



Философские течения
•
Современная концепция
•
Историческая реальность



**Галина Георгиевна Кириленко
Евгений Валентинович Шевцов**
Философия
Серия «Высшее образование (АСТ)»

*Текст предоставлен правообладателем
Философия: СЛОВО; Москва; 2009
ISBN 978-5-17-059994-3, 978-5-8123-0521-5*

Аннотация

Серия предназначена для студентов высших учебных заведений, а также абитуриентов. Книги этой серии написаны ведущими специалистами МГУ им. М. В. Ломоносова.

Содержание

Предисловие	5
Глава I	7
Специфика философского знания: различие подходов	7
Философия как «жизненный разум»	13
Основной вопрос философии. Принципы классификации философских направлений	19
Глава 2	23
Античная философия	23
Средневековая философия	42
Философские идеи Возрождения	59
Европейская философия XVII–XVIII веков	71
Немецкая классическая философия	87
У истоков философии XX века: Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше	103
Конец ознакомительного фрагмента.	105

Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов

Философия

© ООО «Филологическое общество „СЛОВО“», 2009

* * *

Предисловие

Любое учебно-справочное издание решает несколько задач: оно знакомит с достигнутым уровнем знания, указывает на существующие проблемы, открывает горизонты возможного. Философия как учебная дисциплина имеет свои особенности. Ее нельзя «выучить» как набор формул, определений, правил. Это живое движение мысли, где простое соседствует со сложным, повседневность – с глубинами человеческого духа. Донести эти особенности философского знания до читателя – особое искусство.

Образ философа в европейской культуре XX века крайне противоречив. Порой философ выступает в одеждах академического ученого, а философия оказывается «строгой наукой». Философ может надеть маску моралиста, социального лидера. Философ иронизирует, нагромождает метафоры, пророчествует, вступает в политическую борьбу. Как совместить эти лики философии с устоявшимися в нашей отечественной учебной литературе представлениями и существованием одной единственной «истинной» философии? Авторы не стремятся найти «среднее арифметическое» – дают возможность мыслителям различных эпох, представителям различных философских традиций говорить своим собственным языком.

Философия в изложении авторов оказывается особым «жизненным разумом», который размышляет над проблемами живого, страдающего, смертного существа. Разделы, которые традиционно изучаются как сферы движения «чистых» философских абстракций, таких как «бытие», «субстанция», «диалектика», наполняются «человеческим» смыслом. Человек в его «низких» и «высоких» проявлениях рассматривается авторами в качестве подлинного центра философии, сгущения философских категорий.

Диапазон философских размышлений о человеке крайне широк. В поле внимания авторов оказывается и человек архаического общества, погруженный в «племенной транс», и «экономический человек» современного общества потребления. Неожиданное сходство столь несходных типов человеческого отношения к миру, обнаруживаемое авторами, возможно, заставит читателя задуматься.

Человек есть не только проблема философии, человек – это проблема для самого себя, утверждают авторы. Философия ничего не решает за человека. Она лишь организует пространство индивидуального выбора, предоставляет «интеллектуальные инструменты» самопознания. Судьба, счастье, смерть, смысл жизни – вот те координаты жизненного мира, которые всегда были предметом философских размышлений и одновременно концентрируют в себе человеческие страхи, надежды, мечты.

Античная философская традиция, русская философская мысль и современная европейская философия сохраняют свои ясные контуры и в то же время становятся объектом оценки, сопоставления, интерпретации.

Философия дополняет и завершает любое специальное образование, помогая стать специалисту интеллигентом. Что это – быть интеллигентом? Вопрос этот волнует не только ученых. От его решения во многом зависит судьба нашей культуры. Обращаясь в заключительном разделе пособия к проблеме интеллигенции, авторы показывают, что альтернатива «или философствовать – или жить» – ложная. Интеллигент не может жить, мыслить, действовать, не обращаясь к философии.

Данное справочное пособие – удачная попытка избавиться от упрощения, мнимого всезнания, свойственных «школьной» философии. Сверхзадача авторов – знакомство читателя с современными проблемами философии, с развитием человеческой мысли во всей ее полноте и противоречивости.

*А. А. Гусейнов,
доктор философских наук,
профессор, член-корреспондент РАН*

Глава I

Философия и ее предмет

Специфика философского знания: различие подходов

Пожалуй, ни об одном явлении культуры мыслящее человечество не высказывало столь разнообразные и разноречивые суждения, как о философии.

Философия – «любовь к мудрости» (от греч. *phileo* – люблю и *sophia* – мудрость) – возникает в VII–VI веках до н. э. в Древней Греции и на Востоке – в Индии и Китае. С тех пор не утихают споры о предмете философских размышлений, назначении философии, ее соотношении с другими формами человеческой духовной деятельности.

Для греческого философа Платона философия – это мышление о вечном и непреходящем. Пифагор усматривал в философии не обнаружение окончательной истины, а лишь любовь к мудрости и к нравственной жизни. Аристотель видел корень философии в удивлении, а предмет ее – в исследовании «первых начал и причин». Одновременно философия помогает познать и цель деятельности. К философии стремятся не ради пользы, «эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя»¹.

Рядом с уверенностью в высоком предназначении философии, с убежденностью в ее привилегированном положении в духовной жизни общества всегда существовало сомнение в ее возможностях; центр философских размышлений переносился то в сферу науки, то в область нравственности; порой философия оказывалась неотличима от поэзии. Немецкий философ И. Г. Фихте (1762–1814) считал, что философия не только всеобщая наука, но и предпосылка всякого знания, свою систему он назвал «наукоучением». Другой немецкий ученый и философ, В. Вундт (1832–1920), считал, что «философия есть всеобщая наука, имеющая своей целью соединить в единую беспротиворечивую систему познания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукою методы и предпосылки познания к их принципам»². Современный швейцарский философ Д. Мерсье придерживается противоположного мнения. Он считает, что философия не является наукой. Наука не является ни какой-то определенной философией, ни философией вообще.

В XX веке философию все чаще выводят за границы науки, за границы познания мира вообще. «Не в мире, а в человеке философия должна искать внутреннюю связь своих познаний», – писал немецкий философ, представитель «философии жизни» В. Дильтей³. Французский философ-экзистенциалист А. Камю рассматривает философию как форму решения человеком своих глубоко личных проблем: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на Фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно»⁴. Многие философы сближают философию с искусством. Испанский философ М. Унамуно (1864–1936) писал: «...философия значительно ближе к поэзии, чем к науке. Все философские системы, задуманные как предельное обобщение конечных

¹ Аристотель. Соч. В 4-х тт. Т. 1. М., 1975. С. 69.

² Вундт В. Введение в философию. М., 1998. С. 29.

³ Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах. // Новые идеи в философии. СПб, 1912. Сб.1. С. 122–123.

⁴ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

результатов частных наук за тот или иной период времени, были гораздо менее содержательны и жизнеспособны, чем системы, в которых выразилась во всей своей полноте духовная страсть их автора»⁵.

Такой широкий диапазон оценок статуса философии – от способности проникновения в первоначала мира до индивидуального самовыражения – свидетельствует о необходимости выяснения соотношения ее с основными формами человеческой духовной деятельности – с наукой, искусством, нравственностью, религией. Вместе с тем можно заметить, что даже в приведенных выше разноречивых суждениях присутствует нечто общее. Философия затрагивает человеческие интересы, хотя и далека от примитивной полезности. Решая проблему смысла человеческой жизни, философия решает ее как проблему смысла жизни вообще, то есть философия стремится к универсальным, всеобщим ответам. Наконец, противоречивость оценок философии также не случайна, она связана с внутренней противоречивостью самого предмета философии.

Понять специфику философского знания можно, только освоив значительный массив философских учений, имея свой, личный опыт философствования. Но вступить на дорогу философии невозможно, не имея предварительного, «рабочего» определения философии. В самом общем смысле *философия* – это особый вид теоретической деятельности, предметом которой являются всеобщие формы взаимодействия человека и мира.

Долгое время в отечественной философской литературе бытовало представление о существовании среди множества философских концепций одной-единственной «истинной» философии, которую можно назвать научной. В данном случае российские теоретики оказались выразителями той крайне влиятельной традиции в подходе к философии, которая начала угасать уже в XIX веке. Она выражалась в попытках представить философию либо как науку, раскрывающую общие принципы мироздания, причины появления человека и его сущность, перспективы эволюции всего существующего, либо как универсальную теорию познания, определяющую источник и критерий истинности познания, регламентирующую возможности познания, постулирующую методы познания.

В марксистской отечественной традиции оба этих образа философии были слиты воедино и представлены как единство мировоззренческой и методологической функций философии: философия является системой общих воззрений на мир и одновременно дает в руки ученому эффективный инструмент познания мира.

Классическим примером отождествления философии с универсальной наукой о мироздании является «Философия природы» Гегеля. Гегель, исходя из своего образа мира как проекции развивающейся абсолютной идеи, считал, что его философия может диктовать свои выводы специальным наукам, оценивать их достижения, а в ряде случаев и полностью их заменять. Так, он отрицал идеи эволюции в биологии, не согласующиеся с его пониманием развития, отвергал атомизм, критиковал оптику, заново ввел древнее учение о четырех земных элементах (вода, воздух, огонь, земля).

Другие философы не пытались подменять философией весь уже сложившийся массив естественных, точных и гуманитарных наук. Философия, с их точки зрения, может стать координатором, посредником между различными областями научного знания, формой обобщения результатов научного исследования. Эта точка зрения была характерна для философов-позитивистов – О. Конта, Г. Спенсера, В. Вундта и др.

Марксизм стремился избежать как философской самонадеянности Гегеля в его взаимоотношениях со специальными науками, так и узости позитивистского подхода, отводящего философии лишь вспомогательную роль в познании мира. С точки зрения В. И. Ленина, вопрос об атомах и электронах есть вопрос, касающийся только физического знания. Фило-

⁵ Унамуну М. де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 26.

