заключается в том, что, являясь деятельностью субъекта, практика невозможна без объекта. Она выступает в роли общего звена между субъектом и объектом и связывает их в единую систему. В этом отношении диалектический материализм преодолевает традицию противопоставления субъекта и объекта познания. Поскольку знание невозможно непосредственно сопоставить с объектом, необходимо опосредующее звено, функцию которого, с точки зрения диалектического материализма, выполняет практика. Будучи

универсальным критерием истины, практика характеризуется неопределенностью. С одной стороны, общественно-историческая практика подтверждает принципиальную возможность человеческого мышления адекватно отображать объективный мир, она свидетельствует о наличии общего соответствия между сознанием и бытием. С другой стороны, она не может однозначно подтвердить или опровергнуть конкретную концепцию. Например, решение вопроса об истинности научной теории, предполагает не только практическую проверку теории, но и апелляцию к логической непротиворечивости и другим внутренним критериям научного знания. Чем конкретнее ставится вопрос об истине, тем более неопределенным является критерий практики. В конечном счете, на основании практики формируются и заблуждения. В гносеологии диалектического материализма практика, помимо функции критерия истины, играет роль исходного пункта, движущей силы и основной цели познания.

17.8. Каковы цели познания?

«Все люди от природы стремятся к знанию», – так начинает Аристотель свой знаменитый труд, получивший название «Метафизика». Но каковы цели познания? Отвечая на этот вопрос, философия выработала теоретическую альтернативу. Многие философы склоняются к прагматической, в широком смысле слова, позиции: знание полезно человеку, оно помогает ему жить, и конечный смысл познания заключен в его практической реализации. Несмотря на очевидную убедительность этой позиции, не менее многочисленную группу составляют философы, полагающие, что практика, безусловно, стимулирует познание, но не является его подлинной целью, знание ценно само по себе, независимо от того, приносит ли оно практическую пользу человеку.

Самый мощный импульс к развитию прагматическая позиция получила в Новое время, в тот период, когда наука начинает в полной мере демонстрировать свою выдающуюся роль в материально-технической сфере. Известный лозунг той эпохи “знание – сила” выражает оптимистическую веру в науку, способную подчинить себе природу и общество и, тем самым, изменить жизнь человека к лучшему. В значительной степени современное прагматическое отношение к знанию является результатом развития новоевропейской традиции. Об этом свидетельствует и сегодняшний пиетет по отно-

шению к науке, и несколько презрительное отношение к бесполезным формам знания.

Позиция, альтернативная прагматической, базируется на эстетическом отношении к действительности, если под эстетическим понимать то, что прямо не связано с целью практического использования. Одной из форм эстетического отношения к знанию выступает античная традиция. Созерцательный образ жизни древних философов основывался на том, что бесполезные теоретические размышления ценились выше чувственных удовольствий. Научные занятия рассматривались как высшее наслаждение, независимо от возможностей практического применения знания. В настоящее время, когда оптимистическая вера в научный разум становится менее безоговорочной, традиция эстетического, созерцательного отношения к знанию выражается в реабилитации вненаучных форм познания, например, мифологии и религии.

XVIII. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

* * * * *

18.1. Какие проблемы рассматривает философия науки?

Философия науки представляет собой относительно самостоятельную отрасль философии, наряду с философией техники, философией истории, антропологией и другими разделами философии. Главную проблему, которую ставит и исследует философия науки, можно сформулировать следующим образом: что такое научное знание, каковы его структура, основания, функции, как протекает развитие науки?

Становление философии науки в качестве особой области исследований приходится на вторую половину XIX в. Основной причиной ее развития как самостоятельной отрасли философского знания является выдающаяся роль науки в современном мире. Если в Новое время наука представляла собой главным образом познавательную деятельность, осуществляемую силами небольшой группы ученых, то к XIX в. наука превращается в мощный социальный институт, охватывающий разветвленную сеть научно-исследовательских организаций, в которых заняты тысячи научных работников. Практическое применение науки сделало ее важнейшим фактором технического и социального прогресса, производительной силой общества. Изменившийся социальный статус науки, оценка перспектив научно-технического прогресса составляет предмет исследований философии науки. Кроме того, развитие философии науки стимулируется потребностью осмыслить философские проблемы, возникшие внутри самой науки. В первую очередь речь идет о следующих вопросах: соотношение научной теории с эмпирическими данными; роль математического аппарата в научном исследовании; влияние мировоззрения, социальных и историко-культурных факторов на организацию и содержание научного познания; критерии выбора научной теории в ситуации жесткой конкуренции научных концепций.

Научное знание исследовалось многими философами. В Новое время, в период формирования науки нового типа – экспериментально-математического естествознания философское осмысление

научной деятельности концентрировалось в основном вокруг проблемы метода научного познания. В трудах Ф. Бэкона, Р. Декарта, П. Гассенди и других поднимался вопрос о методе науки как способе достижения истинного знания. Классический позитивизм поставил вопрос об определяющей роли опытного знания. Главная задача состояла в том, чтобы привести научно-познавательную деятельность в соответствие с индуктивным методологическим идеалом, согласно которому научное знание должно соответствовать критерию эмпирической подтверждаемости. Окончательное оформление исследования науки в самостоятельную отрасль философского знания связано с деятельностью позитивистов второй волны (махизмом) и Марбургской школы неокантианства. Проблемы философии науки, рассмотренные махизмом, главным образом сводились к статусу механики в ряду наук о природе, к исследованию фундаментальных физических понятий, таких как, например, пространство, масса, сила. Проблемы, рассмотренные неокантианством Марбургской школы, касались математизации физики, и связанного с этим вопроса о предмете научного знания, о соотношении теории и факта. Неопозитивизм сосредоточился на анализе языка науки, а представители постпозитивизма исследовали проблему развития науки и социокультурного детерминизма процесса научного познания. Наряду с философами большой вклад в развитие проблематики философии науки внесли крупные ученые, такие как М. Планк, А. Пуанкаре, П. Дюгем, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг.

Исследуя науку, философия науки фактически отождествляет ее с естественнонаучным знанием. Абсолютизация значимости естественных наук, наблюдаемая у многих представителей этого направления философии, характеризует философию науки как одно из наиболее ярких выражений современного сциентизма.

18.2. С чем связано возникновение дилеммы «сциентизма -антисциентизма»?

В конце XIX – начале XX в. складываются альтернативные философско-мировоззренческие установки: сциентизм и антисциентизм (от лат. *sciencia* - наука). Эти позиции формируются на основании позитивной или негативной оценки научно-технического прогресса, и в целом роли науки в жизни современного общества.

Сциентизм абсолютизирует значение науки. Управление производством, государством, стандарты образования и другие со-

циальные сферы, согласно сциентистской позиции, должны ориентироваться на научную методологию и формы организации науки. Общественный прогресс напрямую связывается с успехами в развитии научного знания, с реализацией теоретических достижений на практике. Оценивая науку как наивысшую ценность культуры, сциентизм под наукой понимает, прежде всего, естествознание. Методология естественных наук понимается как эталон познавательной деятельности. В связи с этим области знания, не подпадающие под стандарты естествознания, подвергаются жесткой дискредитации. Поставленная позитивизмом проблема демаркации, предполагающая поиск твердых критериев отличия науки от ненаучного знания, зафиксировала уничижительное сциентистское отношение к «псевдонауке». К философским направлениям сциентистской ориентации следует, прежде всего, отнести философию науки, хотя определенной сциентистской окрашенностью отличаются и другие направления, как, например, марксизм и психоанализ.

Антисциентизм, являясь оппозицией сциентизму, обращает внимание на негативные процессы в жизни человека и общества, порождаемые научно-техническим прогрессом, и распространением естественно-научного мировоззрения. Растущее отчуждение и абсурдность жизни, превращение человека в винтик огромного механизма, возникновение глобальных экологических проблем – все это антисциентизм рассматривает как результат внедрения науки во все сферы жизни. Согласно одному из наиболее сильных аргументов антисциентистов, научный прогресс не только не приводит к прогрессу этическому, но, напротив, способствует росту этического нигилизма. Антисциентизм выражается в реабилитации вненаучных форм познания, таких как искусство, здравый смысл, мифология и религия. В философии антисциентизм наиболее ярко представлен в экзистенциализме, философии жизни, герменевтике, антропологии.

Сциентизм и антисциентизм представляют собой мировоззренческие позиции, проявляющиеся как в философии, так и в других сферах, например, в обыденном сознании. В целом дилемма сциентизма-антисциентизма в абсолютизированном виде отражает раскол современной культуры на две альтернативных субкультуры: научно-техническую и художественно-гуманитарную. Главная проблема современного мировоззрения заключается в том, чтобы, признавая ценность науки, не впасть в ее сциентистское обожествление.

18.3. Каковы критерии научного знания?

Наука как вид знания отличается определенными признаками. Формулировка этих признаков зависит, в первую очередь, от того, какая из наук рассматривается в качестве образца. Долгое время в роли “образцовой” науки выступала математика. Поэтому главными признаками научности считались аксиоматизм и дедуктивность, являющиеся главными характеристиками математического знания. Авторитет математики как эталона науки настолько силен, что не только ученые, но и многие философы стремились математизировать даже очень далекое от математики знание, чтобы его можно было считать наукой. Например, Спиноза попытался изложить этику геометрическим способом. В Новое время в ранг образцовой науки было возведено экспериментально-математическое естествознание, и к логико-математическим критериям научности добавились эмпирические.

Теоретическая разработка эмпирических критериев науки связана, прежде всего, с деятельностью неопозитивистов. Несмотря на то, что многие философы занимались проблемами науки, только неопозитивизм впрямую поставил вопрос о том, чем отличается научное знание от других видов знания, тем самым, положив начало систематическому исследованию критериев научности. Неопозитивисты исходили из того, что все знание строится на основе простых ощущений. Эти ощущения можно описать с помощью простых предложений, как, например, «я сейчас читаю книгу». В достоверности этих предложений невозможно сомневаться, поскольку они представляют собой констатацию элементарного факта. Такого типа предложения (их называли «протокольные предложения») являются эмпирическим базисом науки. Для того, чтобы определить, является ли утверждение научным, необходимо установить, какие протокольные предложения лежат в его основе. Научность знания неопозитивисты определяли в соответствии с критерием верифицируемости (лат. *verus* – истинный, *facio* – делаю). Этот принцип гласил: научным является только такое утверждение, которое можно свести к протокольным предложениям. В противном случае утверждение не является научным, оно даже не обладает смыслом. Неопозитивисты поставили проблему демаркации: вопрос о четких критериях разграничения науки и ненауки, псевдонауки. Эта проблема стала одной из центральных в философии науки XX в.

Крупнейший представитель постпозитивизма К. Поппер сформулировал проблему демаркации как вопрос о критериях различения

эмпирической науки с логикой и математикой; с одной стороны, и с метафизическими системами, с другой стороны. При исследовании неопозитивистского критерия верифицируемости обнаружилось, что не только философия не является наукой. Оказалось, что большинство теоретических положений физики нельзя свести к протокольным предложениям. В связи с этим К. Поппер выступил с критикой принципа верифицируемости. С логической точки зрения общее утверждение, каковым является всякий научный закон, нельзя обосновать частным, то есть протокольным предложением. Например, утверждение “все люди – мужчины”, является общим, поскольку относится ко всем людям. Если вы встретили на улице человека, и он оказался мужчиной, можно утверждать: “этот человек – мужчина”. Частное утверждение вроде бы подтверждает общее, однако, это подтверждение может оказаться случайным совпадением. Логически верным является обратное: частное утверждение может опровергнуть общее. Например, предложение “все лебеди белы” является общим. Обнаружив черного лебедя, можно вынести частное утверждение: “существует черный лебедь”. Частное утверждение в данном случае опровергает общее. Такого рода рассуждения привели К. Поппера к точке зрения, что главным критерием эмпирической науки является фальсифицируемость (от лат. falsus ложный, facio – делаю). Принцип фальсифицируемости гласит: для эмпирической научной системы должна существовать возможность быть опровергнутой опытом. Убедительная, на первый взгляд, позиция К. Поппера была в дальнейшем подвергнута критике, в том числе и представителями постпозитивизма. Более детальный анализ научного знания показал, что при обнаружении отдельных фактов, противоречащих закону, научная теория в целом не опровергается на одном лишь этом основании. Стало быть, и критерий фальсифицируемости не выполняет роль “лакмусовой бумажки”, способной однозначно определить, является ли данное знание научным.

Работа, проведенная философией науки по исследованию критериев научного знания, показала, что в качестве критериев науки должен рассматриваться целый комплекс признаков, включающий в себя, в том числе, и логико-математические, и эмпирические. Отличительной чертой современных представлений по вопросу о критериях науки является системный подход. Доказательность, логическая непротиворечивость, эмпирическая подтверждаемость, системность, простота, воспроизводимость, под которой понимается повторяемость методов и результатов научного исследования, а также целый ряд других признаков в совокупности определяет научность

знания. Исследования критериев науки является актуальной задачей также и в связи с тем, что гуманитарные дисциплины, претендуя на статус науки, обладают специфическими особенностями, анализ которых существенно расширяет понятие науки.

18.4. Как развивается наука? Постпозитивистские модели развития научного знания.

Довольно часто развитие науки представляется как постепенное накопление фактов, которые в дальнейшем обобщаются, что и приводит к формулировке научных законов. Против подобного взгляда на развитие науки, распространенного, в частности, среди неопозитивистов, выступили постпозитивисты. С точки зрения К. Поппера, научное познание не начинается со сбора фактов, оно начинается с выдвижения догадок, предположений, гипотез, которые сопоставляются с фактами, и, в конечном счете, отбрасываются. На смену фальсифицированным гипотезам приходят новые. Вновь выдвигаемые гипотезы и теории не вытекают из старых, они представляют собой совершенно новый взгляд, никак не связанный с предыдущим. Отсутствие преемственности между уже опровергнутыми теориями и новыми, еще ожидающими своего опровержения, превращает историю науки в конкуренцию теорий, в постоянную борьбу за выживание. Концепция роста знания, предложенная К. Поппером, опиралась на принцип фальсифицируемости, согласно которому эмпирические научные теории обладают отличительным признаком опровержимости. Вслед за К. Поппером проблему развития научного знания исследуют Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд. Их концепции ориентируются на историю науки, которая показывает, что наличие опровергающего факта не является достаточным основанием для отказа от принятой научной теории. В работах последователей К. Поппера предложенная им схема роста знания, упрощенно представлявшая развитие науки, заменяется более сложными моделями.