софию же интересует вопрос об источнике и методах физического знания. Однако выяснить источник познания невозможно без общего представления о первооснове мира, механизмах изменений и их направленности. Поэтому Ф. Энгельс хотя и ограничил претензии философии в качестве «науки наук», но все же определил ее как науку о наиболее общих законах природы, общества и мышления. В основе этого определения лежит представление о тождестве бытия и мышления. Мышление развивается по тем же общим законам, что и окружающий мир, поскольку оно само продукт эволюции материи. Изучив доступные человеческому познанию всеобщие формы мышления, мы тем самым получим ключ, метод к «мировой схематике».

Однако уже в XIX веке «ясный как солнце» образ философии как общей системы знаний о мире и одновременно как универсального метода познания померк. Значительный вклад в дело разрушения столь монолитного образа философии внес И. Кант. Позднее, уже в XX веке, другой философ, испанец Х. Ортега-и-Гассет, назвал всю философию прошлого утопичной. Разрыв между человеком, человеческим миром и природой, который не может быть преодолен с помощью философии, И. Кант выразил в известном, достаточно поэтически звучащем высказывании: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*»⁶. Кант отказался от наивного тождества бытия и мышления, он увидел пропасть, лежащую между человеком и миром, осознал трагизм попыток ее преодоления. Уверенность в способности философии найти общие законы природы и мышления для Канта и его более поздних последователей есть лишь проявление непостижимой способности человека выдавать желаемое за действительное, мифологизировать свой жизненный мир.

Кажущееся и втайне желаемое единство человека и мира давно распалось, и распад этот был осознан кантовской философией со всей категоричностью. Под беспощадным светом кантовской критики «чистого разума» философия утратила ореол универсального знания. Дальнейший критический анализ философии показал, что она не только не имеет права именоваться «наукой наук», но, возможно, к ней неприменимы общепринятые критерии научности вообще.

Философские положения невозможно не только подтвердить на опыте (верифицировать), но даже опровергнуть («фальсифицировать»). Так, утверждение о том, что в основе всего существующего лежит духовное начало, или же, напротив, нечто материальное, никак нельзя сопоставить с опытом, проверить. Философия равнодушна к отдельным фактам.

Исходные положения философских концепций формулируются с помощью предельно общих понятий, поэтому их истинность нельзя доказать с помощью какой-то другой теории – более общей теории просто не существует.

Несовместима с привычным образом науки и заметная порой личная пристрастность, «ангажированность» автора. Не согласуются с представлениями о философии как строгой науке и вечные споры об ее предмете, постоянное обращение к собственной истории. Создается впечатление, что философия – это постоянное «повторение пройденного». Фактически каждый философ лишь добавляет к существующей разноголосице в решении проблем свободы, истины, справедливости еще один вариант решения.

Невозможно выстроить философские учения хотя бы в какое-то подобие линейной последовательности, невозможно показать степень продвижения философии в решении своих проблем. Одновременное существование множества философских систем, направлений также ставит под сомнение возможность говорить о философии как о науке, подобной другим наукам. Тем самым рушатся претензии философии на право выдвигать общие прин-

⁶ Кант И. Соч. В 6 тт. Т. 4. 4.1. М., 1965. С. 439–500.

ципы для построения специально-научных теорий, указывать наукам направления исследования, а порой даже и предвосхищать их выводы. Эти необоснованные претензии, долгое время присущие философии, можно назвать натурфилософским стилем мышления или односторонним *онтологизмом* (онтология – учение о бытии).

Существует и другая форма упрощенного понимания специфики философского знания – односторонний *методологизм*, сведение всего своеобразия философии к функции, не свойственной исключительно философии. Философия в качестве «всеобщей» науки лишается права на существование, но продолжает функционировать в качестве особой аналитической деятельности, в качестве регулятора научного познания, фактически – в качестве логики и методологии науки. Такая философия отвечает только на вопрос «как познавать?», но не пытается узнать, каков источник познания, его место в человеческой жизни. Другими словами, философия, будучи сведена только к учению о методе познания, к функции регулятора познания, функции «прояснения понятий», лишается своей специфики и становится не отличимой от специальных разработок методов научного познания.

Существует еще одна попытка сохранить за философией статус науки, одновременно закрепив за ней еще и социально-ориентирующие функции, – односторонне-социологический подход к философии.

Односторонний *социологизм* – еще одна попытка лишить философское знание автономного существования. Сторонники такого подхода не останавливаются на выявлении социальных корней и социальной функции философской концепции, некоторые из них пытаются всю логику движения философской мысли вывести из социальной ангажированности мыслителя. Взгляды основоположников философии марксизма можно характеризовать как умеренный социологизм, допускающий относительную автономность в движении философского знания. Последователям идей Маркса и Энгельса порой изменяло чувство меры. Даже В. И. Ленин критиковал в своих «Философских тетрадах» одного из слишком рьяных сторонников социологического подхода – В. М. Шулятикова, отождествлявшего столкновение материализма и идеализма с борьбой пролетариата и буржуазии. Социологический подход оправдан лишь в определенных пределах, ибо длительное существование определенной философской традиции в истории культуры определяется порой не социальной полезностью этой традиции, но способностью ответить на жизненные запросы отдельного человека, независимо от его социальной принадлежности.

Так в понимании специфики философии появляется оттенок *психологизма* (философия как выражение индивидуальной позиции автора концепции) и *аксиологизма*. *Аксиология* (от греч. *axios* – ценность и *logos* – учение) – учение о ценностях, о духовных образованиях, имеющих безусловную значимость для человека, направляющих и вдохновляющих его, определяющих его поведение на протяжении всей жизни.

Существуют ценности нравственные, религиозные, эстетические – благо, справедливость, добро, Бог, красота. Можно ли сблизить философию с искусством, религией, нравственностью?

Философ во многом близок художнику, поэту. По словам М. Унамуно, поэт и философ – братья-близнецы. Художнику, писателю, поэту, как и философу, близки «человеческие» проблемы. Философ порой облачает философские идеи в художественную форму. Достаточно вспомнить, например, такие произведения, как «Кандид» Вольтера, «Посторонний» А. Камю, сочинения Ж.-П. Сартра. Философский трактат «О природе вещей» древний философ-атомист Лукреций Кар облек в форму поэмы. Диалоги Платона принадлежат как истории философии, так и истории литературы. Философской прозой являются художественные произведения Т. Манна, Р. Музиля, М. Пруста, Дж. Джойса, Фр. Кафки, Х. Кортасара, У. Эко и др. Органическим синтезом философии и литературы являются романы Ф. Достоевского и Л. Толстого. С некоторыми философскими идеями нельзя познакомиться

иначе, как облекая их в художественную форму. Философские метафоры Ф. Ницше – «сверх-человек», «воля к власти», «вечное возвращение» – утратили бы богатство смысловых оттенков, если бы были выражены по-иному.

Все же, хотя искусство и философия порой очень тесно сближаются, они не сливаются окончательно. Философию интересует всеобщее: основы бытия, назначение человека, возможности человеческого познания и преобразования мира. Искусство же порой удовлетворяется мимолетным, судьбой отдельного человека, смыслом мгновения человеческой жизни. Философ свою личную драму облекает в одежды всеобщего и делает вселенской драмой. Художник о судьбе мира говорит как о своей личной судьбе. Общие философские проблемы могут стать предметом эстетического переживания. Изображение мимолетного впечатления в искусстве может вырасти до переживания гармонии космических сфер. В этих случаях искусство и философия сближаются. Но большинство философских концепций существуют в разреженном пространстве предельно общих понятий, а произведения искусства принадлежат миру звуков, линий, поверхностей – миру чувственно-конкретного.

Традиционно философия всегда была близка к религии. Понятие Бога во многих философских системах является центральным. Так, без идеи Бога, по мнению Р. Декарта, философ нового времени, невозможен сам процесс познания, ибо именно идея Бога является основой уверенности философа в познавательной силе человеческого разума. Для другого философа, Б. Спинозы, Бог – основа человеческой свободы и нравственности. Бог может выступать символом упорядоченности, законосообразности мира, символом человеческого совершенства, нравственным идеалом, источником творческой энергии, регулятивом познания.

Однако Бог философа – это не Бог верующего, чья вера не знает сомнений. Сомнение изгнало первого человека из Рая. Философское мышление критично, философ порой сомневается в основах собственной концепции. Идея Бога в философии чаще всего является абстракцией, отвлеченным понятием, символом непознаваемого, совершенного, вечного. Философия своими средствами способна обосновать не существование «Богаживого», но лишь необходимость присутствия идеи Бога в человеческой культуре, в сознании каждого человека. М. Унамуно проводит достаточно резкое различие между философской идеей Бога и Богом как средоточием религиозной веры: «В первом случае Бог, Бог рациональный, есть проекция на бесконечность внешнего человека, как он есть по рациональному определению, абстрактной идеи человека, то есть не-человека, во втором же случае Бог, Бог чувствующий, или водящий, есть проекция на бесконечность внутреннего человека, как он есть по жизни, то есть конкретного человека из плоти и крови»⁷. Философия – это «голод по Богу», по словам М. Унамуно, это пребывание человека в состоянии богооставленности, это «безблагодатная свобода». Философия порой разрушает наивную веру, но она может также пробудить в человеке желание обрести ее.

Многие философы видели предназначение философии в том, как человеку жить, во что верить, каким правилам, нормам следовать. В этом случае образ философии начинает двоиться. Философия как наука о мире в целом, или о способах познания мира, или о социальных источниках и социальных функциях человеческих идей – это знание о существующем, о мире, обществе, познании, человеке как они есть. Это некая общая *наука о сущем*, о всем существующем. В этом случае философия описывает, объясняет, даже предсказывает (что, как мы видели, несколько самонадеянно), но не предписывает.

Если же философия становится аксиологией, то есть учением о ценностях, она становится учением о *должном*, о том, что должно быть, она становится *нормативной* дисципли-

⁷ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 27.

ной. Философ становится пророком, учителем жизни. Философия – это, по словам современного французского философа Ж. Маритена, «мудрость-знание».

Философия как учение о должном может сближаться с житейской мудростью (набором оценок, правил, норм поведения, общения с другими людьми). Образ мудреца-философа гораздо ближе массовому сознанию, нежели образ утонченного кабинетного мыслителя. Сократ, Диоген, Л. Толстой, М. Ганди в массовом сознании запечатлены как персонификации, индивидуальные воплощения мудреца-философа. Для такого философа мир всегда несовершенен, он не соответствует идеальной системе ценностей.