Разрабатывая идею о том, что новые теории не связаны с предыдущими, Т. Кун выдвинул понятие парадигмы. Под парадигмой, главным образом, он понимал научную теорию, которая в определенный исторический период выполняет функцию образца научного исследования. Так в роли парадигмы в свое время выступали физика Аристотеля, геоцентрическая система Птолемея, физика Ньютона. К современным парадигмам принадлежит, например, теория относительности А. Эйнштейна. Парадигма очерчивает круг проблем, за-

дает направления и способы их исследования, она также определяет специфику фактов, попадающих в поле зрения ученого. Теория становится парадигмой в результате того, что научное сообщество придает ей статус эталона и тем самым направляет деятельность отдельных ученых в заданном русле. Исследуя историю науки, Т. Кун выделяет два этапа развития науки: нормальный и революционный. Стадия нормальной науки представляет собой деятельность ученых в рамках принятой парадигмы. В этом состоянии наука находится большую часть времени своего развития. Поскольку парадигма не подвергается критике научным сообществом, открытие новых фактов объясняется с точки зрения старой парадигмы. Один противоречащий факт не опровергает теорию и не ведет к ее устранению, как предполагал К. Поппер. Однако накопление таких фактов-аномалий, не объяснимых с точки зрения старой парадигмы, ведет к революции в науке, которая выражается в смене парадигмы. Новая парадигма определяет новый тип научных задач и новые методы решения. Смена парадигм не рассматривается Т. Куном как углубление или расширение знания, как приближение к истине. Каждая новая парадигма предлагает другой взгляд, несоизмеримый с предыдущим. Вместе с тем, несоизмеримость парадигм не запрещает *post factum* установить между ними логические взаимосвязи.

К логическому завершению идею о несоизмеримости новых и старых теорий привел П. Фейерабенд. Рост знания, согласно П. Фейерабенду, осуществляется в соответствии с принципом пролиферации (размножения). Научные концепции возникают хаотично, подчиняясь почти биологической установке создавать как можно больше разного. Теории выражают позицию ученых, их создавших. Сравнить эти концепции невозможно, поскольку каждая из них говорит свое и на своем языке. Рисуя картину абсолютного анархизма в науке, П. Фейерабенд отрицает существование каких-либо общих правил или нормативов научной деятельности. Из этого вполне логично вытекает утверждение П. Фейерабенда об отсутствии качественного различия между наукой и ненаукой. Все виды знания являются равноправными и подчиняются принципам несоизмеримости и пролиферации. В этой ситуации преимущественное положение науки определяется не спецификой научного знания, а той государственной поддержкой, которой пользуется наука в сравнении с мифологией или другим знанием. Государство выделяет науку среди прочих видов знания, превращая ее тем самым в новую разновидность идеологии. Необходимо отделить науку от государства, также как была отделена церковь. Это, по мнению

П. Фейерабенда, снимет идеологический прессинг науки и создаст условия для свободного, равноправного размножения знания. Таким образом, поиск четких критериев, отличающих науку от ненауки, начатый неопозитивистами, привел постпозитивистов к отрицанию принципиальной разницы между наукой и другими видами знания.

Исследование развития научного знания, проведенное К. Поппером, Т. Куном, П. Фейерабендом, подготовило распространение аналогии между научным и биологическим развитием. Наиболее ярко и последовательно эта аналогия проводится в эволюционной эпистемологии С. Тулмина. «Наследственность», «мутации» и «естественный отбор» выполняют функцию опорных понятий его эволюционной эпистемологии. Развитие науки представляется как «естественный» отбор концепций на основании их приспособленности к принятым в научном сообществе стандартам рациональности. Изменение самих стандартов рациональности подобно появлению нового биологического вида, которое, в конечном счете, определяется мутациями. Последнее слово в принятии новых стандартов рациональности остается за научной элитой.

Характеризуя в целом подходы к развитию научного знания, можно выделить следующие позиции: кумулятивизм и антикумулятивизм, экстернализм и интернализм.

Кумулятивистский подход (от лат. *cumulatio* – увеличение, скопление) к развитию знания абсолютизирует преемственность. Развитие науки, с этой точки зрения, представляется как процесс постепенного накопления фактов, теорий, или истин. К уже известному постепенно добавляется все новое и новое. Кумулятивистская позиция разделялась, например, неопозитивистами. В противовес идее кумулятивности, абсолютизирующей непрерывность развития науки, выступает идея несоизмеримости научных теорий. Являясь абстрактной противоположностью кумулятивности, принцип несоизмеримости научных теорий идеализирует наблюдаемые в истории науки моменты скачкообразного перехода к новым концепциям. Согласно принципу несоизмеримости, новая теория не вытекает логическим образом из старой, хотя впоследствии можно установить логические отношения между ними. Возникновение новой теории диктуется социально-психологическим климатом научного сообщества. Идею несоизмеримости разделяли, например, К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд.

По вопросу о факторах, влияющих на развитие научного знания уже в 30-х гг. XX в. сформировалось два альтернативных подхода: экстернализм и интернализм. Первый подход основные движущие

силы развития научного знания видит во внешних, по отношению к научной теории факторах. Исторический контекст, социально-экономические условия, тип рациональности, стиль мышления, менталитет эпохи и другие подобные структуры выполняют, с точки зрения экстернализма, роль основных причин, определяющих направление и характер развития науки. Позицию экстернализма разделяли Дж. Бернал, Д. Нидман и др. Концепцию Т. Куна, равно, как и марксистский подход к исследованию зависимости научного познания от социально-экономических условий также можно рассматривать как варианты экстернализма. Противоположная позиция – интернализм, не отрицая роли внешних обстоятельств, делает акцент на внутренних факторах развития научного знания. К таковым, прежде всего, относится внутренняя логика развития науки, определяющая последовательность возникновения проблем. Одним из наиболее ярких представителей интернализма является А. Койре.

18.5. Чем различаются эмпирический и теоретический уровень научного познания?

В структуре научного знания выделяют эмпирический и теоретический уровень. Эти уровни различаются между собой по целому ряду параметров, главными из которых являются методы познания, а также характер полученного знания. К основным методам эмпирического уровня относятся наблюдение и эксперимент. Теоретический уровень характеризуется применением анализа, синтеза, идеализации, дедукции, аналогии и других методов познания. Основным видом знания, получаемого на эмпирическом уровне научного исследования, является факт и экспериментальный закон. К знанию теоретического уровня, прежде всего, относится теория. На эмпирическом уровне научное познание имеет дело с индивидуальными свойствами объекта, данными в опыте. Индуктивное обобщение собранных данных представлено в виде экспериментально установленных закономерностей. Теоретический уровень научного познания отличается нацеленностью на обнаружение общих, необходимых, закономерных характеристик объекта, выявляемых с помощью рациональных процедур. На теоретическом уровне формулируются теоретические законы.

Факт, будучи главным видом знания эмпирического уровня, не имеет однозначного определения. В обыденном языке фактом, как правило, называют фрагмент действительности, аспект объективной

реальности. В научном познании под словом “факт” чаще всего подразумевается либо достоверное знание, либо выраженное в языке описание эмпирических данных.

Представление о фактах как об абсолютно независимых от теории эмпирических данных, характерное для позитивизма, подвергается критике как философами, так и учеными. Н. Бор, А. Эйнштейн, Л. де Бройль и многие другие подчеркивали, что наука никогда не имеет дело с “чистыми” фактами. Информация, собранная эмпирическими методами исследования, не может быть прямо введена в корпус научного знания. Она нуждается в интерпретации, которая всегда исходит из определенных теоретических предпосылок. В этом смысле любой факт теоретически нагружен, он имеет смысл только в рамках определенной теории. В философии позицию зависимости фактов от теории выражали неокантианцы, конвенционалисты, постпозитивисты. Особой проблемой является разработка понятия факта применительно к гуманитарным наукам, поскольку эти науки изучают в основном продукты практической и духовной деятельности человека.

Также как и факт, научная теория является одной из проблем философии науки. Что представляет собой научная теория: объяснение или описание фактов? В истории науки выделяют так называемую линию Декарта-Лапласа, выражающую понимание научной теории как объяснения. Противоположную позицию, именуемую линией Паскаля-Ампера, отличает утверждение об описательном характере теории. По вопросу о том, является ли теория отображением действительности, также сложились альтернативные точки зрения. Философы и ученые, склоняющиеся к позиции гносеологического оптимизма, положительно отвечают на этот вопрос. Напротив, те, кто разделяет установки агностицизма, конвенционализма, фаллибилизма, полагают, что теоретическое знание не преследует цели верного отображения объективной реальности.

Структура научной теории включает в себя следующие основные элементы: фундаментальные понятия и принципы, идеализированные объекты, представляющие собой абсолютизацию отдельных качеств, как, например, “идеальный газ”, а также методологические принципы и способы доказательства. Процесс функционирования теории обязательно включает в себя этапы формулировки проблемы, а также выдвижения и проверки гипотез. Многие философы и ученые обратили внимание на то обстоятельство, что любая научная теория имеет свой контекст, или метатеоретический уровень, который в конечном счете определяет выбор фундаментальных понятий

и принципов теории. Проблема метатеоретического уровня исследования поднята постпозитивизмом. Устанавливая зависимость теории от парадигмы, научно-исследовательской программы, стиля мышления, картины мира, стандартов рациональности, философы тем самым рассматривают внешние по отношению к теории социокультурные факторы, определяющие внутренние параметры теории.

Различие между эмпирическим и теоретическим уровнем не является абсолютным. Научное познание обязательно включает в себя как эмпирический, так и теоретический уровень исследования. На эмпирическом уровне обеспечивается связь научного познания с действительностью и с практической деятельностью человека. Теоретический уровень представляет собой выработку концептуальной модели предмета познания. Взаимосвязь эмпирического и теоретического уровня познания представляет собой сложный механизм. Исследование этой проблемы протекает, главным образом, в рамках изучения соотношения теории и факта, обусловленности экспериментальных методов исследования теоретическими концепциями.

18.6. Как соотносятся эмпирический и теоретический уровень познания?

По вопросу о соотношении эмпирического и теоретического уровня выделяется позиция эмпиризма. Сторонники эмпиризма абсолютизируют значение фактов и эмпирических методов познания в науке. Наиболее четко линия эмпиризма прослеживается в позитивизме первой, второй и третьей волны. Теоретическое знание, с точки зрения позитивистов, не имеет самостоятельного значения, оно производно и полностью зависит от опыта. Индуктивистское описание фактов – такова задача научной теории, по мнению позитивистов. Неопозитивисты представляли научную теорию как пирамиду, в основании которой лежат протокольные предложения, на следующем уровне находятся обобщения протокольных предложений, а вершину пирамиды составляют наиболее общие понятия и принципы. Таким образом, в качестве эмпирического базиса науки у неопозитивистов выступали протокольные предложения, а научная теория мыслилась как обобщение протокольных предложений. В дальнейшем, согласно воззрению неопозитивистов, обобщению подвергаются и сами научные теории с целью построения единой научной системы.

Против эмпирической линии позитивизма выступили неокантианцы и конвенционалисты. Вопрос о соотношении физической теории и фактов рассматривал П. Дюгем – один из родоначальников конвенционализма. Физическая теория, с его точки зрения, не является обобщением фактов. Она представляет собой систему математических положений, которые выведены из нескольких утверждений аксиоматического типа. Цель физической теории состоит в том, чтобы наиболее просто, полно и точно упорядочить факты и установленные экспериментальным образом соотношения между ними. Наиболее удачной является та теория, которой наиболее простым способом удалось описать накопленные факты. Таким образом, задача научной теории состоит не в отображении действительности, а в логико-математической систематизации фактов. С этой точки зрения, теоретический уровень не является производным от эмпирического. Напротив, от теоретической модели зависит, каким образом будут упорядочены и интерпретированы факты. Еще более определенно говорит о зависимости фактов от теории другой представитель конвенционализма – А. Пуанкаре: ученый создает язык, на котором говорится о факте.

С точки зрения эмпиризма, в ситуации, если существуют две альтернативные гипотезы, два противоположных предсказания, необходимо провести такой эксперимент, который однозначно подтвердил бы истинность одной из гипотез. В ответ на идею о том, что теория может быть опровергнута фактом, или так называемым “решающим экспериментом” был сформулирован “принцип Дюгема-Куайна”. Этот принцип утверждает, что отдельные гипотезы не могут быть подтверждены или опровергнуты экспериментом. Поскольку гипотезы имеют смысл только в контексте теории в целом, экспериментальной проверке подлежит вся теория в целом. На том основании, что эксперимент не подтвердил отдельную гипотезу, нельзя сделать однозначный вывод о ложности теории в целом. Кроме того, если одна из альтернативных гипотез не подтвердилась в эксперименте, это не означает, что другая, противоположная ей, верна.

Таким образом, в философии науки с эмпирической позицией, согласно которой теория представляет собой надстройку над эмпирическим базисом, конкурирует альтернативная установка, провозглашающая зависимость эмпирического уровня научного познания от теоретического. Как обычно, наиболее реалистичной представляется позиция, не впадающая ни в одну из крайностей.

18.7. Какую роль играет интуиция в научном познании?

Буквально “интуиция” (от лат. *intuitio*) означает пристальное всматривание. Интуитивное знание часто характеризуется как непосредственное знание, мгновенное озарение. Философы многократно рассматривали феномен интуиции. Платон, Р. Декарт, А. Бергсон, З. Фрейд, Н. Лосский, С. Франк и многие другие описывали интуитивное знание. Некоторые философы определяют интуицию как чувственную способность, или интуитивное чувство (А. Бергсон, Л. Фейербах). Другие, как, например, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц склоняются к тому, что интуиция является рациональной способностью, и называют ее интеллектуальной интуицией. Неоднозначность понимания интуиции, ее сходство как с разумом, так и с чувством определяется тем, что в основном интуиция связана с работой подсознания. Интуитивное познание протекает таким образом, что человек осознает только начало и конец этого процесса: формулировку проблемы и ее готовое решение. Этап поиска решения скрыт в области подсознания, именно поэтому знание, достигнутое интуитивным путем, воспринимается как мгновенное озарение, как готовый результат, полученный без размышления. На этом основании интуицию часто сравнивают с дискурсивным мышлением. Если дискурсивное мышление протекает как процесс поэтапного, рационального продвижения от формулировки проблемы к ее решению, то интуиция представляет собой скачок из начального в конечный пункт познавательного процесса. Интуиция часто воспринимается как сакральное знание, вместе с тем, история науки свидетельствует о том, что многие ученые испытывали моменты интуитивного озарения. В связи с этим встал вопрос о роли интуиции в научном познании, об исследовании механизмов ее действия. Несмотря на подсознательный характер интуиции, ее можно описать, опираясь на свидетельства ученых и данные истории науки. Вслед за А. Пуанкаре, проводившего исследование интуиции, в интуитивном процессе, как правило, выделяют несколько этапов: подготовительный, подсознательный, этапы получения результата и его проверки. На подготовительном этапе формулируется проблема и дается ее подробный логический анализ. Все крупные ученые сходятся на том, что моменту интуитивного озарения обязательно предшествует кропотливая работа, многочисленные попытки решить проблему логическими, рациональными средствами. В тех случаях, когда решение не найдено, и необходим принципиально новый подход, нестандартный поворот мысли, на помощь может прийти интуиция:

поиск решения перемещается в область подсознания. Поскольку подсознание не контролируется сознанием, на этом уровне не действуют нормативы и запреты, регламентирующие нашу сознательную деятельность. В подсознании может соединиться несоединимое, что, в конечном счете, обеспечивает неожиданные, новые решения. Этап выхода отобранного решения в область сознания переживается как интуитивное озарение. Создается впечатление, что решение приходит сразу в готовом виде. Несмотря на то, что решение, найденное интуитивно, субъективно воспринимается как истинное, оно не обязательно является таковым. Интуитивному решению требуется проверка. Его нужно вписать в логические нормы хотя бы для того, чтобы оно было воспринято научным сообществом.