Философия как представление о должном обязательно предполагает критику всего существующего, как несовершенного, и проекты его изменения. Соблазна под видом «учения о сущем» высказать свои представления о должном не избежало большинство мыслителей прошлых эпох. «Философы лишь различным образом объясняли мир, – открыто декларирует эту точку зрения К. Маркс, – но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁸. Предварить реальное изменение мира, «критику оружием» должно «оружие критики». К. Маркс подверг критике все современное ему общество, И. Кант подверг критике познавательные способности человека, Ф. Ницше пытался разрушить устойчивый мир привычек и идеалов среднего человека, С. Кьеркегор и его последователи критиковали мир западной культуры – мир общего: общих идеалов, общих правил, общих законов, стандартный мир. Логический позитивизм подверг критическому анализу человеческий язык. Г. Маркузе, последователь З. Фрейда, оценил всю цивилизацию Запада как репрессивную систему, подавляющую естественные человеческие порывы и способствующую появлению «одномерного» человека. Особенно ярко критическая позиция по отношению к прошлым достижениям человеческой культуры и безудержный утопизм по отношению к будущему проявились в русской философской мысли. Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Федоров – самые пристрастные критики «сущего» и романтические адепты осуществления «должного», возникновения «нового неба и новой земли», осуществления «сверхистории», «сверхжизни». До тех пор, пока ученое сословие философов, писал сторонник «воскрешения отцов» Н. Федоров, останется рефлексивным, а не будет стремиться превратиться в «комиссию для выработки общего плана действия, философские вопросы нравственности будут только вопросом знания, тем, что «само собою делается», а не «тем, что должно делать»⁹.

Все формы *редукционизма* при оценке статуса философии, то есть сведения сущности философии к чему-то иному, более простому, – односторонний онтологизм, методологизм, социологизм, аксиологизм, всепоглощающий критицизм и безудержный утопизм – можно разделить на *две группы*. Философия то рассматривается как знание *о сущем*, то как нормативная дисциплина, знание *о должном*. В первом случае философия сближается с наукой, во втором – с мудростью, с религией, идеологией, искусством. Наиболее яркие примеры попыток объединения этих двух способов понимания специфики философии – философская система Гегеля и философия марксизма.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4.

⁹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 89.

Философия как «жизненный разум»

Противоречивость представлений о философии во многом определяется ее внутренней противоречивостью. Философия несет в себе нечто от науки – способность воспринимать критическую аргументацию, системный характер знания, наличие описательного, объяснительного и предсказательного потенциала. Но философия близка и к религии своим стремлением прикоснуться к трансцендентному, запредельному, недоступному для человека. Философия несет в себе большой эмоциональный заряд, она рассчитана на индивидуальное восприятие и тем самым близка искусству. Философ также часто выступает в роли мудреца, учителя жизни. Философы начиная с Платона не чуждаются причастности к политике, к планам перестройки, переделки существующего, не отказываются от возможности влиять на массовое сознание, сближаясь тем самым с идеологией.

Итак, философия говорит нечто о мире, но не является обычной наукой, решает «человеческие» вопросы, но отделяет себя от морали, не может обойтись без понятия Бога, но не является религией. Философия – авторская деятельность, но не совпадает с искусством. Философ не равнодушен к социальным преобразованиям, но не является политиком и идеологом.

Философия причастна любой форме культуры, но не сливается с ней. Вот что сказал английский философ Б. Рассел: философия, подобно теологии, состоит в спекуляциях по поводу вещей, недостижимых для разума. Но, подобно науке, философия вызывает к человеческому разуму, а не к Божественному Откровению. Философия – это «Ничья Земля», подвергаемая атакам со всех сторон¹⁰.

И. Кант противоречивый характер философии выразил в трех вопросах: «что я могу знать», «что я должен делать», «на что я могу надеяться»¹¹. В этих вопросах сочетается несочетаемое: сущее, должное и желаемое, возможное. Но именно это парадоксальное единство и составляет сущность человека. Недаром И. Кант пришел к выводу, что все три вопроса можно свести к одному: «что есть человек»¹².

Сущность человека противоречива. Ведя ограниченное пространство и временем существование, он стремится к безграничному. Философия, которая является «человеческим» знанием, отвечает глубинным человеческим потребностям, также противоречива. «Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека»¹³. Если мы попытаемся понять, какой человеческой потребности отвечает философия, то мы поймем и ее особенности.

Основная жизненная задача человека, как и всякого живого существа, – жить, закрепить себя в бытии. Но жизненный мир человека – это не достаточно неизменная среда обитания животного. В отличие от среды обитания животного, мир человека неопределен, человек не наделен врожденным набором поведенческих реакций. В этом смысле человек – «плохое животное», этим он отличается от любого жизнеспособного живого существа. Но человек наделен другими способностями, правда, лишь в потенции – способностью мыслить, способностью конструировать себя и окружающий мир. Животное приходит в мир готовым или почти готовым к жизни существом. Жизненный успех человека зависит от его способности самосознания. Для этого человек должен сознательно отделить себя от всего

¹⁰ Рассел Б. История западной философии. Т. 1. М., 1993. С. 7.

¹¹ Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 661.

¹² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

¹³ Соловьев Вл. Исторические дела философии. // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.

окружающего, осознать свою жажду жизни как индивидуальную сверхзадачу. «Жить – разве это не значит как раз желать быть чем-то другим, нежели природа? – писал Ф. Ницше. – Разве жизнь не состоит в желании оценивать, предпочитать, быть несправедливым, быть ограниченным, быть отличным от прочего?»¹⁴.

Вынужденное осознание своей обособленности у человека выходит за пределы инстинкта самосохранения. С помощью разума человек способен представить, обозреть не только опасность, грозящую ему, его жизни в данный момент. Человек способен осознать «опасность», с которой он неизбежно столкнется когда-нибудь, – собственное небытие. Осознание неотвратимости собственной смерти возможно только в том случае, если смертность рассматривается как всеобщий признак всего человеческого рода. Главное жизненное усилие, главная сверхзадача каждого человека – «продолжать быть человеком, не умирать». У человеческой мысли нет примирения со смертью, «наше страстное желание никогда не умирать и есть наша действительная сущность»¹⁵. Из этой жизненной потребности и рождается философия.

Определив границы собственного существования и не получая удовлетворения от достигнутого знания, человек стремится найти пути к достижению непрерывности и целостности своего существования – к бессмертию. Но для этого существует один способ – выявить связи между своим ограниченным в пространстве и времени существованием и той природой, миром в целом, универсумом, который обладает качеством вечности, безграничности, целостности. Свою «личную» проблему выживания человек ставит таким образом, что для решения ее ему нужен мир в его всеобщих характеристиках. Человек «ушел» от природы в ее непосредственности, чувственной конкретности, но хочет сохранить с ней связь как с целостностью, универсальностью, вечностью и обрести с ее помощью свободу и бессмертие. Далекие, казалось бы, от жизни размышления философа относительно природы причинно-следственной связи, о формах столкновения противоположностей, о возможностях и источнике человеческого познания, уводящие от непосредственной динамики жизни, тесно связаны с решением основной жизненной проблемы человека.

Философия, как сказал Х. Ортега-и-Гассет, это «жизненный разум», это выражение высшей потребности разума как части человеческой жизни обосновать свое собственное существование. Философ опирается на свои собственные силы, он использует «человеческий инструмент» – разум. Он не обращается к прорицаниям, не прислушивается к авторитетам, не ждет откровения. Он знает только то, что ничего не знает. «...Это знание о собственном незнании сообщает человеку особое величие, превращая его в божественное животное, отягощенное грузом проблем»¹⁶.

Философия только к началу XIX века осознала опасности того пути, на который она встала. Уже в философии Канта осознается утопичность грандиозных задач, которые ставил перед собой философский разум, – разрешить загадку бытия, прикоснуться к первооснове мира. Ф. Ницше, указывая на необходимость стремления к недостижимому, сверхчеловеческому, говорил, что философия перестает говорить о сущем, перестает учить должному, она встает на путь «опасного может быть». «Героизм», «риск», «отчаяние», «надежда» стали с этого времени неизменными спутниками философии, ореол бесстрастия классической философии был безвозвратно утрачен. Философия – это лишь вечный поиск путей человека к источнику непрерывности собственного существования.

¹⁴ Ницше Ф. Соч. В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 246.

¹⁵ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 30.

¹⁶ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 121.

Философия, следовательно, это относительно автономная сфера теоретического знания, отличная от специальных наук. Философия несводима и к «практическому», нормативному разуму – к морали, идеологии, религии.

Философия имеет дело с понятиями всеобщего, которые «ведут себя» особым образом. Философ просто вынужден подвергать критическому пересмотру все предшествующие философские концепции, формулируя принципы своего учения. То новое, например, что философ хочет сказать о человеке, все равно требует использования понятия «человек», ибо относится не к группе конкретных индивидов, а к человеку вообще, каким он был, каков он есть и каким будет. Но «человек» философов Ренессанса отличается от «человека» Гельвеция и Руссо, «человек» Ницше – от «человека» Маркса. Содержание предельно общих исходных принципов философской концепции нельзя найти где-то за пределами философской теории. Более общей теории не существует. Поэтому философ каждый раз должен обосновывать свои исходные положения, а не брать их «готовыми» из более широкой теоретической области. Философ в известном смысле уподобляется барону Мюнхгаузену, которому удалось вытащить самого себя из болота, ухватившись за собственные волосы.

Философия не занимается бессмысленным делом, каждый раз заново выясняя, что она понимает под свободой, причинностью, счастьем. Каждая философская школа, каждый мыслитель находят свой угол зрения, обусловленный обстоятельствами конкретной человеческой жизни и особенностями исторической эпохи, в которую живет философ. В каждую эпоху свобода облачается в новые одежды – то предстает в облике античного стоика, бесстрашием противостоящего абсурду жизни, то поселяется в духовных проповедях средневекового мистика, то стремится вообще избавиться от стесняющих культурных одежд, став идеалом «естественного» человека просветителей. Каждая философская категория, имеющая качество всеобщности, включает в себе бесконечный ряд смыслов. Ограниченность человеческой познавательной способности не позволяет воплотить эту бесконечность в одной-единственной, совершенной, абсолютно истинной концепции. Бесконечная глубина всеобщего реализуется в философии через бесконечное многообразие философских школ, концепций, точек зрения.