Многие крупные ученые испытывали момент интуитивного озарения. Среди них А. Пуанкаре, Н. Тесла, Ф. Кекуле, А. Эйнштейн, Г. Гельмгольц, Д. Менделеев, Л. де Бройль. Анализ данных истории науки позволяет утверждать, что интуиция необходима в научном познании. Она нередко сопровождает появление новых научных открытий и обеспечивает, тем самым, качественный рост научного знания. Многие ученые обращают внимание на то, что логика является средством убеждения, способом развития идеи в рамках принятых представлений. Тогда как переход к новому знанию требует, помимо логики, привлечения такой познавательной способности человека, как интуиция. Таким образом, философия науки рассматривает интуицию как творческую способность, обеспечивающую появление нового знания.

18.8. Что изучает философия техники?

Результаты научно-технического прогресса демонстрируют исключительную роль техники в современном мире. Она оказывает существенное влияние на все сферы жизни общества: производство, культуру, образование, политику, искусство. Особая значимость техники в жизни человека определила интерес философии к этому феномену. Многие философы XIX—XX вв. в рамках социальной философии, антропологии, философии истории рассматривали проблемы, связанные с техникой и научно-техническим прогрессом (О. Шпенглер, А. Тойнби, А. Бергсон, Л. Мамфорд, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Э. Блох). Вместе с тем в Германии, в конце XIX в. зарождается философия техники в качестве относительно самостоятельной области исследований (Э. Капп,

Ф. Дессауэр, К. Тухель). Мощный импульс в развитии и широкое распространение философия техники получила в 60—70 гг. XIX в. (Ф. Рапп, Х. Шельски, А. Хунинг, Г. Рополь, Ж. Эллюль). Феномен техники исследуется с разных философских позиций: с точки зрения экзистенциализма (М. Хайдеггер), социальной антропологии (А. Гелен), критической теории Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Ю. Хабермас).

Будучи древним феноменом, техника приобретает новые черты в современной жизни. Отсюда возникает необходимость осмысления сущности и предназначения техники. В круг проблем, поднимаемых философией техники, попадают следующие вопросы: что такое техника, каковы ее истоки и природа, как взаимосвязаны техника и наука, насколько наука зависит от технических возможностей, что представляет собой техническое знание, какое влияние оказывает техника на экономические, политические, социальные, экологические процессы, меняет ли технический прогресс самого человека. Философия техники поднимает этические проблемы на основе анализа взаимоотношений техники, общества и природы. Всплеск развития философии техники вызван осознанием двусмысленности научно-технического прогресса. С одной стороны, современное решение социальных и экономических проблем возможно только на основе науки и техники. С другой стороны, все более очевидными становятся пределы экономического и технического роста. Вера в бесконечный научно-технический прогресс наталкивается на осознание ограниченности природных и социальных ресурсов.

Существует множество определений понятия техники. Большинство из них в качестве основного признака выделяет преобразование. В наиболее общем виде техникой называется преобразующая деятельность человека. М. Хайдеггер, анализируя ответы на вопрос о том, что такое техника, сводит их к двум вариантам: техника есть средство, или инструмент, для достижения целей, и техника – это человеческая деятельность. Подход к пониманию техники с точки зрения этих двух определений М. Хайдеггер называет инструментально-антропологическим. Инструментально-антропологический взгляд на технику в той или иной мере разделяли К. Ясперс, М. Шелер, А. Гелен, Ю. Хабермас. Понимая всю очевидную правильность инструментально-антропологического подхода, М. Хайдеггер выступает против него, поскольку оно, с его точки зрения, не схватывает сущности техники. В концепции М. Хайдеггера техника больше, чем средство практической деятельности человека, она есть способ явления истины, в ней заключена суть бытия человека. Воз-

вращаясь к античному смыслу понятия “тэхнэ” (греч. τέχνη – искусство), М. Хайдеггер выдвигает предположение, что техника зародилась как одно из проявлений любознательности человека, как поиск истины. Однако постепенно из поиска истины, из тяги к тайне природы техника превращается в агрессию против нее. Такая метаморфоза техники угрожает самому человеку. Сущность человека попадает в зависимость от техники. Отсюда задачу современного человека М. Хайдеггер видел в изменении технологического мировоззрения. Критику техники проводят и представители Франкфуртской школы. Так, например, М. Хоркхаймер полагает, что технический прогресс, который привел к накоплению благ, не снившихся даже утопистам, начинает угрожать человеку. Рост технических возможностей человека сопровождается дегуманизацией. Человеческий целеполагающий разум, когда-то воплотившийся в первых технических изобретениях, начинает отдавать предпочтение средствам, а не целям. Все существо человека становится рабом технической цивилизации.

Разумеется, негативное отношение к технике не является ни единственным, ни преобладающим. Ему противостоит позиции технократического детерминизма, в которых технике отводится роль главного фактора социального прогресса. К такого рода теориям относятся, прежде всего, учения об индустриальном, постиндустриальном и информационном обществе. Безусловно, в них идеализируется значение техники как основного источника прогресса общества. Справедливая критика этих концепций основывается на том, что технический прогресс несет в себе не только позитивный, но и негативный потенциал. С другой стороны, и критика технократизма должна учитывать тот факт, что снятие негативов технического прогресса в современном обществе само по себе является технической задачей, а не только духовным подвигом.

ХІХ. СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

* * * * *

19.1. В каких философских направлениях разрабатываются гносеологические проблемы гуманитарных наук?

Гносеологические проблемы гуманитарных наук начали интенсивно обсуждаться со второй половины ХІХ в. в связи с развитием истории, политической экономии, психологии, литературоведения, искусствознания, религиоведения и других дисциплин. В философии конца ХІХ – начала ХХ вв. гуманитарные науки часто назывались “науки о духе”. Поскольку эти области знания не вписывались в позитивистскую модель научного познания, согласно которой наукой и, соответственно, достоверным знанием, признавались лишь те дисциплины, которые строятся по образцу экспериментально-математического естествознания, встала задача осмысления специфики гуманитарных наук. В решение этой задачи значительный вклад внесли такие философские направления, как философия жизни, неокантианство, герменевтика и структурализм. Касаясь вопросов, связанных со спецификой гуманитарного знания, философы, принадлежащие к этим направлениям, главным образом рассматривают проблемы субъекта, объекта и методов гуманитарных наук.

19.2. Каковы особенности субъекта и объекта в гуманитарных науках?

Философское исследование гуманитарных наук предполагает, прежде всего, выявление характерных черт и особенностей субъекта и объекта гуманитарного знания. Один из первых подходов к определению предмета¹ гуманитарного познания был предложен философией жизни. Отличительные признаки предмета гуманитарного по-

¹ В данном случае понятия “объект” и “предмет познания” употребляются как синонимы, хотя при определенных условиях эти понятия различаются.

знания выявлялись на основе сопоставления “наук о духе” и “наук о природе”. Философия жизни утверждала, что предметом познания “наук о духе” является жизнь. В. Дильтей, проясняя понятие жизни, часто сближает его с понятиями духовной жизни человека и истории, в которой действует человек, наделенный разумом, эмоциями и волей. Поскольку жизнь – это процесс, полностью охватить его невозможно, и познанию доступны лишь отдельные устойчивые формы жизни, а именно, “объективации жизни”, под которыми В. Дильтей подразумевал государство, произведения науки и искусства, исторические события, словом, все проявления культурно-исторического бытия человека. Традиция понимания предмета гуманитарных наук, заложенная философией жизни, нашла свое развитие в философии Э. Бетти, представителя современной герменевтики. Предметом гуманитарного исследования, с его точки зрения, является продукт человеческого духа, поэтому в объекте гуманитарных наук уже заложено активное начало субъекта, создавшего этот объект. Понимание предмета гуманитарных наук, предложенное философией жизни, недостаточно рационально и определено. С точки зрения, выраженной в философии жизни, полемизируют В. Виндельбанд, Г. Риккерт, М. Вебер, П. Рикер. Вместе с тем, философия жизни подметила характерную особенность предмета “наук о духе”: его внутреннее родство с познающим субъектом. “Науки о духе” исследуют продукты творчества и исторической деятельности человека, поэтому в буквальном смысле объектом познания гуманитарных наук становится субъект. Процесс познания, являющийся взаимодействием субъекта и объекта, в гуманитарных дисциплинах фактически трансформируется в отношение субъекта к субъекту. Философия жизни обратила внимание и на другую характерную черту предмета гуманитарных исследований: его индивидуальный характер. Исторические события, произведения искусства и другие области исследования гуманитарных наук интересны своей индивидуальной неповторимостью, а не только как проявления общего закона. Очевидно, что в гуманитарных науках познающий субъект имеет дело, прежде всего, с текстами. Поэтому герменевтика рассматривает текст в качестве непосредственного предмета исследований гуманитарных наук.

В полемике с В. Дильтеем М. Вебер иначе определяет предмет гуманитарных наук. Объединяя все дисциплины, не входящие в группу естественнонаучных, в разряд историко-социальных наук, М. Вебер утверждает, что предметом их исследований является социальное действие. Аналогичную позицию занимает П. Рикер.

Называя социальными науками все дисциплины, изучающие человека и общество, включая лингвистику, социологию, историю и юриспруденцию, П. Рикер видит в социальном действии основную ячейку и исходный предмет исследования всех этих дисциплин. Социальное действие, с точки зрения П. Рикера, можно представить как текст и прибегнуть к герменевтическим методикам истолкования текста с целью понять социальное действие.

Таким образом, для методологии гуманитарных наук проблема предмета гуманитарных исследований остается открытой. Существенные расхождения философов по вопросу о том, какие науки включать в комплекс гуманитарных, проводить ли принципиальное различие между гуманитарными и социальными науками, показывают актуальность методологических исследований в этой области.

Наряду с анализом специфики предмета гуманитарных наук рассматривается и вопрос о свойствах субъекта познания в этих дисциплинах. Уже В. Дильтей обратил внимание на то, что в естественных науках субъект познания сводится к познающему разуму. В то время, как работа в области гуманитарных дисциплин требует от человека не только размышления, но и эмоционального переживания, поэтому субъектом познания в “науках о духе” является, с точки зрения В. Дильтея, не отдельно взятая мыслительная способность, а целостный человек.

В философской герменевтике М. Хайдеггера и Г. Гадамера ставится вопрос об историческом характере субъекта познания. Не просто целостный человек, а человек определенной исторической эпохи, несущий в себе все ее основные традиции, рассматривается герменевтикой в качестве субъекта познания. Историческая ограниченность субъекта познания, предопределенность его взглядов менталитетом той эпохи, к которой он принадлежит, является для герменевтики главной чертой субъекта познания в гуманитарных науках.

В противовес герменевтике и философии жизни структурализм не пытается представить субъект познания отдельным человеком, со всеми, присущими ему индивидуальными чертами. Познавательная деятельность не является, с точки зрения структурализма, процессом, зависящим от воли, желания и индивидуальных качеств субъекта познания. Направление мысли человека задается бессознательными структурами, напоминающими априорные формы И. Канта. Структуры, понимаемые как парадигмы индивидуальной деятельности, сводят на нет индивидуальные познавательные усилия человека. Устами субъекта познания высказываются бессознательные структуры, в то время, как сознательные цели и мотивы являются лишь

видимостью. Таким образом, структурализм растворяет субъект познания в структурах. Современная философия постмодернизма развивает структуралистские идеи, в том числе и идею растворения субъекта.

19.3. В чем проблема объективности гуманитарного знания?

Наука стремится к объективному знанию. Традиционно, объективным считается знание, независимое от индивидуальных качеств субъекта познания. Гуманитарное знание эмоционально окрашено, насыщено оценочными суждениями, зачастую эмпирически не проверяемо. Способы познания, применяемые в гуманитарных науках, опираются не только на логику, но и на интуицию. Все это свидетельствует о том, что гуманитарное знание имеет ярко выраженные признаки субъективности: оно зависит от способностей, опыта и других персональных качеств познающего субъекта. В связи с этим встает вопрос о том, можно ли достичь объективности в гуманитарных дисциплинах. Вопрос этот актуален, поскольку многие философы рассматривают объективность и научность как взаимосвязанные признаки. Иными словами, проблема объективности гуманитарного знания сводится к вопросу о том, являются ли гуманитарные дисциплины наукой. Две основные тенденции, наметившиеся в современной философии по вопросу об объективности гуманитарного знания, выражены, в частности, в герменевтике и структурализме. С точки зрения герменевтики, полностью преодолеть субъективность в гуманитарных науках нельзя, однако ее можно ограничить, например, путем использования общенаучных методов исследования. Иной позиции придерживается структурализм: гуманитарные науки могут стать науками, только перестав быть гуманитарными.