Философию можно образно представить как некое пространство вечного творения мира, где отдельные части живых существ, природного ландшафта, казалось, уже прочно соединились, другие же находятся в поисках утраченной или еще не созданной своей половины; одновременно идет появление новых частей; давно существующее целое вновь распадается на отдельные элементы.

Философия – это рациональная деятельность, но направленная не на поиск соответствующих средств для поставленных уже кем-то перед человечеством, народом или отдельным человеком целей. Философия – это рациональная деятельность по осмыслению фундаментальных человеческих потребностей и выработке на их основе жизненных целей – это «целерациональность».

Философия – не особая комиссия по выработке однозначных предписаний. Философия осознает историческую, культурную, индивидуальную ограниченность каждой индивидуальной или социальной задачи. Правда, образ «философа на троне» всегда искушал даже самых трезвых мыслителей. Если философия вырабатывает жизненные цели, формулирует общечеловеческие идеалы и одновременно подвергает их критической оценке, то она предлагает эти цели лишь как возможные варианты жизни и мысли. Философия разворачивает перед человеком лишь возможный спектр направлений, форм жизнедеятельности.

Философия, следовательно, имеет дело с особой реальностью – *миром возможного*. Возможность – необходимая сторона всеобщих, универсальных связей человека с окружающим. О всеобщем можно говорить в двух смыслах – об абстрактно-всеобщем и конкретно-всеобщем. *Абстрактно-всеобщее* – это наличие у бесконечного множества явле-

ний какого-то общего для всех признака. «Все люди смертны» – это вывод из области абстрактно-всеобщего, он непреложен, как сама смерть. *Конкретно-всеобщее* предполагает наличие бесконечных в своем разнообразии связей между явлениями, что объединяет их в подвижную, внутренне противоречивую целостность. Богатство всех возможных связей внутри противоречивой целостности «человек и мир» и составляет предмет размышлений философа. Кантовский вопрос «что есть человек» – из области конкретно-всеобщего, ответ на него имеет бесконечное множество вариантов. Каждая эпоха, каждый мыслитель вносят в ответ на этот вопрос что-то свое. В известном смысле адекватной формой философии как мышления о возможном является постоянное вопрошание: философ знает, что нельзя до конца исчерпать бесконечность, философия – это знание о незнании, «ученое незнание». Мыслить о возможном – это единственно корректный способ помыслить конкретно-всеобщее, вечность, которую философы называют то Абсолютом, то Бытием, то – Универсумом или Богом. Философия реализует своими средствами потребность человека в невозможном – «не умирать», поэтому умножает возможные миры, постоянно расширяет пространство возможного, решая, по словам немецкого философа Э. Гуссерля (1859–1938), «свою собственную бесконечную задачу». «...Самое важное в теоретической установке философского человека – это подлинная универсальность критической позиции, – писал Гуссерль, – решимость не принимать без вопросов ни одного готового мнения, ни одной традиции, чтобы одновременно вопрошать всю традиционно заданную вселенную...»¹⁷.

Философия, таким образом, не является исключительно учением о том, что есть, о сущем, не пытается она и изменить мир в соответствии с представлениями о должном. Она стремится преодолеть непреложность того, что есть, но не указывает единственную альтернативу миру сущего. Известный историк, академик Е. Тарле, как-то привел следующее высказывание Наполеона: «или я, или Бурбоны, остальное все – интриги». В известном смысле область философии – «интриги», «ничейная земля», лежащая между сущим и должным. Попытки слить сущее, должное и возможное предпринимались неоднократно. Одной из форм отождествления трех модальностей бытия был марксизм, в котором возможное всегда было фактически единственно возможным, оно плавно вытекало из сущего и было предпосылкой реализации должного.

Рисуя возможные миры, философ при этом руководствуется не собственной прихотливой фантазией – он черпает вдохновение из реальности «сущего» и нормативной реальности «должного», он выявляет разнообразные, порой противоречивые тенденции всего массива человеческой культуры, сравнивает их, обобщает. Поэтому философию можно назвать «квинтэссенцией» человеческой культуры.

Философия, по существу, живет проблемами, формулируемыми на обычном, естественном языке. Но, чтобы привлечь внимание к необычному смыслу, выявленному в обычном, философ порой прибегает к новому, необычному языку. Однако философ неизбежно должен пояснять, чем отличается его понятие Бога, или субстракции, или красоты от смысла, вкладываемого в это понятие Платоном, Аристотелем, Гегелем... Тем самым философ постоянно занимается переводом произведений мировой философии на свой собственный «философский» язык, но сделать это можно только с помощью обычного, естественного языка.

Как видим, образ философии достаточно противоречив. Противоречивое единство характеристик и рождает то богатство мыслительных форм, источником которых является философия. Философия – теоретическая форма знания, однако лишена привычных признаков специальных наук. Философия неотделима от собственной истории и в то же время направлена на разрыв с традицией. Об обычном философия говорит необычным языком.

¹⁷ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 116.

Философия вырастает из потребности человека обрести устойчивость, прочность бытия и сама же своим сомнением разрушает эту устойчивость. Наконец, философия говорит о всеобщем, но отвечает на запросы отдельной личности.

Это последнее противоречие, неотделимое от философии, рождает *две формы* ее существования¹⁸. Одна – профессиональная философия учений и систем, изложенная в систематизированном виде в книгах и учебниках. Другая – *«реальная» философия*: глубоко личное осмысление моих (и только моих) взаимоотношений с миром, слитое с переживанием, чаще всего адекватно не выразимое в словах. Реальная философия, «случающаяся» в душе человека, может быть разного качества. Это может быть мироощущение человека, незнакомого с философскими учениями, с историей философской мысли. Такая реальная философия далека от академической, профессиональной; формы ее выражения неустойчивы. Она может проявлять себя в сентенциях житейской мудрости, в интуиции художника, в сомнениях верующего. Но реальная философия может быть и сверхрациональным переживанием человека, уже знакомого с философией как теоретической формой осмысления взаимоотношений человека с миром. В этом случае философские категории становятся символами индивидуального мироощущения, они выступают в качестве схемы совокупности индивидуальных смысложизненных переживаний. Некоторые философы пытались слить воедино две формы философствования. Сократ, Ницше, Толстой стали трагическими символами этого слияния. Философия, вырастая из потребностей жизни, может убить слишком рьяных своих адептов. Философская смерть – постоянное сомнение, отказ от устоявшихся форм мысли – может стать реальной смертью. Философски жить нельзя – философски можно только умереть. Однако в XX веке философия открыто признала, что под маской невозмутимого решения вопросов мироустройства скрывается метафизика конечного человеческого бытия.

В качестве теоретической дисциплины философия имеет ряд разделов. Традиционно философия включает *онтологию* (от греч. *ontos* – бытие, *logos* – учение) – учение о бытии, *гносеологию* (от греч. *gnosis* – знание, *logos* – учение) – учение о познании, *аксиологию* (от греч. *axios* – ценность и *logos* – учение) – учение о ценностях. Порой выделяют *социальную философию* и *философию истории*, а также *философскую антропологию* (от греч. *antropos* – человек и *logos* – учение) – учение о человеке. История философской мысли дает примеры преимущественного интереса того или иного философа к проблемам познавательной деятельности (Д. Юм, Э. Гуссерль, Л. Витгенштейн), к проблемам бытия (Парменид), аксиологии (С. Кьеркегор, Ф. Ницше), антропологии (А. Камю).

Не меньше примеров совмещения одним философом интереса к онтологии, гносеологии, социальной философии, этике. Так, в учении о познании Платона ясно видна связь с его учением о бытии, а его социальная философия – проекция учения о душе на социальное устройство. Проводимый Гегелем принцип тождества мышления и бытия делает невозможным в рамках его системы занятие каким-то одним разделом философского знания – онтологией или же гносеологией; они едины. Поскольку философию интересуют принципы взаимосвязи человека и мира в их целостности, то различные аспекты этой целостности, различные формы человеческой жизнедеятельности – жизнь, познание, труд, язык, творчество – нельзя развести по разным философским «квартирам». Другое дело, что каждый философ по-своему систематизирует различные аспекты человеческой целостности. Если же философ обособляет, как это делает, например, позитивизм, проблемы познания от иных аспектов человеческой деятельности, то изучение познания теряет философскую направленность, превращается в технологию познания – логику и методологию науки.

¹⁸ Мамардашвили М. К. О понятии философии. // Новый круг. 1992. № 1. С. 26–27.

Известны попытки четкой классификации внутри философского знания. К таким попыткам относится классификация В. Вундта¹⁹. Вундт разделил всю философию на совокупность *генетических и систематических* дисциплин. Генетические дисциплины включают учение о познании, которое состоит из формальной части (логика) и «реальной» (теория познания). Объединившись, они дают начало возникновению методологии науки. Систематические дисциплины – это учение о принципах всего существующего. Метафизика, с точки зрения В. Вундта, это общее учение о принципах. Специальное учение о принципах включает в себя философию природы (космология, биология, антропология) и философию духа (этика, правовая философия, эстетика, религиозная философия). В результате частичного объединения философии природы и философии духа возникает философия истории. Такая подробная и на первый взгляд ясная классификация базируется на понимании философии как всеобщей науки. Вундтовские подразделения философии – это узловые точки обобщения уже существующего специального знания. Философия в такой классификации теряет свою специфику, ее трудно отличить от специального знания большой степени общности – от абстрактно-всеобщего.

Современные философы отказываются от построения многоступенчатых классификаций философского знания. Философия берет на себя смелость прикасаться к любой сфере деятельности, к любому предмету, любому движению человеческой души – для философии нет запретных тем. Предметом размышления философа может стать обычная реклама стирального порошка или интерьер квартиры, стиль одежды (Ж. Бодрийар. «Система вещей»). Философа могут заинтересовать воспоминания художника о своей юности (М. Мамардашвили.

«Лекции о Прусте»), даже способы приема пищи и фантазии душевнобольного (Э. Канетти. «Масса и власть»). Условие одно – любая тема размышлений должна быть формой поиска той целостности, осколком которой мы себя ощущаем.