Вопрос об объективности гуманитарного знания наиболее остро встает при исследовании специфических методов познания, применяемых в гуманитарных науках. В рамках философии жизни в качестве метода познания, характерного для гуманитарных дисциплин было выделено понимание. Характеристики понимания выявлялись на основании сопоставления с объяснением, главным методом естествознания. Объяснение выполняет функцию подведения частного под общее и установления причинно-следственных связей. Понимание, как метод гуманитарных наук, является постижением смысла индивидуального и неповторимого. Сама процедура понимания

представлялась как интуитивное, эмоциональное переживание, вчувствование и сопереживание. Интуитивный характер понимания, выявленный философией жизни, не позволяет признать его методом в прямом смысле этого слова. Метод не является чисто субъективным процессом, зависящим от воли, интуиции и способностей субъекта. Он отличается рациональностью и воспроизводимостью. В этом отношении понимание, истолкованное как интуитивный процесс, не совместимо с понятием метода. Критикуя взгляды В. Дильтея, представитель современной герменевтики П. Рикер подверг сомнению существование непреодолимого различия между гуманитарными и естественными науками, “науками о духе” и “науками о природе”. По мнению П. Рикера, нет конфликта между объяснением и пониманием. Понимание и объяснение взаимодополнимые процедуры. В строгом смысле слова только объяснение является методом, поскольку логические формы объяснения интерсубъективны по своему характеру. Напротив, основа понимания всегда остается интуитивной, то есть субъективной. В этом смысле понимание не может рассматриваться как метод. Субъективное и интуитивное понимание должно базироваться на методе объяснения: на структурно-функциональном анализе, обобщении, выявлении причинно-следственных связей. Диалектику понимания и объяснения П. Рикер проясняет следующим образом: больше объяснять, чтобы лучше понимать. Связывая понимание и объяснение, П. Рикер ограничивает тем самым субъективность в гуманитарном исследовании.

По сравнению с философией жизни более взвешенную позицию в отношении методов гуманитарных наук занимает неокантианство. В. Виндельбандт и Г. Риккерт считали, что гуманитарные науки отличаются интерес к индивидуальному, а специфическим методом познания индивидуального является соотнесение с ценностями. Рассматривая преимущественно историю, Г. Риккерт полагал, что индивидуальные факты, являющиеся фундаментом исторических исследований, выбираются и оцениваются историком. Отбор фактов, оценка их значимости происходит на основании их соотнесения с нормативами культуры, имеющими значение не для одного человека, а для множества людей, и в этом смысле обладающими всеобщим характером. Соотнесение с ценностями не является субъективной оценкой историка, поскольку ценности имеют, согласно Г. Риккерту универсальный характер. Таким образом он решает проблему объективности методов исторического исследования.

Неокантианскую идею о методе соотнесения с ценностями развивал М. Вебер. Исходя из убеждения, что существует единый обра-

зец научности для естествознания и историко-социальных наук, М. Вебер рассматривал в качестве научных обобщающие методы, устанавливающие причинно-следственные отношения. Вместе с тем, он признавал, что обобщать можно лишь отобранные факты. Именно на стадии отбора фактов необходим метод соотнесения с ценностями. В отличие от Г. Риккерта, М. Вебер исходил не из существования единых культурных нормативов, а из ситуации плюрализма ценностей. Поэтому, он полагал, что историческое исследование, не являясь субъективным мнением, вместе с тем представляет собой угол зрения, зависящий от той или иной ценностной ориентации историка.

Современная герменевтика, разрабатывающая общую теорию понимания, рассматривает его и как способ бытия человека, и как метод гуманитарного познания. Поскольку процедура понимания связана с конкретными качествами субъекта, понимание в основе своей остается субъективным способом познания. Вместе с тем, современная герменевтика подчеркивает, что понимание конкретных людей зависит от той культурно-исторической среды, в которой они живут. Поэтому понимание не является абсолютным произволом субъекта. Оно обязательно содержит в себе признаки общезначимого.

19.4. Существует ли истина в гуманитарных науках?

С проблемой объективности гуманитарного знания прямо связан вопрос об истине в гуманитарных дисциплинах, поскольку традиционно объективность рассматривается как необходимый признак истинного знания. Сомнение в объективности гуманитарного знания, ведет к отрицанию его истинности. С другой стороны, ответ на вопрос, существует ли истина в гуманитарных науках, предполагает уточнение самого понятия истины. Очевидно, что классическое понимание истины, говорящее о соответствии знания действительности, не согласуется со спецификой предмета гуманитарных наук. Для гуманитарных дисциплин “действительностью”, подлежащей изучению, является и историческое событие, и произведение искусства, и литературный текст, и мифологический образ. В этой ситуации М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рикер, Э. Бетти, Л. Парейсон и другие философы рассматривали возможности формирования новой концепции истины, не базирующейся на принципе соответствия.

Наиболее значительные и целостные концепции представлены в философии М. Хайдеггера и Г. Гадамера.

Герменевтика Г. Гадамера формирует концепцию истины в полемике с философией Просвещения. Просветители критиковали предрассудки, авторитет и традиции, поскольку они мешают достижению истинного знания. Исходной установкой для Г. Гадамера является историчность субъекта познания, его зависимость от культурно-исторической среды, в которой он живет. Предрассудки, авторитет и традиции являются, по мнению Г. Гадамера, конкретным выражением исторических условий. Поэтому их невозможно полностью устранить, как предполагали просветители. Г. Гадамер переосмысливает сами понятия предрассудка, авторитета и традиции. Он подразделяет предрассудки на две категории. Во-первых, некритически усвоенные мнения – это те предрассудки, которые критиковали просветители, и от которых можно избавиться. Во-вторых, усвоенные субъектом ментальные установки эпохи, устранить которые нельзя, они являются выражением принадлежности субъекта к определенной исторической эпохе. Авторитет, под давлением которого субъект формирует свои суждения, также не является абсолютно отрицательной величиной, как считали просветители. Подлинный авторитет основан на подлинном разуме. Признавая чей-то авторитет, например, авторитет эксперта, субъект познания признает, что кто-то может видеть и понимать лучше, чем он сам. Аналогичным образом Г. Гадамер рассматривает и традицию, понимаемую широко, как сохранение. Традиции пронизывают все историческое бытие человека, поэтому признать свою зависимость от традиций не означает, с точки зрения Г. Гадамера, отказаться от самостоятельного поиска истины. Признание традиции есть лишь признание историчности и ограниченности своего собственного существования. Таким образом, следование традиции, опора на неустранимые предрассудки и авторитет не удаляют, а приближают к истине субъекта познания в гуманитарных науках. Г. Гадамер не ставит перед собой задачи дать четкое логическое понятие истины в гуманитарных дисциплинах. Его концепция говорит скорее об условиях приближения к истине в тех областях, где в полной мере не применимы естественнонаучные методы исследования. Сходным образом поступают и другие философы, пытающиеся сформулировать понятие истины, пригодное для использования в области гуманитарного знания. Так, например, для Л. Парейсона личность является глашатаем истины, а Ж. Лакан обнаруживает условия истины в бессознательном дискурсе. М. Хайдеггер понимает истину в духе философов-досократиков, как

самораскрытие бытия, как алетейю (от греч. Aletheia – несокрытость, непотаенность). Он видит в бытии человека (экзистенции) тот рупор, через который говорит о себе истина бытия. Истина бытия дает о себе знать, прежде всего, через экзистенцию поэтов. Только в подлинной поэзии раскрывается истинный смысл бытия.

19.5. Специфика гуманитарных и социальных наук

Область наук, находящихся за пределами математики и естествознания включает в себя целый ряд очень разнообразных дисциплин. Сюда относятся литературоведение, лингвистика, история, этнология, юриспруденция, психология, экономика, социология и др. В российских публикациях для обозначения этой области используются сразу несколько понятий: гуманитарные науки, социальные науки, социо-гуманитарные науки. В зарубежной литературе также нет единообразия. Современный немецко-американский философ и литературовед Х. Гумбрехт обратил внимание на то, что в немецких университетах закрепились термины “науки о духе” (Geisteswissenschaften). Англо-американские университеты предпочитают название “гуманитарные науки и искусства” (Humanities and Arts), а во Франции чаще всего используются понятие социальных наук (les sciences humaines). Эти различия говорят о том, что гуманитарные и социальные науки в значительной степени зависят от культурных традиций. Характер рассматриваемых проблем, стиль изложения и аргументация во многом определяется языковыми и общекультурными факторами, прежде всего сложившимися устоями в области среднего и высшего образования.

Известный немецкий историк философии В. Йегер считал, что основы европейского гуманитарного образования были заложены в греческой системе воспитания – пайдейе. Изучение языков, истории, риторики и других дисциплин гуманитарного цикла были необходимы для воспитания гражданина полиса, или “человека политического”. В значительной степени эта традиция сохраняется в современной европейской системе образования. История, филология, философия и другие дисциплины гуманитарного цикла не только производят знание, но и формируют ценностно-смысловые аспекты сознания, стиль мышления и социального поведения. В этом смысле гуманитарные и социальные дисциплины имеют практический характер, если воспользоваться классификацией Аристотеля. Как известно, Аристотель различал теоретические, практиче-

ские и творческие науки. В то время как теоретические науки направлены на получение знания (эпистеме), практические науки преследуют цели, отличные от знания. Так, например, цель врачебной науки, - это здоровье человека. Практическое знание может иметь форму “техне” (искусство, умение, ремесло) или фронезиса (рассудительность). Значительная часть гуманитарного и социального знания представляет собой “техне” или “фронезис”, если говорить языком Аристотеля. Воспитательный аспект гуманитарных наук отличает их от естествознания и математики и обостряет вопрос о том, насколько эти дисциплины являются полноценными науками.

Методологические размышления о специфике гуманитарных наук во многом были инициированы позитивизмом. Уже основатель классического позитивизма О. Конт сформулировал такие критерии научности, под которые подпадали только математика и естествознание. Вместо “ненаучной” истории он предложил создать социологию – подлинную науку об обществе, опирающуюся на те же принципы познания, что и физика. Исследование проблемы критериев научности было продолжено в других течениях позитивистской ориентации, скептически относившихся к гуманитарному и социальному знанию и, прежде всего, к философии. Тем самым гуманитарные и социальные дисциплины были поставлены перед необходимостью доказывать свое право на существование в качестве полноценных наук. Вопрос об их научности чаще всего рассматривался в рамках альтернативы научного-ненаучного знания, заданной позитивизмом. Предмет, задачи, цели, методы гуманитарных исследований прямо или косвенно сопоставлялись с естествознанием. Герменевтика, неокантианство, структурализм предложили свои ответы на вопрос о том, какова природа гуманитарных и социальных наук и в чем состоит их особый научный статус.

Использование гуманитарных дисциплин в качестве средства социализации индивида, а зачастую и для его подготовки к политической деятельности, обостряет проблему объективности и идеологической нагруженности гуманитарных и социальных наук, их отношения к политической власти. Эти проблемы рассматривали К. Мангейм, Ж.-П. Сартр, П. Бурдьё, М. Фуко и других мыслители XX века. Так, например, К. Мангейм в работе «Идеология и утопия» (1929) поставил вопрос о том, что существуют такие типы мышления, которые не могут быть адекватно поняты без выявления их социальных корней. Он считал, что необходимо исследовать общественно-политическое знание не только с точки зрения логики, но и в том виде, в каком оно функционирует в общественно-политической

жизни. Учитывая вовлеченность значительной части социально-гуманитарного знания в политическую борьбу, необходимо, с точки зрения К. Мангейма, вернуться к вопросу об объективности. Она заключается в не отказе от воли к действию или от собственных оценочных суждений, а в критическом восприятии исследователем самого себя, когда в поле нашего зрения полностью попадает не только наш объект, но и мы сами.

Сегодня налицо тенденция сближения естественных и гуманитарно-социальных наук. Это связано, прежде всего, с информационными технологиями, используемыми как инструмент познания практически во всех науках. Кроме того, интенсивно развивается область нейронаук, изучающих нейронные механизмы мышления, воображения и других психических процессов. Возникло целое созвездие новых дисциплин: нейроэтика, нейроэстетика, нейроменеджмент, нейроэкономика, нейротеология, изучающих в новом ракурсе традиционные проблемы гуманитарных и социальных наук.

XX. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

* * * * *

20.1. Что такое социальная философия? Как соотносится социальная философия с общественными науками?

Социальная философия направлена на исследование общих, фундаментальных характеристик общественного бытия людей, на выявление причин (оснований) общественной деятельности людей, а также главных ценностей и конечных целей жизни человека в обществе. Социальная философия представляет собой философскую дисциплину, предметом которой является теория общественного развития, всеобщие связи и отношения, а также специфические черты социального познания.

В рамках теоретико-методологического основания в изучении закономерностей общественного развития в социальной философии сосуществуют и взаимно дополняют друг друга формационный и цивилизационный подходы. В современной социальной теории несколько иначе, чем в классической социальной теории марксизма, расставляются акценты. Так, в ней развиваются и формулируются такие проблемы, как социальная онтология, глобальные системы, социальная трансформация, социальные знания и социальные изменения, социальные противоречия. Расширение проблемно-теоретического поля социальной философии повлияло и на функции социального знания. К идеологической, гуманитарно-мировоззренческой, методологической, аксиологической функциям присоединились коммуникативная, интегрирующая функции.

Социальная философия определенным образом соотносится с другими дисциплинами, составляющими систему обществознания. Особенно важными в этом плане являются связи социальной философии с историей и социологией. Историческая наука исследует прошлое как последовательность конкретных и уникальных событий, ситуаций и процессов. Историческая реконструкция прошлого заключается, с одной стороны, в возможно более подробном и точном описании деталей и подробностей, а с другой, в выявлении об-

щих конфигураций, повторяемости, взаимосвязи и соотношения объективных для истории событий. Ясно, что объяснение исторических конфигураций требует определенного “лекала”, общетеоретического принципа, объясняющего мозаику событий с позиций системности, единства. Функцию выработки общих принципов исследования истории берет на себя социальная философия.

Несколько более сложно обстоит дело с определением типа отношений между социальной философией и социологией. Социология и социальная философия тесно связаны исторически и содержательно. Социология сложилась в качестве самостоятельной области знания в XIX в. в результате конкретизации традиционной социальной проблематики и развития эмпирических социальных исследований. Социология чаще всего трактуется и как научная теория общества и общественных отношений, и как система внутреннего функционирования общества, и как наука о закономерностях развития социальных систем. Наиболее правомерно считать социологию наукой о системной организации общества: социология исследует не социальные общности (род, семья, этнос, раса, нация, социальная страта и т.д.) сами по себе, а системную организацию всего общества и отношение к ней ее отдельных элементов. В этом плане социология предполагает три уровня исследования системной организации общества: общая социология (учение о целостной общественной системе), специальные социологические теории (теории экономики, политики и др.), а также теория и методика конкретных социологических исследований. Общая социологическая теория входит в социальную философию как один из основных компонентов. Ряд отечественных социальных философов считает, что общая теоретическая социология и социальная философия различаются не по предмету, а по контексту включения в систему общественного знания в составе социологической или философской подсистемы, и, соответственно, по мировоззренческой и методологической функции в социальном познании. Философская подсистема обществознания нацелена на логику социального развития, социология – на структурный аспект.

Вместе они представляют собой социально-гуманитарное знание, выступая не только наукой об обществе, но и наукой о человеке, наукой о гармоническом сочетании общества и человека, а не в очередности или приоритете одного над другим. По этой причине, современное обществознание нацелено не только и не столько на реализацию умозрительных схем исторического процесса, сколько на познание того, как осуществляются различные способы жизнеде-

тельности общественного организма, не столько на всеобщее, сколько на сочетание общего и уникального, неповторимого, хотя и детерминированного экзистенцией и феноменологией общества.

20.2. Какие существуют подходы в социальной философии к определению социальной структуры общества?

В социальной философии XX века в качестве основной парадигмы социально-философских исследований утвердился системный подход к исследованию общества, который рассматривает общество как систему общественных отношений, выражающих устойчивый, воспроизводимый характер зависимости между людьми.

В рамках системного подхода к исследованию общества большое значение приобретает вопрос о социальной структуре общества. Социальная структура общества выражает устойчивые функциональные связи между элементами общества, в качестве которых выступают индивиды с их социальным статусом и функциями, социальные группы (касты, сословия, классы, слои) и социально-территориальные, а также этнические общности.

В западной социально-философской мысли при анализе социальной структуры общества доминирует разработанная П. Сорокиным теория социальной стратификации. Согласно данной теории, в любом обществе существует неравномерное распределение прав и привелегий, ответственности и обязанности, власти и влияния, которое порождает расслоение общества на различные социальные слои. Неравенство экономического статуса порождает экономическое расслоение населения по уровню жизни. Неравенство политического статуса порождает политическую дифференциацию общества на управляющих и управляемых. И, наконец, в обществе существует профессиональная дифференциация, которая основана не просто на различии видов профессиональной деятельности, но и на том, что одни виды деятельности престижнее других. Различные слои каждой из форм социальной стратификации не полностью совпадают друг с другом. Количественный аспект основных форм стратификации образует профиль социального здания. Качественный аспект – внутреннюю организацию социального здания. Профиль политической стратификации колеблется чаще, импульсивнее, чем профиль экономической стратификации. В обществе существует социальная мобильность, то есть изменение социального статуса как по гори-

зонтали, так и по вертикали (социальный спуск и социальный подъем), то есть изменение места в социальной иерархии. В качестве социального лифта используются те социальные институты, которые упорядочивают систему социальной стратификации – институты образования, брака, наследования, политики и т.п. Человека, который утратил прежний социальный статус и не способен исполнять роль, соответствующую новому социальному статусу, называют маргинальной личностью. Показателем нестабильности общества выступает рост числа маргиналов. При этом, согласно П. Сорокину, между различными социальными слоями или группами существует лишь координационная, но не субординационная зависимость.

Марксистская концепция социальной структуры исходит из рассмотрения классов и отношений между ними как определяющих сущность социальной структуры общества и ход общественного развития. С точки зрения К. Маркса, связи между отдельными подсистемами общества имеют субординационный характер, т.е. можно выделить детерминирующий все остальные общественные отношения тип отношений. Специфика классов как своеобразных социальных групп состоит в том, что они занимают промежуточное положение между профессиональными группами, играющими решающую роль в процессе разделения труда, и экономическими стратами, отличающимися по их месту в системе отношений распределения. В основе классового деления лежат производственно-экономические отношения, владение или не владение объектами собственности соединяется у классов с определенными функциями в организации общественной жизни людей. Классы как многоосновные группы отличаются не только областью разделения труда и распределения собственности, но и социальным статусом, властным статусом и соционормативной культурой

20.3. Как понимать общественные законы? Подобны ли они, например, законам Ньютона?

Вопрос о закономерном характере развития общества – один из самых спорных вопросов в социальной философии. Ряд философов, стоящих на позиции антинатурализма, отрицают наличие объективных законов развития общества. К их числу относятся представители Баденской школы неокантианства Г. Риккерт и В. Виндельбанд. Представители этого направления обосновывают тезис о принципиальном различии наук о природе и наук о культуре (последние

включают в себя и историю, и другие общественные науки). Различие это обусловлено в первую очередь различием методов, применяемых в данных науках. Естественные науки используют генерализирующий метод изучения явлений, который состоит в подведении частного под общее, и который направлен на выявление и описание законов. Науки о культуре пользуются противоположным – индивидуализирующим методом исследования, методом отнесения к ценностям, цель которого не подведение частного под общее, а напротив, выявление индивидуального, неповторимого своеобразия социальных явлений.

Противоположная натуралистическая позиция, представленная в позитивизме О. Конта, исходит из отсутствия различий между естественными и общественными науками, но при этом за образец научности принимает естественнонаучное знание. Качественная специфика социальных законов отрицается О. Контом. Цель социологии – исследование регулярности социальной жизни по образцу естественнонаучного знания, т.е. изучая эмпирические факты и их закономерности.

К. Маркс в своей социально-философской концепции приходит к теоретическому выводу о наличии объективных законов общественного развития, не заложенных в программах субъектов исторического творчества. Эти законы – столь же объективны, как и законы функционирования природных систем, но имеют свою качественную специфику.

Специфика общественных законов проявляется, по К. Марксу, во-первых, в том, что в них с наибольшей силой выражена статистическая природа. Они прослеживаются на больших количествах людей и в больших временных интервалах. Во-вторых, общественные законы складываются на основе сознательной деятельности людей (сознательная деятельность людей включена в механизм действия этих законов). Критерием социальной материальности, по Марксу, является наличие независимой от сознания системы потребностей, в которой определяющую роль играют практические потребности. Условия удовлетворения потребностей определяют мотивы деятельности людей, типизируя их. Столкновение воли порождает независимый от воли результат как равнодействующую всех волей. Необходимость возникает из самой деятельности людей и господствует над ними. В-третьих, поскольку социальная закономерность существует и проявляется в деятельности людей, то социальные законы чаще всего выступают как законы-тенденции. Ориентация К. Маркса на научность, исследование объективных связей, обуславливающих за-

кономерное развитие общества, на активное отношение к миру, преобразовательную историческую деятельность привлекли к марксистской концепции социальных законов многих сторонников в социальной философии XX века.

20.4. Что такое культура в философском понимании?

Под культурой в философии понимается система исторически развивающихся внебиологических программ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех основных направлениях, сфера свободной самореализации личности.

Впервые культура становится предметом философского изучения в рамках просветительской философии истории. Идея культуры выражала здесь степень развитости разумного начала, объективирующегося в ходе истории в религии, морали, праве, искусстве, науке, философии. Немецкая классическая философия отождествила культуру с формами духовного и политического саморазвития человека и общества. При этом многообразие форм культуры располагалось ими в определенной исторической последовательности.

В рамках философии жизни формируется новая идея об исторической самобытности и локальности культур, происходит отказ от представлений о единой линии культурного развития человеческого рода, оппозиция “природа-культура” сменяется новой оппозицией “цивилизация-культура” (О. Шпенглер). Это противопоставление было связано с критикой негативных черт западной техногенной цивилизации и “массовой культуры”. Культура как органическое, творческое духовное начало противопоставляется цивилизации как утилитарному, технологическому, материальному. Культура при этом сводилась к высшим областям духовного творчества, а цивилизация – к системе различных технологий, повышающих материальное благосостояние людей.

В современной философии можно выделить два основных подхода к осмыслению культуры – аксиологический и деятельностный. С точки зрения аксиологического подхода, культура – это система ценностей, сложная иерархия идеалов и смыслов, значимая для конкретного общественного организма. Сторонники этого подхода обращают особое внимание на творческий и личностный аспекты культуры, рассматривают ее как меру гуманизации общества и человека. С точки зрения деятельностного подхода, культура – это спе-

цифический способ человеческой жизнедеятельности, «система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (Э. Маркарян). В качестве способа регуляции, сохранения и развития общества культура включает в себя не только духовную, но и предметную деятельность. При данном подходе акцентируется не столько культура личности, сколько культура всего общества.

Близкой к деятельностному подходу является семиотическая интерпретация культуры Ю.А. Лотмана. Культура рассматривается им как система информационных кодов, закрепляющих жизненный социальный опыт, а также средства его фиксации. Культура как сложно организованный и развивающийся набор таких семиотических систем транслирует программы поведения, общения и деятельности. Предметы материальной культуры тоже выступают как средства хранения и передачи смыслов, регулирующих деятельность, поведение и общение.

Культура как система разнообразных традиций, образцов поведения, норм и результатов деятельности, постоянное воспроизведение которых делает человека человеком, обладающим языком, сознанием, искусством, наукой, современной техникой, представляет собой абсолютную ценность, задающую главные ориентиры всем сферам человеческой деятельности. Культура передается от поколения к поколению по принципу множества «социальных эстафет» (Розов М.А.) и является формой социального наследования, сохраняющей для будущего наш социальный опыт.

Основным вопросом для философии культуры (сам термин ввел в начале 19 века немецкий романтик А. Мюллер) является вопрос о существовании культурных универсалий, дающих возможность философского осмысления культуры. С точки зрения неокантианцев (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), универсалиями культуры являются общезначимые ценности (логические, эстетические, нравственные). В психоаналитической концепции К.Г. Юнга универсалии культуры задаются психобиологическим единством человеческого рода. Согласно социально-философской теории К. Маркса, культура – это сам процесс человеческой жизнедеятельности, а не только совокупность его результатов, и она может быть понята только в связи с обществом и трудом.

XXI. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

* * * * *

21.1. Что изучает философия истории?

История всегда привлекала внимание философов. Однако только в XVIII в. философия истории выделяется в самостоятельный раздел философии. Термин «философия истории» был введен Вольтером, а в трудах И. Гердера философия истории оформилась в особое направление исследований. К различным проблемам философии истории обращались Ш. Монтескье, Г. Гегель, К. Маркс, А. Тойнби, О. Шпенглер, К. Ясперс, М. Вебер, О. Конт, Н. Данилевский, П. Сорокин.

Философия истории имеет особый предмет, отличающий ее от исторических наук. Вольтер полагал, что историк описывает исторические события, задача же философии истории – не изложение исторических событий, а истолкование исторического процесса в целом. Г. Гегель в «Лекциях по философии истории» разделил всю историографию на три группы наук: первоначальная история, рефлексивная история, и философская история (философия истории). Первоначальная история представлена в трудах историков, описывавших события, участниками которых являлись они сами. Рефлексивная история – это та история, «изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа»¹. Она включает в себя: всеобщую историю (историю народа, страны или мира); прагматическую историю, которая описывает прошлое в ракурсе проблем настоящего; и критическую историю, являющуюся критическим анализом исторических трудов. В сравнение с перечисленными видами истории философия истории излагает исторический материал на основании общих философских принципов, пытается обнаружить закономерности мирового исторического процесса. Несмотря на то, что проблематика философии истории менялась с течением времени, основным признаком, отличающим ее от собственно исторических наук, является подход к истории с точки зрения философских принципов и категорий. Философия истории рас-

¹ Гегель Г. Философия истории. – Спб, 1993. – С. 59.

сматривает проблемы внутренней логики и закономерностей исторического процесса, проблемы детерминизма и периодизации истории, проблемы смысла и цели истории, вопрос о культуре и цивилизации, о социальном прогрессе, о единстве и многообразии исторического процесса. Особое место в философии истории занимают проблемы методологии и специфики исторического познания. Зарождение и развитие этой проблематики связано, прежде всего, с деятельностью таких направлений, как философия жизни и неокантианство. В этих философских школах история рассматривалась как эталон гуманитарных наук, поэтому исследование специфики исторического познания вылилось в осмысление методологических проблем гуманитарных наук в целом.

В конце XIX в. философия истории становится объектом критики, главным образом, со стороны историков. В этот период высокого уровня достигает конкретно-историческое знание, опирающееся на археологию и источниковедение. На фоне успехов исторической науки философские концепции истории начинают критиковаться за слабую связь с конкретными историческими фактами, за абстрактный схематизм и дилетантизм. В этих условиях многие историки предпочитают обобщающим всемирно-историческим концепциям исследование конкретных исторических эпох, углубленное изучение частных вопросов. Историки конца XIX – начала XX вв. противопоставляли конкретно-исторические исследования прежде всего просветительской и гегелевской философии истории, которые базировались на абстрактно-гуманистических принципах разума, свободы и прогресса. Логическим завершением противостояния истории и философии истории стало, по мнению А. Тойнби, превращение исторической науки в “индустрию фактов”. Данная тенденция, с точки зрения А. Тойнби, выражается в том, что исследователи направляют усилия не на написание “всеобщих историй”, а на сбор “сырого материала”. Глобальность задачи сбора эмпирических данных предопределила разделение труда в исторической науке, рост числа коллективных исследований вместо индивидуальных и распространение скептического отношения к одиночкам, берущимся за написание обобщающих трудов. Эту тенденцию А. Тойнби называл превращением исторического исследования в разновидность труда «индустриальных рабочих».

Исследуя процесс противостояния истории и философии истории, можно сделать следующий вывод. Претендуя на обладание своим собственным предметом исследования, философия истории, тем не менее, невозможна без опоры на достижения исторической

науки. В противном случае, философия истории рискует вырождаться в схоластическую спекуляцию. Вместе с тем и исторические науки нуждаются в философии истории, поскольку в ней вырабатываются общие принципы синтеза разрозненного исторического материала.

21.2. Движущие силы исторического процесса?

История отдельных народов и государств, также как и человечества в целом, протекает как процесс движения, изменения и развития. Философия истории поднимает вопрос о том, что является движущей силой истории, какие факторы придают направленность историческим изменениям, детерминируют историческое развитие. Согласно современным представлениям, совокупность целого ряда экономических, географических, религиозных и других факторов определяет процесс исторического развития. Однако, в философии истории вплоть до второй половины XX в. акцент, как правило, делался на одном или нескольких факторах, что придавало философско-историческим концепциям несколько односторонний характер. В зависимости от того, какие детерминанты исторического процесса выбираются в качестве основных, философско-исторические концепции можно классифицировать следующим образом: географический детерминизм, экономический детерминизм, технологический детерминизм, теория факторов. Особую группу составляют концепции, в которых роль главной детерминанты исторического развития отводится разного рода духовным факторам, например, Божественному промыслу, человеческому разуму, религии и т.п. Провиденциализм в философии истории наиболее характерно выражен Августином. Последовательно развивая христианское мировоззрение, Августин полагает, что Божественный промысел, не всегда понятный человеку, управляет исторической судьбой. Признание ограниченности человеческого разума по сравнению с Божественным фактически сводит философию истории к констатации Божественной предопределенности исторического развития. Человеческому разуму не дано проникнуть в тайные закономерности Божественного промысла. Рядом с концепцией Августина можно поставить философию истории Г. Гегеля. Абсолютная идея, разворачивающаяся, в частности, в истории, является рационалистическим аналогом Бога. Вместе с тем, в философии Г. Гегеля человеческий разум в состоянии приблизиться к пониманию истории, поскольку мировой разум диктует единые диалектические закономерности развития, действующие как

на уровне истории, так и на уровне мышления человека. В просветительских концепциях главным фактором исторического развития становится не мировой, а человеческий разум. Разумные идеалы, их распространение в массах должно обеспечить общественный прогресс, с точки зрения просветительской идеологии. Вместе с тем, просветители обращаются не только к духовным, но и к другим факторам общественного развития, что, в частности, выразилось в формировании концепции географического детерминизма.