Особое место в структуре философского знания занимает *история философии*. В отличие от истории специальных наук, знание которой далеко не всегда необходимо для решения актуальных проблем физики или биологии, история философии составляет органическую часть предмета философии. Философия – интерпретационное знание. В известном смысле «вся эта вереница философов выступает как единый философ, проживший как бы две с половиной тысячи лет, в течение которых он «продолжал мыслить»²⁰. Философ каждый раз переосмысливает схемы решения «вечных» вопросов, наполняет их реалиями своей эпохи, своей культуры, своей жизни. Сократовское «я знаю только то, что ничего не знаю» в последующие эпохи становится то знаменем скептицизма и агностицизма, то превращается в формулу, выражающую христианский провиденциализм, то становится признаком внутренней свободы.

¹⁹ Вундт В. Введение в философию. М., 1998. С. 74–77.

²⁰ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 220.

Основной вопрос философии. Принципы классификации философских направлений

Для понимания специфики философии большое значение имеет понимание ее «основного вопроса», особенности соотношения предмета и основного вопроса. В любой науке ее основной вопрос в основном совпадает с предметом. В философии дело обстоит несколько иначе. Каждый философ выделяет те вопросы, которые он считает основными для себя и для всей философии. Для Ф. Бэкона главным был вопрос о расширении могущества человека над природой, для Гельвеция – вопрос о сущности счастья, для Руссо – вопрос о причинах социального неравенства, для Канта – вопрос о сущности человека, для Камю – вопрос о смысле жизни. Ф. Энгельс в своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» сформулировал основной вопрос по-иному. «Великий и основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии, – писал Энгельс, – есть вопрос об отношении мышления к бытию»²¹.

Существует ли связь между приведенной формулировкой Энгельса и иными подходами к пониманию основного вопроса философии? На первый взгляд, взаимодействие материи и сознания и стремление выяснить смысл жизни, или суть человеческого счастья, далеки друг от друга. Однако, чтобы ответить, например, на три знаменитых кантовских основных вопроса «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?», необходимо понять человеческую природу, суть человеческих потребностей, границы его возможностей, его отношение к двум наиболее общим «родам бытия» – к материи, олицетворяющей ограниченность человеческих возможностей, предел для человеческих мечтаний, неизбежную смерть, и к царству духа – царству свободы, области реализации всех человеческих возможностей, носителей гармонии, целесообразности, бессмертия.

Решить свои «человеческие», жизненные проблемы человек как носитель философского разума может двумя способами: либо признать приоритет одной из сторон мировоззренческого противостояния, либо искать точки их объединения.

Основной вопрос философии, следовательно, это *ценностно-смысловая доминанта* философии как «жизненного разума». Основной вопрос философии раскрывает смысло-жизненную направленность философии, ее стремление найти пути к решению основной человеческой проблемы – «быть или не быть».

Основной вопрос философии не совпадает полностью с предметом философии. Предмет философии – это исследования всего многообразия принципов взаимоотношения человека и мира в их всеобщих характеристиках, основной вопрос показывает, какой стороной это всеобщее как бы «повернуто» к человеку. Основной вопрос как бы выдает тайну философии, позволяет за бесстрашием абстракций увидеть лицо страдающего и мыслящего человека, позволяет ощутить его заветное желание «быть». Понятие «человек» не совпадает с понятием «идеальное», человек – это единство материального и идеального, тела и духа. «Мир» не совпадает с понятием «материя». Мир – это целостность, противостоящая человеку, являющаяся условием его существования, объектом его деятельности, в нем присутствуют «идеальные формы» человеческой деятельности, теории, произведения искусства. Основной вопрос выявляет основной разлад во взаимоотношениях человека с миром, скрытую исходную оппозицию, которую человек стремится преодолеть.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 282.

Вопросы о счастье, о могуществе науки и о сущности человека также задают основной поисковый импульс философии. Но только осознание безнадежности раскола мира на материальное и идеальное позволяет увидеть, в чем философия видит путь к счастью, где искать сущность человека. Основной вопрос философии как бы стоит на страже «чистоты» философии, не позволяет ей раствориться в других формах духовной деятельности, поскольку он формулируется в предельно общих понятиях. Тем самым основной вопрос задает *рамки* философского исследования.

Обращение к основному вопросу философии помогает глубже понять отличие философии от религиозного сознания. Для религиозного человека вопрос о связи материального и идеального, тела и духа решен: высший смысл человеческой жизни – достижение синтеза этих двух начал, который уже осуществлен в Боге – Абсолютном Бытии. Если философия задается вопросом «как возможно такое единство», то религиозный человек делает достижение этого единства своей практической задачей.

Ф. Энгельс в своем определении уловил только один аспект основного вопроса философии. Он обратил внимание на различия в понимании истоков, предпосылок единства материи и духа: либо мир един в его материальности, либо основой единства мира оказывается идеальное начало, в какой-то момент «отпустившее» от себя природу. Однако Энгельс не обратил внимания на ценностный аспект основного вопроса философии, на выраженную в нем потребность в преодолении раздвоенности мира на материю и дух. В философии XX века на первый план выходит именно этот, ценностный аспект основного вопроса, в котором выражена безусловная значимость (ценность) возможности слияния материального и идеального в жизни человека. «Полнота жизни» (синтез материи и духа) – источник человеческой свободы, творчества, общения.

Основной вопрос не только определяет *направленность* философского исследования и его *рамки*, но в самом общем виде задает и *структуру* философского исследования. Взаимосвязь материального и идеального можно рассматривать как отношение генетическое, связь по происхождению. В этом случае мы можем говорить об *онтологии*, учении о бытии, о материи как проекции абсолютного духа, или же о сознании как всеобщем свойстве высокоорганизованной материи, или же о тождестве мышления и бытия. Взаимосвязь материи и духа можно рассматривать как взаимосвязь уже сформировавшихся противоположных начал. Тогда мы имеем *гносеологию* – учение о познании, или же *праксиологию*, если речь идет о практическом аспекте взаимодействия материального и идеального.

Различные формы ответа на основной вопрос, различные аспекты его решения позволяют сформулировать некоторые принципы классификации философских концепций. Проводимая на основе этих принципов классификация достаточно условна, каждая значительная философская концепция не вписывается целиком в определенную «графу». Современные философские концепции порой вообще невозможно однозначно связать с тем или иным решением основного вопроса.

По характеру решения вопроса о связи материи и духа «по происхождению» философские концепции обычно разделяют на материалистические и идеалистические. *Идеализм* (от греч. *idea* – идея) – учение, признающее исходным, первичным началом всего существующего дух, идею, сознание. Сам термин был введен немецким философом Г. Лейбницем в начале XVIII века. Образцом (и родоначальником) идеалистического направления в философии для Лейбница стал греческий философ Платон.

Идеализм имеет *две* основные разновидности. Первая – *объективный идеализм*. Представители этого направления (Платон и неоплатоники, философы средних веков, Гегель и неогегельянцы) считают идеальное существующим объективно, независимо от человека. *Субъективные идеалисты* (Дж. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др.) считают идеальное формой внутреннего человеческого опыта. Крайняя форма субъективного идеализма – *солипсизм*

(от лат. *solus* – один, *ipse* – сам, *sum* – существую) – предполагает, что реально лишь мое сознание, существование же всего, что меня окружает, – проблематично.

Материализм также имеет различные формы. Термин «материализм» (от лат. *materialis* – вещественный) также введен Г. Лейбницем. Для Лейбница наиболее ярким выражением первой формы материализма, *наивного* материализма, был античный атомизм. Существует так называемый «механистический» материализм, основное свойство материи усматривающий в протяженности (П. Гольбах, Ж. Ламетри), *вульгарный* материализм, сводящий все мыслительные процессы к физиологической основе, материализм *естественнонаучный*, обусловленный познавательной установкой ученого, и материализм *диалектический* (марксизм). Представители диалектического материализма, подчеркивая генетическую связь между материей и сознанием, признавали идеальное как особую реальность, существующую относительно автономно. Философов, признающих существование двух самостоятельных субстанций (первооснов), называют *дуалистами* (от лат. *dualis* – двойственный). Все вышеперечисленные разновидности материализма и идеализма являются различными разновидностями философского *монизма* (от греч. *monos* – один, единственный).

Данная классификация достаточно упрощенна, однако позволяет выделить общие тенденции в развитии философии. Конкретный историко-философский анализ отдельных концепций потребовал введения более тонких классификационных принципов. Так появился термин «натурализм» (от лат. *naturalis* – созданный природой). *Натурализм* в основном совпадает с материализмом. В то же время натурализмом называют концепцию Б. Спинозы, растворявшего Бога в природе. Такая концепция получила название «пантеизм» (от греч. *pan* – все и *Teos* – Бог). Однако пантеизм не совпадает полностью с натурализмом, существовала иная форма пантеизма – мистический пантеизм, растворявший природу в Боге (Н. Кузанский). Существует также такое направление, как деизм (от лат. *deus* – Бог), представители которого (Дж. Толанд, Вольтер) признавали внеприродное начало Бога, но сводили его роль в мире к минимуму. Особое место в философских учениях занимает *гилозоизм* (от греч. *hyle* – материя, вещество и *goe* – жизнь), который «оживляет» материю, делает ее внутренне динамичной.

Достаточно противоречивую историю имеют такие направления философской мысли, как диалектика и метафизика. Термин «метафизика» возник случайно, но в этой случайности таится глубокий смысл. Первый издатель сочинений Аристотеля, Андроник Родосский, расположил то сочинение, в котором рассматриваются первоначала бытия, недоступные чувствам и раскрывающиеся только умозрению, после «Физики». Отсюда и происхождение термина – буквально «то, что идет после физики». В таком понимании, как умозрительная дисциплина о первоначалах, термин «метафизика» близок термину «онтология», который возник позже. Гегель, а затем философия марксизма внесли новый оттенок в понимание метафизики. Для них метафизика означала отсутствие динамизма в первоначалах, непризнание внутренней противоречивости всего существующего. *Диалектика* (от греч. искусство ведения беседы, спора) – термин, впервые использованный Сократом для обозначения искусства ведения спора с целью достижения истины путем противоборства мнений. Гегель, а вслед за ним марксисты стали рассматривать диалектику в качестве противоположности метафизики. Диалектика в этом смысле – учение о внутренней связи движения, развития с первоосновой мира. Диалектика субъективная (познание) непосредственно отражает диалектику объективную в силу тождества мышления и бытия.