Географический детерминизм акцентирует внимание на климатических и, в целом, на географических условиях, определяющих историческое развитие. В наиболее законченном виде концепция географического детерминизма представлена в работах Ш. Монтескье и Л. Мечникова. В философии Ш. Монтескье несколько упрощенно нарисована картина влияния климатических условий на телесную организацию человека, его характер и склонности, а через это на социальную организацию общества и форму государственного устройства. Так, например, в холодном климате, с его точки зрения, люди отличаются большей физической выносливостью и склонностью к героическим поступкам, в сравнении с южными, более слабыми, ленивыми и трусливыми народами. Южане более склонны к рабству, чем северяне, поскольку обилие плодородных почв заставляет их больше думать о земледелии, чем о свободе. Менее упрощенным представлено влияние географического фактора в концепции Л. Мечникова. Причины возникновения цивилизации кроются, по его мнению, в географической среде. Тропический климат с его роскошной флорой и фауной не породил ни одной цивилизации, которая оставила бы заметный след в летописи человечества. Чрезмерное развитие органической жизни в жарком климате приводит к тому, что жители получают все необходимое в изобилии и не имеют стимула к труду, что сказывается и на их умственном развитии. Не жаркий пояс, а великие реки, по мнению Л. Мечникова, стали основным фактором, повлиявшим на зарождение и развитие цивилизации. Развиваясь, речные цивилизации захватывают в свою орбиту все новые народы, постепенно создавая океанскую цивилизацию.

Положительный вклад теорий географического детерминизма в философию истории заключается в том, что, благодаря этим концепциям общественно-исторические процессы стали рассматриваться в контексте природы, географической среды, оказывающей существенное влияние на своеобразие исторического развития государств и народов. Многие философы вслед за Ш. Монтескье и Л. Мечни-

ковым отдают должное географическому фактору исторического развития. Так, например, К. Маркс обратил внимание на то, что не тропический климат, а умеренный пояс стал родиной капитала.

В философии К. Маркса и Ф. Энгельса сделан акцент на экономических факторах развития общества. В связи с этим исторический материализм часто относят к концепциям экономического детерминизма. В марксизме философия истории, социология и социальная философия слиты в единый комплекс. В качестве движущего фактора истории марксизм рассматривает экономические отношения, процесс производства в целом. Социальная философия, по мнению родоначальников марксизма, должна исходить не из абстрактных идей, а из реальных жизненных предпосылок, от которых можно отвлечься только в воображении. Такими предпосылками являются: индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Материальные отношения, складывающиеся в процессе производства, детерминируют все остальные отношения в обществе: социально-политическую, религиозную и, в целом, духовную жизнь общества. Материалистическое понимание истории утверждает зависимость религии, философии, морали, права, идеологии и других форм общественного сознания от экономических отношений. При этом каждый этап исторического развития определяется уровнем развития производительных сил и производственных отношений.

Критики марксизма обратили внимание на преувеличение роли экономического фактора в истории. Отвечая на обвинения в экономическом детерминизме, Ф. Энгельс в так называемых “письмах об историческом материализме”¹, утверждал, что К. Маркс не отрицал обратного влияния государства, права, религии и других духовных факторов на экономические отношения, а лишь акцентировал внимание на определяющей роли экономики в общественном развитии.

Современные концепции технологического детерминизма апеллируют к выдающейся роли научно-технического прогресса в истории. Концепции индустриального, постиндустриального и информационного общества в качестве основной детерминанты исторического развития рассматривают технику и технологии, развивающиеся на базе научного познания.

Односторонность различных видов детерминизма пытаются преодолеть теории факторов, в которых делается попытка объединить

¹ Письма К. Шмидту 5.08.1890 г., К. Шмидту 27.10.1890 г., Й. Блоху 21—22.09.1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т. 37; В. Боргиусу 25.01.1894 г. // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т. 39.

отдельные детерминанты исторического развития в систему факторов. Основным методологическим принципом этих теорий выступает идея равноправности религиозных, экономических, технических и других детерминант. Теория факторов, высказанная в противовес марксистской философии истории, делающей акцент на экономической стороне жизни общества, не была развита в законченную концепцию, оставшись теорией лишь в назывании. Теория факторов разрабатывалась М. Вебером, Р. Ароном.

21.3. В чем состоит проблема периодизации исторического процесса?

Рассматривая историю в целом, как единый процесс, делая акцент на динамике исторического процесса, философия истории занимает определенную позицию в отношении этапов исторического развития. Необходимость выделения стадий исторического процесса обусловлена задачей определения направления исторического развития и сопоставления различных исторических эпох. Проблемой периодизации исторического процесса занимались Д. Вико, Ж. Кондорсе, Г. Гегель, К. Маркс, О. Конт, теоретики индустриального и информационного общества. Разнообразие периодизаций исторического процесса объясняется выбором оснований, по которым весь процесс исторического развития подразделяется на определенные эпохи. Можно сказать, что проблема периодизации истории заключается в том, как выбрать критерии выделения периодов исторического развития. Анализ философско-исторических концепций показывает, что выбор критериев периодизации истории зависит от общих философско-мировоззренческих установок философа. Рассматривает ли он мировую историю как единый процесс, или как сосуществование локальных цивилизаций; признает ли он закономерность исторического развития, и в чем состоят законы истории, верит ли он в социальный прогресс, представляет ли он историю как линейное, круговое или спиралевидное развитие – все это, в конечном счете, определяет ту периодизацию истории, которая представлена в данной философской концепции.

В Новое время, когда философия истории конституируется в самостоятельное направление философии, одним из первых к проблеме периодизации исторического процесса обратился Д. Вико. Для его концепции характерен мифологизм и абстрактный гуманизм. Опираясь на представление о циклическом характере исторического

процесса, Д. Вико выделяет три эпохи, которые проходит в своем развитии каждая нация: век богов, век героев и век людей. Основанием для представленной периодизации является степень осознания человеком своего естественного права. В век богов право человека зависит от воли бога. В век героев господствует право силы, а век людей характеризуется естественным правом человека. Г. Гегель основанием для периодизации истории выбирает осознание свободы. Он выделяет Восточный мир – царство деспотизма, в котором свободным является лишь сам деспот; Греко-римский мир – в котором не один, но лишь некоторые свободны; и, наконец, Германский мир, знающий о том, что свободны все.

Периодизациям, основанным на абстрактных принципах, которыми, в частности являются философско-исторические концепции Д. Вико и Г. Гегеля, были противопоставлены теории исторического процесса, строящиеся с учетом конкретно-исторических факторов, таких, как, например, географическая среда, экономические отношения, научно-технические достижения. В настоящее время в наиболее развитом виде периодизация исторического процесса представлена в историческом материализме, базирующемся на формационном подходе, в теориях локальных культур и цивилизаций, представляющих цивилизационный подход к периодизации истории, а также в концепциях индустриального, постиндустриального и информационного общества, рассматривающих научно-технический прогресс в качестве основания для выделения стадий развития общества.

Особо следует выделить цивилизационные и культурологические концепции, в которых в противовес идее единства исторического процесса выступает принцип культурологического плюрализма. К относительно современным концепциям такого типа принадлежит теория П. Сорокина. В своей культурологической концепции П. Сорокина выделяется три типа, или три сверхсистемы культуры: идеациональная, чувственная и идеалистическая. Каждый тип культуры отличается собственным менталитетом, религиозными установками, политической и экономической организацией. В конечном счете, все особенности, характеризующие тот или иной тип культуры, концентрируются вокруг главных ценностей культуры. В идеациональной системе Бог, сверхчувственный и сверхрациональный, является основной ценностью культуры. Для чувственной культуры характерно признание чувственной реальности в качестве единственно существующей и выступающей, тем самым, как основной ценностный ориентир. Идеалистическая культура признает взаимо-

дополнимость сверхчувственных и чувственных ценностей. Исторически существовавшие общества классифицируются в соответствии с предложенной схемой. Так, например, идеациональной системе соответствуют культуры средневековой Европы и брахманской Индии, чувственной системе – европейская культура XVI—XX вв., а идеалистической – западноевропейская культура XIII—XIV вв. Историческое развитие мыслится в данной концепции как смена типов культур.

Авторы культурологических концепций, выделяя типы культур и цивилизаций и, тем самым, структурируя исторический материал, стремятся избежать представлений об истории как о прогрессивном, закономерном развитии. Принцип культурологического плюрализма противопоставлен идее единства мировой истории. Таким образом, проблема периодизации исторического процесса оказывается неразрывно связанной с проблемой единства и многообразия истории.

21.4. Что характеризует формационный подход к периодизации исторического процесса?

Исследуя проблему движущих сил исторического процесса, основатели исторического материализма выделили материальное производство в качестве главной детерминанты исторического развития. На этом основании история подразделялась на различные этапы в зависимости от уровня развития материального производства. Для характеристики этапов развития общества в историческом материализме была разработана категория общественно-экономической формации. Эта категория прошла длительный путь эволюции как в трудах самих родоначальников исторического материализма, так и в дальнейшем в работах советских философов. Первоначально вопрос о периодизации истории рассматривался К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии», одной из ранних работ. В этом произведении всемирная история подразделяется на периоды, в соответствии с формами собственности, которые выделяются по критерию разделения труда. Соответственно выделялись племенная, античная и феодальная формы собственности. В предисловии к «Критике политической экономии» К. Маркс уже использует понятие общественно-экономической формации для характеристики различных ступеней развития общества: «Ни одна общественно экономическая формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и но-

вые более высокие производственные отношения не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи общественно-экономической формации»¹. Буржуазная общественно-экономическая формация знаменует собой конец предыстории человечества. Из капиталистического общества, по мнению родоначальников марксизма, неизбежно рождается коммунистическая общественно-экономическая формация. Первая фаза коммунистического общества несет на себе родимые пятна капитализма, на этом этапе еще не может быть обеспечено равное право. Однако «на высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе со всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, а общество сможет написать на своем знамени: «Каждый по способностям, каждому по потребности»².

Основу общественно-экономической формации составляет способ производства – исторически конкретное единство производительных сил и производственных отношений. Если общественно-экономическую формацию рассматривать как систему общественных отношений, то производственные отношения составляют базис, а политические, идеологические и юридические отношения – надстройку, зависящую от базиса и определяемую им. Процесс исторического развития представляется в историческом материализме как последовательная смена общественно-экономических формаций. Механизм смены общественно-экономических формаций описывается как развитие противоречия между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями, а сам процесс перехода от одной формации к другой – как социальная революция, трактуемая широко, несводимая к революции политической.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т. 13. – С 7.

² Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т. 19. – С. 20.

Категория общественно-экономической формации является типологической, она представляет собой модель общества, находящегося на определенной ступени развития. Например, в понятии буржуазной общественно-экономической формации фиксируются общие признаки, характеризующие этот тип общества. При этом буржуазная Франция и буржуазная Россия будут иметь помимо общих признаков, зафиксированных в категории общественно-экономической формации, свои характерные особенности, не отраженные в этом понятии. Таким образом, категория общественно-экономической формации позволяет выделить типические черты определенных этапов развития общества. Представляя историю как последовательную смену общественно-экономических формаций, исторический материализм представляет историю как постепенное восхождение к коммунизму. Трактовка коммунизма как цели истории, а также абстрактно-гуманистические характеристики самого коммунистического общества, придают историческому материализму черты социальной утопии. Вместе с тем, необходимо отметить, что категория общественно-экономической формации дает возможность рассмотреть в единстве как материальные, так и духовные стороны жизни общества. Признание материального производства и экономических отношений движущими факторами истории позволило основателям марксизма поставить вопрос об объективных детерминантах и законах исторического развития, действующих опосредованно: через обладающих сознанием и волей индивидов. Кроме того, исторический материализм, давая типологическое описание общественного развития на основе категории общественно-экономической формации, предлагает свое решение проблемы единства и многообразия исторического процесса: развиваясь по единому закону последовательной смены общественно-экономических формаций, конкретные исторические общества отличаются своеобразием и специфическими характеристиками. В советской философии наиболее дискуссионными оказались высказанная основателями марксизма идея азиатского способа производства, а также характеристика коммунистической формации. В частности, советские философы обсуждали проблему противоречий социализма, рассматриваемого в качестве первой фазы коммунизма.

21.5. В чем особенности цивилизационного подхода к периодизации исторического процесса?

Цивилизационный подход к периодизации исторического процесса направлен против взгляда на историю как на единый мировой процесс. Как правило, при цивилизационном подходе историю представляют в виде калейдоскопа локальных культур или цивилизаций. Иногда в отдельную группу выделяют культурологический подход, в котором история представлена как многообразие культур, несводимых к универсальным законам мировой истории. Учитывая родство этих концепций, проявляющееся в их культурологическом плюрализме, в негативном отношении их авторов к единым законам исторического развития, эти концепции можно объединить в один цивилизационный подход к периодизации истории.

Один из первых вариантов цивилизационного подхода предложил О. Шпенглер в своей работе «Закат Европы». Гегелевскому европоцентризму и панлогизму О. Шпенглер противопоставил учение о множестве равноправных культур, каждая из которых развивается подобно живому организму и проходит стадии рождения, юности, зрелости и старости. Культуры умирают, также как и живые организмы, уступая свое место другим. Рассматривая гибель культуры как закономерный процесс, О. Шпенглер нетрадиционным образом использует понятие цивилизации. Он называет цивилизацией ту стадию развития культуры, когда она начинает клониться к закату, постепенно умирать. В противовес просветительской трактовке цивилизации как общества, основанного на высших, разумных началах, О. Шпенглер придает понятию цивилизации исключительно негативный смысл. Цивилизация, будучи старостью культуры, характеризуется упадком творческих сил, место творческого созидания нового занимает повторение старого, холодная рациональность преобладает над творческой интуицией, общество делится на мировой город и провинцию, народ превращается в массу. Положительно оценивая попытку О. Шпенглера противостоять европоцентризму, необходимо все же отметить, что при структурировании фактического материала в соответствии со схемой, предложенной О. Шпенглером, неизбежно возникают существенные натяжки и искажения.