В зависимости от решения вопроса о познаваемости мира философы делятся на *агностиков*, считающих, что мир непознаваем, и мыслителей, признающих в той или иной форме познаваемость мира. Среди последних, в свою очередь, можно выделить сторонников *рационализма* (от лат. *rationalis* – разумный), для которых ведущая роль разума в познании и его

независимость от наших чувств не подлежат сомнению (Р. Декарт, И. Кант), и *сенсуализма* (от лат. *sensus* – восприятие, чувство), считающего, что чувственное познание – основной способ познания мира (Э. Кондильяк, Дж. Локк и др.)

Существует определенная связь между материализмом и признанием познаваемости мира. Вместе с тем признание материальности мира может сочетаться с элементами агностицизма, сенсуализм – с субъективным идеализмом, объективный идеализм – с верой в познаваемость мира. Невозможно построить линейную схему классификации всех философских направлений, она носит многомерный характер.

Современная философия, после «коперниканского» переворота, совершенного в философии И. Кантом, стала более осмотрительной. Она говорит лишь о взаимоотношениях субъекта и объекта в рамках человеческого мира, она не пытается заглянуть в область трансцендентного (запредельного), не пытается ответить на вопрос, что является абсолютной первоосновой мира. В современной философии больше полутонов, трудно выделить два основных противоборствующих лагеря, можно говорить лишь о сохранении определенных традиций философствования. Однако стремление к разрешению мыслительных оппозиций можно обнаружить и в философии XX века. Одна группа философов исследует мир феноменов сознания, где объективное присутствует в виде устойчивых мыслительных форм. Другие противопоставляют индивидуальное «невыразимое» Я – «самость» миру культурных норм, стереотипов. Третьи исследуют стихию языка, где не материя противостоит сознанию, а лишь один фрагмент текста – другому.

Основной вопрос философии, также как и сама философия, эволюционирует, меняет форму, однако всегда остается выражением человеческого стремления к целостности, лежащего в глубине жизненного мира.

Рекомендуемая литература

1. Ахиезер А. С. Об особенностях современного философствования. // Вопросы философии. 1995. № 12.
2. Вундт В. Введение в философию. М., 1998.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск. 1994.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.-СПб. 1998.
- Б. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах. // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетий. М., 1995.
6. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1989.
7. Мир философии. В 2-х томах. М., 1990.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
9. Сантаяна Д. К. Прогресс в философии. // Вопросы философии. 1992. № 4.
10. Соловьев Вл. Исторические дела философии. // Вопросы философии 1988, № 3.
11. Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996.
12. Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991.
13. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. 1993. № 8.
14. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики. // Вопросы философии. 1993. № 3.
15. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.

Глава 2

Основные этапы истории философии

Античная философия

«Духовная Европа имеет место рождения»²², – сказал Э. Гуссерль, немецкий философ, живший и работавший в конце XIX – начале XX века. Это место – Греция VII–VI столетий до Рождества Христова. Эту же мысль в той или иной форме высказывает большинство философов самых различных направлений. «Греки навсегда останутся нашими учителями», – писал К. Маркс. По словам Ф. Энгельса, «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения почти все позднейшие типы мировоззрений»²³.

Древняя греческая философия – общепринятый духовный исток современной философии, всей европейской культуры. Поэтому истоки самой греческой философии также являются предметом пристального внимания. Возникновение философии – сложное взаимодействие изменившихся социальных и индивидуальных потребностей и возможностей их реализации. Взаимодействие мифологических представлений и зарождающегося научного знания, с одной стороны, особой социальной атмосферы, с другой, и привело к возникновению философии – качественно нового явления, отличного от древнего мифа, предфилософских представлений, житейской мудрости и эмпирических наблюдений.

Одни исследователи античности уделяют более пристальное внимание мифу как источнику и внутреннему содержанию философского знания (А. Ф. Лосев)²⁴. Другие рассматривают философию по преимуществу как «начальную науку», знание общего характера, возникновение которого стало возможным только в результате развития эмпирического знания и которое, в свою очередь, стимулирует дальнейшее развитие научной мысли (философы позитивистской ориентации). Третьи обращаются к *социально-экономическим, политическим предпосылкам* возникновения философии (Ж.-П. Вернан)²⁵.

Конкретные причины невиданного взлета духовной жизни Греции VII–VI вв. до н. э. до сих пор являются предметом размышлений ученых. Вот что писал Э. Целлер, видный немецкий исследователь: «Подлинные причины возникновения греческой философии заключаются в счастливой одаренности греческого народа, в возбуждающем действии на него его географического положения и истории...»²⁶. Особое географическое положение Греции: близость моря, гористая местность, изрезанные берега, умеренно-плодородная почва – открывало большие возможности для развития морского дела, сельского хозяйства, торговли. Но эти возможности не могли быть реализованы сами собой, они требовали энергичной деятельности, планирования, расчета. Малые площади стимулировали кораблестроительство и искусство кораблевождения; греческий корабль (триера) требует искусного управления. Коммуникации стимулируют развитие торговли, интенсивный обмен. Торговля, в свою очередь, расширяет кругозор, способствует накоплению наблюдений, открывает возможности для сравнения языка, обычаев, законов, знаний, выявляет сходство несходного.

²² Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 20. С. 369.

²⁴ Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 198–199.

²⁵ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 156–159.

²⁶ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 23.

Кроме того, в торговле используется всеобщий товарный эквивалент – деньги. Деньги – это «вещественное доказательство» того, что множество разнородных вещей можно приравнять к одной, многое в своей основе едино. Деньги – один из мощных факторов развития абстрактного мышления. В свою очередь, появление денег стимулирует развитие «науки вычислять» – математического знания.

Вынужденная рационализация основ повседневной жизни коснулась и городской архитектуры, и организации труда ремесленника – «демиурга». Греческий народ – полис – это и гражданская община, город-государство. Внутреннее единство полиса рождало новые отношения между людьми: их связывали уже не кровные узы, но гражданские обязанности и права. Агора – площадь, на которой собиралось народное собрание, – стала зримым символом единства граждан города-государства.

Город – это как бы единый организм, различные органы которого выполняют различные функции. Общее в сфере торговли, ремесла, политики выступает на первый план. Граждане города-государства сообща решают вопросы бюджета, военные вопросы, финансирование флота, разработку рудников. Дух свободной политической дискуссии сочетается с уважением к порядку, закону. Родственные, личностные отношения заменяются экономическими, политическими, правовыми, основанными на законе, норме, правилах – на безликом общем. Разум, способность обобщать, находить общественный образец в индивидуальных поступках, событиях становится составной частью жизни гражданина полиса. Все наиболее важные проявления общественной жизни приобретают публичный характер, выносятся на площадь, агору, на всеобщее обсуждение. Любой закон должен доказать свою правильность. В связи с этим огромную роль в жизни греческого полиса приобретает слово. Слово как элемент спора, дискуссии, обсуждения лишается значения ритуального, тайного. Слово – средство выведения мысли на «площадь», на всеобщий суд.

Пробуждается индивидуальное самосознание, что отражается в лирической поэзии (например, лирика Сапфо). Греки усвоили математическое знание Египта и Вавилона, однако это знание перестало быть лишь уделом жрецов. Олимпийская политеистическая религия в целом не препятствовала развитию знания, распространению критического мышления, более того, она сама стала объектом критики. Сомневался в существовании богов софист Протагор. Ксенофан из Колофона считал, что религия многобожия, вера в богов, похожих на людей, – суеверие: если следовать не разуму, но вере, следует предположить, что у быков богом был бы бык. Анаксагор считал, что небесные светила не должны быть объектами религиозного поклонения, это простые камни. Боги, похожие на людей, обладающие их слабостями, склоняющиеся перед роком, были плохой поддержкой человеку в его деятельности по обустройству собственного мира по законам разума.

Вся жизнь греческого общества, следовательно, строилась на рациональной основе. Однако традиционные мировоззренческие установки, закрепленные в культуре, исходили из схемы мифа: все происходящее рассматривалось как результат борьбы противоположных антропоморфных (сходных с человеком) начал; причинно-следственные связи были облечены в форму кровнородственных связей, отношений порождения. Для человека, который уже всю свою жизнь подчинил законам разума, решение главных для него вопросов судьбы, счастья, свободы на основе мифологических образов представлялось неубедительным. Миф уже не отвечает запросам человека, реально живущего в мире общего; он не утешает, не дает надежду, не стимулирует социальную активность. Возникает настоятельная потребность всеобщее, закономерное, разумное обнаружить в самой основе мира. Философия и есть совершенно новая форма ответа на коренную «бытийную» потребность человека. Философ оказывается той фигурой, которая стоит между мифологическим прошлым и будущим человека, строящего жизнь на рациональной основе.

На этой стадии рождающееся философское мышление открыто признает свои истоки: у греков не было иного материала, кроме старых мифов, собственной наблюдательности и здравого смысла. Так, Гераклит открыто признает, что его наблюдения над социальной жизнью прямо связаны с концепцией огня как первоначала: «Все обменивается на огонь, и огонь на все, подобно тому как золото на товары, а товары на золото». Источники философской мысли для первых философов выступают в качестве аргументов.

Непосредственность переплетения собственно философских утверждений со специальными особенно ярко проявляется в характере обоснования древними своих идей. Демокрит вводит свои атомы на основании простой аналогии с видимыми предметами, Аристотель доказывает шаровидность Земли двумя совершенно разнопорядковыми способами: ссылается на наличие тени при затмении (то есть привлекает эмпирические данные для доказательства) и указывает на необходимость «естественного места» для всех земных элементов или же взывает к здравому смыслу, доказывая анизотропность пространства и времени – иначе отсутствовали бы понятия «верха» и «низа», столь, по его мнению, неколебимые.