Разработку цивилизационного подхода к периодизации продолжил А. Тойнби. В отличие от О. Шпенглера, А. Тойнби выделяет не 8, а 21 цивилизацию. Каждая из них, согласно концепции А. Тойнби, проходит четыре стадии развития: возникновение, рост, надлом,

разложение. Цивилизации возникают как ответ на «вызов». Если примитивное общество находит в себе силы адекватно ответить на вызов сурового климата, внешней угрозы и других исключительных обстоятельств, оно породит цивилизацию. В противном случае ему угрожает гибель. Возникшая цивилизация развивается, отвечая на последующие вызовы, если адекватный ответ не найден, возникает задержка в развитии цивилизации, которая, в конечном счете, приводит ее к гибели. Поиск адекватных ответов является, с точки зрения А. Тойнби, делом рук творческого меньшинства. Именно творческие личности, а не технические достижения, является качественной характеристикой цивилизации. Основные причины надлома цивилизации А. Тойнби усматривает во внутренних, а не внешних факторах. Творческое меньшинство, которое в стадии развития цивилизации по праву обретает власть над большинством, со временем превращается в замкнутую касту. Постепенно утрачивая творческие силы, правящее меньшинство теряет способность адекватно отвечать на новые вызовы, вследствие чего цивилизация погибает. Исповедуя культурологический плюрализм, А. Тойнби, тем не менее, не смог полностью отрицать преемственность цивилизаций, которая, выражается в цепи цивилизаций. В роли связующих принципов, обеспечивающих общую направленность мировой истории, в концепции А. Тойнби выступают мировые религии.

Положительное значение цивилизационного подхода заключается в его направленности на выявление специфики отдельных культур, которая нивелируется при их рассмотрении с точки зрения единой логики мировой истории. Вместе с тем, противопоставляя себя панлогизму, культурологический плюрализм склонен впадать в другую крайность.

21.6. Существует ли смысл и цель в истории?

Вопрос о смысле истории является традиционным для философии истории. Вместе с тем, Н.А. Бердяев справедливо обращал внимание на то, что проблема смысла истории начинает волновать человека в те периоды, когда рушится традиционный уклад жизни и подвергаются сомнению разнее казавшиеся очевидными представления о мире. В относительно спокойные исторические эпохи вопрос о смысле истории уходит на второй план. Поиск смысла в истории связан с желанием человека увидеть, что его существование – не случайность, что история – не бессмысленное нагромождение со-

бытий. Задавая вопрос о смысле истории, человек пытается разглядеть в историческом процессе то, что свойственно ему самому как мыслящему существу. Человек всегда ставит перед собой цели, и наличие этих целей придает его действиям осмысленность. Существует ли цель истории, которая придавала бы смысл каждому событию, выстраивая эти события в определенном порядке? Наиболее ясную позицию по этому вопросу занимают религиозные философы. Религиозная философия связывает смысл истории с Божественным провидением. Именно Бог задает направленность историческому процессу, он определяет цель и смысл истории. С этой точки зрения, история человечества имеет начало и конец. Конечность истории придает ей смысл. Все исторические события объединяются в осмысленную последовательность шагов к заданной цели – концу истории. В этом отношении религиозная философия истории является эсхатологией (от греч. *ἔσχατος* – последний крайний, *λογία* – учение). Среди наиболее крупных философско-исторических концепций этого типа можно называть философию истории Августина, Г. Гегеля, Н. Бердяева, А. Тойнби.

Религиозно-философские концепции эсхатологического типа выносят цель истории за пределы самой истории. Цель существует в другом, трансцендентном мире, но определяет смысл этого мира, придает направленность реальному историческому процессу. Критика этих концепций, как правило, ведется с точки зрения последовательного проведения принципа историзма: характеризуя историю, не следует примысливать ничего внеисторического, трансцендентного.

Среди современных позиций по вопросу о смысле истории наиболее завершенной является концепция К. Ясперса. В отличие от культурологических концепций, в которых история представляется как поток несвязанных между собой культур, в концепции К. Ясперса мировая история является единым путем всего человечества. Рациональными, научными аргументами нельзя доказать ни единство мировой истории, ни противоположную точку зрения. Этот вопрос является предметом философской веры. Истолковывая философскую веру как пограничное состояние между религиозными убеждениями и научным знанием, К. Ясперс “философски” верит в единство истории. Также, как и в религиозно-философских концепциях эсхатологического типа, единство истории К. Ясперс определяет, апеллируя к понятиям начала и цели истории. Начало мировой истории как единого, общего пути человечества К. Ясперс видит в так называемой “осевой эпохе”. В период с 800 по 200 г. до н. э. в раз-

ных уголках земли, независимо друг от друга рождаются все мировые религии, и появляется философия. Все возникшие религии и философские системы волнуют одни и те же вопросы, сливающиеся в проблему смысла человеческого бытия. Осевая эпоха становится пограничной, отделяющей мифологическое прошлое человечества, характеризующееся существованием локальных культур и полагающей начало общей мировой истории. Ставя вопрос о причинах возникновения осевого времени, К. Ясперс не отвергает попыток научного, исторического объяснения, но вместе с тем указывает, что главная причина непостижима. Отмечая явный трансцендентный характер причины возникновения осевой эпохи, К. Ясперс не связывает ее с Богом. Представления о Боге, предлагаемые мировыми религиями, в конечном счете не объединяют человечество, а разъединяют его. Место религиозного понятия Бога должна занять философская вера, признающая трансцендентное, но не связывающая его с религиозными представлениями о Боге. В конечном счете, духовное единство человечества, от которого зависит и реальное историческое единство, возможно, с точки зрения К. Ясперса, лишь на пути формирования единой философской веры, снимающей противоречия между различными религиями. Таким образом, “осевое время” задает общемировое духовное направление. С этого момента история является процессом постепенного формирования общих духовных ценностей, единой философской веры. Обретение общечеловеческих ценностей, с точки зрения К. Ясперса, необходимо для выживания человека, в противном случае человечество ожидает мировая катастрофа. Духовное единство народов, определяющее их историческую связь, рассматривается в концепции К. Ясперса как цель и смысл истории. На уровне человеческих целей, ради которых живут и действуют люди, общая цель трансформируется в конкретные социальные цели, которые К. Ясперс формулирует следующим образом: цивилизация и гуманизация человека, свобода и сознание свободы, величие человека, открытие бытия в человеке. Тем самым целью истории становится общественный идеал, выработанный самим людьми.

Проблема смысла истории сопряжена с другим, важным для философии истории вопросом об историческом прогрессе. Во многом исследование прогресса в истории является оборотной стороной поиска смысла в истории. Довольно часто философско-исторические теории прогресса содержат в себе элементы эсхатологии.

21.7. Есть ли прогресс в истории, и каковы его критерии?

Вопрос о прогрессе в истории многократно обсуждался философами. Рассматривая исторический процесс как прогрессивное развитие, философы, как правило, выделяют этапы развития общества, при этом каждый последующий этап мыслится как более совершенная ступень общественного развития. Построение цепочки исторических эпох по принципу прогрессивного развития предполагает несколько допущений. Во-первых, историческое движение не мыслится как круговое или прямолинейное, направленное в прошлое. Чаще всего в концепциях исторического прогресса история представляется в виде восходящей спирали, или стрелы, направленной к светлому будущему. Во-вторых, концепции прогрессивного развития явно или неявно предполагают наличие цели истории. При этом цель может мыслиться как абсолютно трансцендентное, или как общественный идеал, в той или иной степени достижимый в будущем. В этом отношении концепции исторического прогресса часто включают в себя эсхатологический момент. В-третьих, сопоставление этапов развития общества как более или менее прогрессивных предполагает наличие критериев прогресса, представляющих собой те признаки, по которым выделяются более и менее совершенные общества. Довольно часто в роли таких критериев выступают движущие силы истории. Так, например, характер материального производства и экономических отношений, являющихся основным фактором развития истории, с точки зрения исторического материализма, служит основным критерием прогресса. Многие философско-исторические концепции прогресса представляют собой развернутое изложение критериев прогресса.

В явном виде идея общественного прогресса начала разрабатываться философами-просветителями XVIII в. Ж. Кондорсе, будучи философом-просветителем, верил в безграничные возможности человеческого разума, который и является, с его точки зрения, главным фактором исторического развития. Прогресс разума обеспечивает социальный прогресс. Вслед за просветителями О. Конт оформляет свое представление о социальном прогрессе в теорию трех стадий. Развитие человеческого разума проходит три стадии: теологическую (все явления человеком рассматриваются с точки зрения действия сверхъестественных сил), метафизическую (все явления рассматриваются с точки зрения абстрактных, отвлеченных начал) и позитивную, являющуюся наивысшей (объяснения приоб-

ретают научный характер и обосновываются опытом). Общественное развитие, также как и в просветительских теориях, по мнению О. Конта, зависит от прогресса разума. На какой стадии развития находится человеческий разум, на той же стадии развития находятся социальные институты и общественные отношения. Как прогрессивное развитие представлена история и в концепции исторического материализма. Общественно-экономические формации, являющиеся этапами развития общества, сменяют друг друга в направлении приближения к коммунизму, по существу, являющемуся целью общественного развития.

Теории исторического прогресса подвергаются критике в первую очередь за эсхатологизм, а также за односторонний и часто субъективный подход к выбору критериев прогресса. В качестве альтернативных выступают концепции “вечного возвращения”, теории культурологического плюрализма, структуралистские и постмодернистские модели истории.

21.8. Как представлено историческое развитие в современных теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества?

В отличие от просветителей, которые считали, что опора на рациональные принципы, распространение знания и образования обеспечат социальный прогресс, в теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества в качестве основной движущей силы прогрессивного социального развития рассматривается научно-технический прогресс, внедрение научных технологий в производство и структуры социального управления. В этом отношении теории индустриального общества противостоят и историческому материализму, признающему материальное производство основной детерминантой истории. Насчитывается целый ряд концепций индустриального, постиндустриального и информационного общества, которые разрабатывали Р. Арон, У. Ростоу, Дж. Гэлбрейт, Д. Белл, О. Тоффлер, Дж. Несбитт и др.

Р. Арон рассматривал социальный прогресс как переход от аграрного к индустриальному обществу. Аграрным он называл традиционное, докапиталистическое общество, в котором господствует натуральное хозяйство и сословное деление. Промышленно развитое общество характеризуется, с его точки зрения, массовым рыночным производством и буржуазно-демократическим строем. Переход от

аграрного общества к индустриальному осуществляется благодаря научно-технической революции. В результате внедрения научных технологий в производство и управление происходит коренное изменение социальной структуры, переход общества на новую, более высокую стадию развития. Исследуя вопрос о перспективах индустриального общества, Р. Арон исходит из общего гуманистического убеждения в том, что максимальный рост производства и потребления нельзя рассматривать в качестве главной цели индустриального общества. Декларирование этой цели, скорее всего, возникает под давлением господствующей идеологии. В связи с этим Р. Арон выдвигает концепцию деидеологизации. Ближайшим будущим индустриального общества, с его точки зрения, станет сближение (конвергенция) двух альтернативных экономических систем (капитализма и социализма) и распад тоталитарных идеологий.

У. Ростоу, наряду с Р. Ароном, является одним из первых теоретиков индустриального общества. Ему принадлежит концепция «стадий экономического роста», получившая распространение в 50—60-х гг. XX в. Разрабатывая эту концепцию, У. Ростоу пытался создать теорию, альтернативную марксистскому учению об общественно-экономических формациях. У. Ростоу выделяет пять этапов развития общества, различающихся между собой уровнем технологического развития. Стадия «традиционного общества» (аграрного общества) характеризуется примитивным сельскохозяйственным производством, иерархической социальной структурой, и «доньютоновским» уровнем науки и техники. На стадии «переходного общества» создаются предпосылки «сдвига» — перехода к принципиально новому типу общества, основанному на промышленной революции. Среди этих предпосылок — рост производительности сельского хозяйства, появление нового типа — предпринимателей, выступающих как движущая сила общества, рост национализма, возникновение централизованного государства. Стадия «сдвига» — это эпоха промышленной революции, в которой осуществляется быстрый рост основных отраслей промышленности и радикальное изменение методов производства. Стадия «зрелости» — индустриальное общество, характеризующееся широким внедрением достижений науки и техники, ростом городского населения, увеличением доли квалифицированного труда, изменением структуры занятости. Заключительной, пятой стадией У. Ростоу считает эру «высокого массового потребления». Основными проблемами этого общества становятся проблемы потребления, а не производства, основными отраслями

промышленности — сфера услуг и производства товаров массового потребления, а не традиционные отрасли.

Дж. Гэлбрейт выдвинул концепцию нового индустриального общества, в котором основную роль играют крупные корпорации и “техноструктура”, сообщество специалистов разного уровня, работающих с информацией. В новом индустриальном обществе рынок не играет главной роли в экономике. Крупные корпорации руководствуются не законом получения максимальной прибыли, а скорее законом выживания. Разрабатывая стратегию выживания, корпорации вынуждены согласовывать свои цели с общими социальными целями. Здесь становится необходимой выработка долгосрочных стратегий и, в конечном счете, планирования производства. Таким образом, индустриальное общество должно перейти к планомерно функционирующей экономике в сфере крупного производства, то есть там, где господствует техноструктура. С точки зрения политической, Дж. Гэлбрейт оценивает индустриальное общество как “мягкое рабство”. Государство не в состоянии обеспечить свободу, потому что цели государства и цели гражданского общества не совпадают. Политические деятели не могут решить этот вопрос, поскольку их персональные цели часто противоречат общественным целям. Индустриальная система, основанная на внедрении достижений науки в производство, вызывает к жизни новую социальную силу — интеллектуалов (ученых, профессоров университета, художников). В отличие от техноструктуры, эти люди не связаны однозначно с какой-то организацией. Они, по сути своей, индивидуальности. Они, в отличие от политиков, не могут избавиться от чувства ответственности за судьбы общества в целом. Они способны улавливать истинные цели общества, истинное понимание свободы.

В 70-е годы XX вв. начинает развиваться концепция постиндустриального общества, одним из первых теоретиков которого стал Д. Белл. Постиндустриальное общество он представляет как общество, где организация теоретических знаний является первостепенной. Интеллектуальные институты являются центральными в социальной структуре. Общества переориентируется с производства предметов потребления на другие цели: чистая экология, обилие информации, информированность о человеке и обществе, развитие сети услуг бытового и культурного назначения. Совершенство технологии снизит энерго- и материалоемкость производства. На первое место выйдут развитие экологически чистых технологий, телекоммуникаций, способов передачи информации.

В теориях информационного общества использование информации становится главным фактором общественного развития. Так, например, в работах А. Тоффлера динамика мировой цивилизации представлена как волновые всплески, которые подталкивают человечество на новый, более высокий уровень единства и взаимозависимости. Первая волна – аграрная культура. Вторая волна – индустриальная культура. Третья волна – информационная стадия. Для последней характерны быстрые и массовые изменения, создающие принципиально новую цивилизацию, основывающуюся на высокой технологии, информации и новых способах достижения экономических целей.

21.9. Как трактуется проблема “конца истории” в XX веке?

Особое видение судьбы исторического процесса было разработано К. Марксом, который считал, что с победой коммунизма закончится предыстория человеческого общества и начнется подлинная история человечества. В XX веке наиболее широкий резонанс получили концепции конца истории, предложенные Ф. Фукуямой и С. Хантингтоном.

Американский философ и политолог Ф. Фукуяма приобрел мировую известность благодаря своей статье «Конец истории?» (1989). Изложенные в этой статье идеи, были развиты в книге, вышедшей под названием «Конец истории и последний человек» (1992). В этих работах Ф. Фукуяма исследует политическую ситуацию, сложившуюся в мире в конце 90-х годов прошлого века. Он называет этот период не просто концом холодной войны, а концом истории, под которым он понимает завершение идеологической эволюции человечества и универсализацию западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Либеральная демократия понимается им прежде всего как эгалитаризм и либеральная культура потребления, присущие странам Запада и в первую очередь США.

Конец истории не означает, что все общества станут либеральными. Он говорит о том, что у либеральной идеи не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. Либеральная система ценностей, с точки зрения Ф. Фукуямы, победила в противостоянии с фашизмом и коммунизмом. Либерализм также сможет противостоять вызовам со стороны религиозного фундаментализма и национализма, поскольку последние являются привлекательными лишь для относи-

тельно небольших групп населения и не получают широкого распространения. Конец истории не ведет к отсутствию исторических событий. Напротив, мир будет разделен на две части. Одна будет принадлежать истории, другая – постистории. Между историческими и постисторическими государствами сохранится возможность конфликтов. Например, источником таких конфликтов будут служить страны третьего мира, не охваченные либеральной идеологией. Однако для серьезных конфликтов нужны крупные государства, а они уходят с исторической арены вместе с разрушением коммунистической идеологии в России и Китае.

«Конец истории печален», - пишет Ф. Фукуяма в своей статье. «Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории».

Иная позиция разработана американским социологом и политологом С. Хантингтоном. Она представлена в его статье «Столкновение цивилизаций?» (1993) и в книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (1996). Под цивилизацией он понимает культурную общность, отличающуюся такими чертами как язык, история, религия, обычаи, институты, самоидентификация людей. Цивилизация может охватывать большую массу людей, как, например, Китай. Но она может быть малочисленной, подобно англоязычной цивилизации островов Карибского бассейна. Цивилизация может состоять из одного государства или включать в себя несколько наций-государств.

Долгое время считалось, что главными действующими силами на исторической арене выступают государства. Однако, с точки зрения С. Хантингтона, государства в этой роли выступают всего лишь несколько столетий, тогда как большая часть человеческой истории представляет собой историю цивилизаций. С окончанием холодной войны наступает период взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций: Западной, Индуистской, Исламской, Конфуцианской, Латино-американской, Православно-славянской и Японской. Однако центральной осью мировой политики будущего станет конфликт между Западом и остальным миром. Если в классовых конфликтах главным был вопрос «На чьей ты стороне?», то в цивилизационно конфликте это будет вопрос «Кто ты такой?».

У не западных цивилизаций есть три возможности: взять курс на изоляцию, подобно Северной Корее или Бирме, примкнуть к Западу и принять его ценности, или попытаться создать противовес. Наиболее значимые конфликты будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Линии разлома цивилизаций станут линиями разлома будущих фронтов.

Концепции Ф. Фукуямы и С. Хантингтона при всем их различии исходят из противопоставления западного и не западного мира и отличаются симпатией к западной системе ценностей. Сегодня ситуация в мире обострилась, активизировались националистические и религиозно-фундаменталистские движения, и вопрос о преимуществах и недостатках западной модели остается открытым и дискуссионным.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ	4
1.1. Является ли философия наукой?	4
1.2. Каковы основные черты философского мышления?.....	5
1.3. Чем философия отличается от других форм мировоззрения?.....	7
1.4. Что объединяет и что разделяет философию и религию?	9
1.5. Какова структура философского знания?.....	10
1.6. Можно ли выделить основной вопрос философии?.....	23
1.7. Каковы причины возникновения философии?.....	24
1.8. В чем состоит роль философии в культуре?	27
1.9. Каковы основные типы самоопределения современной философии?	29
1.10. Чем отличается философия на Востоке от западной философии?	32
II. ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ	36
2.1. Что объединяет всех античных философов?.....	36
2.2. Какие периоды можно выделить в античной философии и на каких основаниях?	39
2.3. Что отличает натурфилософский период в развитии античной философии?	40
2.4. Благодаря деятельности каких философов философская рефлексия античности смещается на проблему человека?	43
2.5. Какие философские школы представляют этический период в развитии античной философии?	47
2.6. В каком философском направлении поздней античности была предпринята попытка синтеза всей античной философии?	53
2.7. Кого и почему считают первым философом Запада?.....	54
2.8. В чем проявляется античная специфика материализма и идеализма древних греков?	56
2.9. Какие принципы лежат в основании линии Платона в философии?	57
2.10. Что характеризует линию Аристотеля в философии?.....	60
III. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ	68
3.1. Что понимают под средневековой философией? Каковы её исторические границы?	68

3.2. В чём отличие средневековой философии от философии античной?.....	70
3.3. Каковы были отношения между христианством и философией античности?	74
3.4. Что такое патристика?.....	79
3.5. Как Августин стал христианином? Каков его вклад в христианскую культуру?	85
3.6. Что такое схоластика? О чём спорили схоласты?	89
3.7. За что Фома Аквинский был назван “ангельским доктором”?.....	98
IV. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ	103
4.1. Как возможна философия в эпоху Возрождения?.....	103
4.2. Какие идеи доминируют на различных этапах философии Возрождения?.....	107
4.3. В чем состоит специфика гуманизма эпохи Возрождения?	108
4.4. Является ли неоплатонизм основой всей философии Возрождения?.....	110
4.5. Каковы характерные черты натурфилософского периода в философии Возрождения?.....	113
4.6. Какую роль сыграла Реформация в духовной жизни европейского Возрождения?	115
V. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	118
5.1. Что такое философия Нового времени?	118
5.2. Каковы предпосылки философии Нового времени?	123
5.3. В чём заключался рационализм философии Нового времени?.....	128
5.4. В чём выражался механицизм философии Нового времени?.....	134
5.5. Каковы основные идеи философии И. Канта?	141
5.6. Какой вклад в философию внес Гегель?.....	145
VI. МАРКСИЗМ И НЕОМАРКСИЗМ	152
6.1. В чем состоит предмет и метод философии в понимании К.Маркса?	152
6.2. В чем состоит суть материалистического понимания истории – важнейшего открытия марксизма?.....	154
6.3. Создал ли марксизм новую философскую антропологию?	157

6.4. Какие идеи К. Маркса получили развитие в XX веке?	159
6.5. Как русские философы относились к марксизму?	163
VII. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	165
7.1. За что философия жизни критиковала классическую философию?.....	165
7.2. Чем отличается трактовка жизни в академической философии жизни?.....	167
7.3. Какие новые методы философского исследования предлагают представители философии жизни?	168
VIII. НЕОКАНТИАНСТВО	171
8.1. Как развивают философию И. Канта представители Марбургской и Баденской школы неокантианства?.....	171
8.2. Каково соотношение науки и ценностей?	173
IX. ПОЗИТИВИЗМ	176
9.1. Что представляет собой “первый” позитивизм?.....	176
9.2. Какие идеи классического позитивизма развивает “второй” и “третий” позитивизм?.....	178
9.3. Что общего и каковы различия между позитивизмом и материализмом?	181
9.4. Позитивизм резко критикует метафизику. А каково его отношение к религии?	183
X. ПСИХОАНАЛИЗ	186
10.1. В чём разница между основными направлениями психоанализа и как они возникли?.....	186
10.2. Какое влияние оказал психоанализ на науку и культуру XX столетия?	188
10.3. Психоанализ возник как направление в психиатрии, и большинство его теоретиков – врачи-психиатры. Какое отношение он имеет к философии?.....	190
XI. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ	192
11.1. В чем состоит феноменологическое понимание специфики философии, ее предмета?	192

11.2. За что Э. Гуссерль критикует натурализм, психологизм и историцизм в философии?	193
11.3. Почему феноменологический метод Гуссерля был востребован в различных областях философского знания XX века?.....	195
XII. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	198
12.1. Кого и на каком основании мы относим к представителям экзистенциализма?	198
12.2. Почему художественная литература явилась более адекватной формой выражения философии экзистенциалистов, чем их философские трактаты?.....	201
XIII. ГЕРМЕНЕВТИКА.....	203
13.1. Какие проблемы изучает герменевтика?	203
13.2. Кто из философов внес заметный вклад в развитие герменевтики?	204
13.3. Как понимают “понимание” представители герменевтической философии?.....	206
XIV. СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ	208
14.1. Каковы основные идеи структурализма?	208
XV. ОНТОЛОГИЯ	212
15.1. Что такое онтология? Каковы основные вопросы и понятия онтологии?	212
15.2. Каковы основные проблемы онтологии?	214
15.3. Как связана онтология с другими разделами философии?.....	216
15.4. Как изменялось место онтологии в системе философского знания в ходе его исторической эволюции?	217
15.5. Каковы основные исторически сложившиеся позиции в онтологии?	219
15.6. Как определить бытие и небытие?	221
15.7. Что есть сущность?.....	224
15.8. Верно ли, что материю придумали материалисты, в то время, как философы других направлений отвергают это понятие?	225
15.9. Материя и субстанция: что общего у этих двух понятий и чем они различаются?.....	227

15.10. Существует ли развитие, и как его понимать?.....	229
15.11. В чем ошибка “лапласовского” детерминизма?	232
XVI. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ.....	235
16.1. Что понимают под идеальным?.....	235
16.2. Какова разница между философским и психологическим пониманием сознания?	243
16.3. Как соотносятся сознание и бессознательное?	244
16.4. Не приведет ли прогресс в области изучения мозга к отказу от понятий “сознание”, “психика”?.....	246
16.5. В чем смысл спора между Д. Деннетом и Дж. Серлем?	248
16.6. Могли ли на самом деле происходить события, подобные тем, что описаны Р. Киплингом в истории про Маугли?.....	250
XVII. ГНОСЕОЛОГИЯ	252
17.1. Что изучает гносеология?	252
17.2. Как отвечают философы на вопрос о том, познаваем ли мир?	253
17.3. Что такое субъект и объект познания?	254
17.4. Какие виды знания выделяют философы?	256
17.5. Познавательные способности человека. Почему философы различают чувственное и рациональное?	258
17.6. Как отвечают философы на вопрос о том, что есть истина? Основные концепции истины	260
17.7. Что рассматривается философами в качестве критериев истины?	263
17.8. Каковы цели познания?	265
XVIII. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ.....	267
18.1. Какие проблемы рассматривает философия науки?.....	267
18.2. С чем связано возникновение дилеммы «сциентизма - антисциентизма»?	268
18.3. Каковы критерии научного знания?.....	270
18.4. Как развивается наука? Постпозитивистские модели развития научного знания.	272
18.5. Чем различаются эмпирический и теоретический уровни научного познания?	275

18.6. Как соотносятся эмпирический и теоретический уровни познания?	277
18.7. Какую роль играет интуиция в научном познании?.....	279
18.8. Что изучает философия техники?	280
XIX. СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ	283
19.1. В каких философских направлениях разрабатываются гносеологические проблемы гуманитарных наук?	283
19.2. Каковы особенности субъекта и объекта в гуманитарных науках?	283
19.3. В чем проблема объективности гуманитарного знания?	286
19.4. Существует ли истина в гуманитарных науках?	288
19.5. Специфика гуманитарных и социальных наук	290
XX. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	293
20.1. Что такое социальная философия? Как соотносится социальная философия с общественными науками?	293
20.2. Какие существуют подходы в социальной философии к определению социальной структуры общества?	295
20.3. Как понимать общественные законы? Подобны ли они, например, законам Ньютона?	296
20.4. Что такое культура в философском понимании?.....	298
XXI. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.....	300
21.1. Что изучает философия истории?	300
21.2. Движущие силы исторического процесса?	302
21.3. В чем состоит проблема периодизации исторического процесса?	305
21.4. Что характеризует формационный подход к периодизации исторического процесса?.....	307
21.5. В чем особенности цивилизационного подхода к периодизации исторического процесса?.....	310
21.6. Существует ли смысл и цель в истории?.....	311
21.7. Есть ли прогресс в истории, и каковы его критерии?	314
21.8. Как представлено историческое развитие в современных теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества?	315
21.9. Как трактуется проблема “конца истории” в XX веке?	318

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ: вопросы и ответы

А.В. Соколов
М.А. Шестакова
Л.Е. Яковлева

ООО «КнигИздат»
109548, Москва, Шоссейная улица, 1к1, оф. 25
Тел.: +7 495 507 68 86
info@knig-izdat.ru www.knig-izdat.ru

Формат 60х90/16. Подписано в печать 15.07.2019
Гарнитура «Times NR». Печать цифровая.
Тираж 500 экз. Усл. печ. л. 20.5

Отпечатано:
Акционерное общество «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (499) 332-38-31



Соколов

Алексей Васильевич —

кандидат философских наук,
доцент философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова,
Заслуженный преподаватель МГУ
имени М.В. Ломоносова.



Шестакова

Марина Анатольевна —

кандидат философских наук,
доцент философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова.



Яковлева Любовь Евгеньевна —

доктор философских наук,
профессор, заведующая кафедрой
философии РГУ имени А.Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство).



КНИГ  ЗДАТ