В рамках *первичного комплекса знаний* древних можно выделить несколько уровней:

- эмпирические разрозненные высказывания, легко сопоставимые с повседневным опытом (предсказание солнечного затмения Фалесом или землетрясения Анаксимандром);
- специальные теоретические утверждения, объясняющие некоторые наблюдаемые явления, но непосредственно не связанные с философской системой и недоступные в то же время эмпирической проверке; наряду со здравыми предположениями возникают фантастические предположения, легко проникают элементы мифологии (умозрительные гипотезы о происхождении града из замерзшей воды, о природе снега, затмений, молний, радуги, о появлении человека);
- непосредственное введение философских обоснований конкретных явлений, общее в форме частного (введение «четырех стихий» в физику, теория «естественного места» элементов как конечной причины, обоснование геоцентризма Аристотеля, основания классового деления общества у Платона);
- привлечение конкретных знаний, аналогий с повседневным опытом в качестве доказательства философских положений, частное в форме общего.

Общеупотребительная абстракция «единой науки» древних отражает не столько реальное состояние знания в древности, сколько способ его осознания в тот период. Такие представления делали «законной» операцию расширения до предельных философских масштабов понятий здравого смысла, умозрительной физики, биологии, метеорологии. Сама определенность, привязанность к конкретной сфере физически осязательного первоначала – воздуха, воды, огня и всех четырех «стихий» одновременно – делала естественным и использование этого философского по своему значению понятия в качестве одной из основных категорий частных отраслей знания – физики и космологии, биологии и социологии. Другими словами, процедура, при помощи которой традиционная философия заменяла еще неизвестные ей действительные связи явлений идеальными и фантастическими и замещала недостающие факты вымыслами, в данном случае происходила довольно естественно. Вымышленные связи не рассматривались как результат божественных эманации или как следствие саморазвития абсолютного субъекта, бесконечно далекое от реальной практики и жизненного опыта, но были облечены в конкретную чувственную оболочку. В этом смысле теоретическое естествознание, основные достижения которого относятся к более поздним периодам человеческой истории, утверждает свое право на существование еще в древности в результате «освящения» своих фундаментальных принципов на уровне философского мышления. Этим можно объяснить и поразительную проницательность древних философов. Поднятие и рациональное очищение исторически ограниченного опыта человека на высоту абсолютных философских принципов было, по-видимому, единственно

возможным началом теоретического мышления. Оно дало возможность приподнять теорию над прагматизмом повседневности, извлекая тем самым из опыта все богатство связей и потенциалов, оставшееся скрытым для наблюдателя, погруженного в единичность опыта и озабоченного лишь непосредственно практическим результатом своей познавательной деятельности.

В истории греческой философской мысли, начиная уже с Гегеля, принято выделять *три основных периода*. *Первый* период – формирование греческой философии (VI в. до н. э.), философия так называемых «досократиков». *Второй* период – расцвет греческой философской мысли (V–IV вв. до н. э.), в центре его находится философия Сократа и его последователей, философия Платона и Аристотеля. *Третий* период – закат и затем упадок (III в. до н. э. – V в. н. э.), греко-римская философия.

Формирование греческой философии связано с именами *Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита*, Эмпедокла, Анаксагора, с философами Элейской школы. «Греческая философия начинается, по-видимому, с нескладной мысли – с положения, будто вода первоначально и материнское лоно всех вещей», – писал Ф. Ницше²⁷. В центре внимания первых греческих философов стоит проблема первоначала. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита не есть просто источник всего существующего многообразия мира. Не только все происходит из воды, но все также и есть вода в своей сущности. Первоначало есть субстанция – источник всего существующего и его сущность; мир един, несмотря на видимое многообразие. «Вода», «воздух», «огонь» лишены чувственной конкретности, это своего рода «мыслеобразы», метафоры идеи единства. Единое не является непроницаемым для разума, поскольку оно «саморазумно» или сверхразумно. «Стихии»-первовещества – это не подобия мертвых физических тел, это идеи единства мира, облеченные в чувственную оболочку, это формы жизни космического разума. Поэтому оценка первых философов как «стихийных материалистов» не совсем верна. В вещественной оболочке живут идеи, еще не отделившиеся в сознании философа от материального мира. Связь человека – носителя разума – с разумным как всеобщим, закономерным в природе заменяет примитивный антропоморфизм взаимоотношений человека с природой как маскарадом человекоподобных богов. Идея «непохожести» первоначала («архэ») на все земные формы наиболее рельефно выражена *Анаксимандром* (VI в. до н. э.), младшим современником Фалеса. Не мир в своих основах похож на человека, но человек, при всей его земной, телесной ограниченности, родствен миру благодаря наличию особой, возвышающей его, но и пугающей способности – разума. Следуя разуму, человек лишается многих человеческих, «слишком человеческих» качеств. «Начало и основа всего сущего – алейрон». *Алейрон* – нечто беспредельное, безграничное, бесконечное, неопределенное. В процессе вращательного движения алейрона выделяются противоположности влажного и сухого, холодного и теплого. В результате образуются земля, вода, воздух и огонь. Жизнь зарождается под воздействием небесного огня, на границе моря и суши из ила. Первые живые существа, живущие в море, постепенно перебираются на сушу. Человек зародился внутри огромной рыбы, причем родился уже взрослым, а затем выбрался на сушу. Однако помимо этих догадок, где наряду с фантастическими образами можно обнаружить весьма здравые предположения, в сохранившемся фрагменте сочинения Анаксимандра «О природе» начинает звучать трагическая нота. «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости», неся наказание за вину. В чем заключается «вина» всего существующего мира многообразных вещей? «Вина» – это собственная обособленность, уникальность, отдельность как отрицание беспредельного. Попытка противопоставить себя вечному, сбросить оковы необходимости – преступна. «Гордыня» отдельного должна быть сломлена. В результате всякое отдельное

²⁷ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 200.

существование обретает подлинный покой, агрессивность вещи, стремление нарушить собственную меру уравнивается «возмездием» безмерного. Апейрон – это выражение чуждости мира, единого человеку, погруженному в мир многого. Связь человека с миром далека от привычных для мифа форм кровного родства. Никто не спасет человека перед лицом равнодушной вечности. Ответственность за собственное отдельное существование несет сам человек, на котором лежит проклятье становления. Но наказание – одновременно и избавление, оно похоже на награду. Для Анаксимандра небытие – необходимый посредник между миром единого и миром многого.

Гераклит (ок. 530–470 гг. до н. э.) жил в городе Эфесе, недалеко от Милета – места пребывания Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Гераклит отрицал существование неизменного единого бытия, лежащего за миром многого. Становление, небытие не есть лишь форма перехода из одного мира в другой. Становление присуще самой первооснове вещей. Так, первоосновой Гераклит считал *огонь* – подвижное начало, подчиняющееся внутреннему закону – *логосу*: «этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим»²⁸. Огонь – и первовещество, и разум, и закон, поскольку в их основе лежит «закономерное беспокойство» огня. Мир постоянно движется, меняется, но он не является хаосом. Гераклиту кажется недостаточным для объяснения единства мира обращение к первовеществу, он вводит нечто более абстрактное – порядок, закон как неотъемлемое свойство первовещества. Мир единого и мир многого уже не находятся в трагическом противостоянии. Основа мира – это «возможность всего», это неопределенная множественность бытия. Война – отец всего существующего, говорит Гераклит. Борьба, даже борьба по правилам, подчиненная закону, несет в себе элемент свободы, ее исход не предрешен. Возможность свободы, лежащая в самой основе мира, придает уверенность и человеку – «микрокосму». Даже «мировой пожар», которым должен завершиться каждый цикл мирового движения, не есть абсолютное уничтожение. Всякая борьба, всякое соревнование, завершаясь, предполагают возможность повторения. Огонь, логос, постигается только с помощью разума, плохие свидетели глаза и уши. Разум – свидетельство силы человека, он прямо приближает его к началу мира.

Если разум у Гераклита – это вершина человеческих возможностей, пользование им – способ приблизиться к огню-логосу, не теряя себя, то разум другого греческого философа – *Парменида* (VI–V вв. до н. э.) из Элей – рассекает человека надвое. Человек, опирающийся на свой разум, «исчезает» в своей телесности, иллюзорности, подвижности, «небытии» и рождается заново. Человек должен выбирать – либо иллюзорное бытие, по существу небытие, мир многого, мир чувственно-воспринимаемого, либо – подлинное бытие, неподвижное, существующее вне пространства и времени, нераздельное, безначальное, единое. Что-то или есть, или не есть, говорит Парменид. Наш разум не может жить в противоречии, к чему толкает Гераклит, утверждая, что что-то есть и что-то не есть, что бессмертные – смертны, а смертные – бессмертны. Поэтому бытие можно представить как абсолютно плотный, «сплошной» шар, в котором нет пустот, нет возможностей изменения. Мыслить можно только то, что есть, а движение уже предполагает возникновение и уничтожение, небытие. Человеческая мысль несовместима с небытием – вот основной пафос учения Парменида. Мышление и бытие – тождественны. Парменид высоко поднимает человека, наделенного разумом. Однако все, что есть в человеке помимо разума, – это сфера небытия. Знаменитые *апории* (непреодолимые логические противоречия) его ученика Зенона призваны продемонстрировать то, что органы чувств нас обманывают, поскольку воспринимают сущее в его множественности, конечности, движении. Так, Ахилл никогда не догонит черепаху,

²⁸ *Материалисты древней Греции*. М., 1955. С. 44.

поскольку он сначала должен пройти половину пути, пройденного черепахой, потом – половину от половины этого пути и т. п. Движение с позиции разума никогда не начнется, хотя оно так естественно воспринимается с помощью наших чувств. Парменид находит абсолютную основу мира, но приносит ей в жертву человека из плоти и крови.

Для Демокрита (V–IV вв. до н. э.) в основе мира лежит не абсолютно плотное, «сплошное» бытие, как у Парменида, но и не подвижное текучее начало, в котором бытие и небытие слиты. Демокрит в качестве субстанции выделяет *атом* (греч. «неделимый»). Это вещественная неделимая частица, абсолютно плотная, непроницаемая, не воспринимаемая нашими чувствами, вечная, неизменная. Внутри атома не происходит никаких изменений, он соответствует характеристикам бытия, данным Парменидом. Внешне атомы отличаются друг от друга по форме, порядку и положению: бесконечное число форм обеспечивает бесконечное разнообразие мира. Атомы реально не соприкасаются, их разделяет пустота – небытие. Небытие, следовательно, такой же принцип возникновения многообразия мира, как и бытие. Но бытие и небытие не сливаются в одно, не переходят друг в друга. Мир чувственно воспринимаемых вещей несет в себе как небытие, так и бытие. Отсюда и достаточно гибкий подход Демокрита к познанию. Поскольку наш мир как продукт бытия, так и небытия, то мы можем иметь как верное о нем представление (знание), так и поверхностное (мнение). Уже в ощущении мы можем получить верное знание о предмете, поскольку ощущение – это копия вещи, которая отделяется от самой вещи и проникает в наши органы чувств. Ум корректирует наши знания, помогает понять вещи, недоступные чувствам. Прежде всего это относится к атомам, которые человек не может увидеть, не убеждается в их существовании с помощью ума.

Поиски основ человеческого существования подводят греческую мысль к опасной черте, к возможности разрыва между первоосновой мира и человеческим существованием. Разрушение гармонии, встроенности человека в мироздание особенно активно начали *софисты* (V–IV вв. до н. э.). Софисты ищут основы человеческого существования не в мире, но в самом человеке. Софисты – учителя риторики, появившиеся в греческих городах в период возникновения выборных учреждений – народных собраний, судебных органов. Искусство ведения спора, знакомство с политическими знаниями, с правом стали необходимыми условиями активного участия в общественной жизни. Софисты («учителя мудрости») знакомили своих учеников и с общими философскими вопросами. Философия становится обоснованием активной политической деятельности. Кто пренебрегает философией, говорил один из софистов, Горгий, тот похож на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, развлекаются со служанками.

Среди софистов принято выделять «старших» и «младших». Среди софистов старшей группы можно назвать Протагора, Гиппия, Горгия, Антифонта.

По словам русского философа Вл. Соловьева, софистика – это «безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием»²⁹. Софисты впервые обращаются к человеческой субъективности, к человеку в его ограниченности. Софисты впервые намечают контуры особой «жизненной» философии, вдохновляющей человека как активного, деятельного, самостоятельного существа. Софисты впервые апеллируют не к космическому разуму, но к разуму человеческому, они начинают отделять разум от первоначала. Идеи софистов пронизаны оптимизмом. Человек свободен, автономен по отношению к космосу. Предшественники софистов видели опору для человека в гармоничном, упорядоченном бытии. Софисты обосновывают человеческую свободу, апеллируя к небытию.

²⁹ Соловьев Вл. Исторические дела философии. // Вопросы философии, 1988. № 8. С. 122.

Софисты поколебали сами основы жизни древнего грека, которые оберегали и защищали первые греческие философы. Вместе с тем софисты способствовали развитию логики, пробудили интерес к внутренней жизни человека, показали необходимость критически-рефлексивного отношения к себе и к другому человеку, к явлениям общественной жизни. Софисты – ниспровергатели авторитетов, традиций. Протагор написал трактат «О богах», в котором он выразил сомнение в возможности ответить утвердительно на вопрос, есть ли боги. За это он был изгнан из Афин. Если человек рискует отвергнуть богов, если он не считается с природой, то он может критически отнестись и к общественным нормам, законам. Требования закона условны, человечество едино, варвары и эллины равны, человек – это гражданин мира, а не только того государства, в котором он живет.

Софисты еще не осознают, что рискуют, разрушая твердыню бытия. Понятия бытия и ничто в их идеях постоянно перетекают друг в друга. Нет еще личности, нет ясного осознания своего «я». Человек отделяет себя от окружающего пока еще только в форме воли – неукротимой энергии действия.

Опасность растворения человека в чистой субъективности, еще не оформленной, неструктурированной, «случайной» увидел *Сократ* (469–399 гг. до н. э.), сам принадлежавший к «учителям мудрости» и одновременно отрицающий софистскую мудрость в чем-то существенном. Вслед за софистами Сократ отрицал поглощение человека бытием как чем-то внешним ему, отрицал зависимость человека от внешних политических авторитетов, отрицал некритическое отношение к богам традиционной религии (за что и был осужден). Но Сократ отрицал и ту хаотичную субъективность софистов, которая превращала человека в нечто случайное, единичное, необязательное даже для самого себя. Значение Сократа для будущего всей европейской культуры Х. Ортега-и-Гассет выразил так: «Однажды на афинской площади Сократ открыл разум...»³⁰. Сократ увидел, что человек внутренне «не пуст». Отсюда и знаменитое «Познай самого себя». Внутренний закон, которому подчиняется человек, отличается от законов природы, он возвышает человека над его собственной ограниченностью, заставляет мыслить: «сам бог обязал человека жить, занимаясь философией». Философия – вот истинный путь к Богу. Философия – это своего рода умирание, но умирание для земной жизни, это подготовка к освобождению бессмертной души из ее телесной оболочки. Дух и концепция Сократа обретает самостоятельное существование. Сократ не боялся смерти, поскольку человек не есть простой элемент природы. Человеческое бытие не дано человеку изначально, он может только сказать «я знаю только то, что ничего не знаю». Человек может самостоятельно прийти к пониманию своей причастности общему идеальному началу, которое обще всем людям. В центре учения Сократа – человек, поэтому его философию называют началом *первого антропологического поворота* в истории философской мысли.

Сам Сократ не оставил сочинений, он не брал денег со своих учеников, не заботился о семье. Главной задачей своей жизни он считал обучение человека мышлению, умению находить в себе глубинное духовное начало. По его собственным словам, он был приставлен к афинскому народу как овод к коню, чтобы тот не забывал думать о своей душе. Метод, который Сократ избрал для решения этой непростой задачи, – *ирония*, освобождающая человека от самоуверенности, от некритического принятия чужого мнения. Цель иронии – не разрушение общих нравственных устоев, напротив, в результате иронического отношения ко всему внешнему, к предвзятым мнениям человек вырабатывает общее представление о том духовном начале, которое лежит в каждом человеке. Разум и нравственность в своей основе тождественны, считает Сократ. Счастье и есть осознанная добродетель. Философия должна стать учением о том, как следует человеку жить, философия вырабатывает общее

³⁰ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 26.

понятие о вещах, обнаруживает единую основу существующего, которая для человеческого разума оказывается благом – высшей целью. Единая основа человеческой жизни не существует в отрыве от духовных усилий самого человека, это не равнодушное природное начало. Только когда единое станет целью человека, будет представлено в форме понятия, оно составит его счастье. Такое сближение знания и нравственности стало вызывать недоумение у мыслителей последующих эпох. Однако «этический рационализм» Сократа, непонятный современному человеку, был весьма уместен в эпоху разрушения патриархальных общинных связей, традиционной религии. Человек, не без помощи софистов, остался в одиночестве, он стал пленником своих страстей, своей неокрепшей социальности, он стал бояться самого себя. Греки и любили вино, и боялись его действия, поэтому разбавляли вино водой. Разум, постоянно указывающий человеку на незыблемую основу его жизни, останавливающий человека, предостерегающий, напоминающий ему о долге, стал единственным представителем социума в жизненном мире древнего грека, стал его «суперэго».

Отдельные стороны учения Сократа были развиты его учениками и последователями в так называемых *сократических школах*.

Представители *Мегарской школы* (Евклид, Евбулид) считали, что истинно только общее, разум, добро, Бог – одно.

Для киренаиков, представителей *Киренской школы*, подлинной реальностью обладают лишь единичные ощущения – единственный источник знания и счастья (Аристип, Антипатр, Гегесий). Киренаики – эвдемонисты (эвдемонизм – учение, видящее смысл жизни в счастье). В свою очередь, счастье понимается ими как наслаждение, то есть киренаики – сторонники разновидности эвдемонизма – гедонизма, усматривающего счастье в наслаждении. Главное для киренаиков – утвердить себя в мире через наслаждение, они отрицали нравственную основу человеческой индивидуальности. Желание обосновать человеческое бытие без помощи разума ведет к безнравственности. Философия киренаиков оказывала и прямое разрушительное действие на человека: поскольку невозможно достичь в этом мире всей полноты наслаждений, то лучше покончить счеты с жизнью (Гегесий).

Антисфен, Диоген Синопский (*Киническая школа*) T9.K5KG отрицали реальность общего, говорили только об отдельном человеке. Восприятию, учили они, доступны только отдельные вещи, теоретическое познание невозможно. Подобно философам-номиналистам XIV века нашей эры, киники говорили о невозможности существования общего, например, «лошадности». Существуют лишь отдельные реальные лошади, а слово «лошадь» – лишь общее имя для различных отдельных вещей. Я вижу стол и чашу, говорил Диоген, но не могу видеть «стольность» и «чашность».

В центре внимания киников находятся этические вопросы. Счастье не может заключаться ни в наслаждении, ни в озабоченности государственными проблемами. Главное – личная добродетель, которую можно пробудить, освободившись от условностей, пут общественного мнения. До нас дошло много рассказов о Диогене – «безумствующем Сократе», который просил подаяния у статуй, жил в бочке, искал с фонарем человека, считал себя гражданином мира. Киники выявили новую сторону нравственности. Если Сократ связывал нравственность с разумом, то киники – со способностью отдельного человека отстаивать свои принципы, с умением противопоставить себя общему как единообразию, толпе. В данном случае также происходит процесс освоения общего – через отталкивание. Сократ и киники говорят о разном общем. Киники – об абстрактно-общем, нивелирующем людей; Сократ – о конкретно-общем, связывающем различных людей единой нравственной связью. Сократ также считал, что каждый человек должен был сам найти в себе нравственное начало, а не усвоить его как готовое. Сократ призывал человека к самостоятельности мысли, киники – к самостоятельности поведения, к уникальности поступка. Высказывания Диогена экстравагантны, но он намеренно облакает свою мысль в такие формы, ведь в качестве аргу-

мента Диоген использует собственную поведенческую уникальность: только чрезмерным поступком можно воспитать веру. Согласно преданию, Диоген даже умер по собственной воле в 90 лет, задержав дыхание.

Философская система Платона (427–347 гг. до н. э.), великого ученика Сократа, основателя собственной школы – Академии, просуществовавшей почти тысячу лет, развертывает образ мира, достойный рождающейся человеческой личности; ставит перед человеком цели, достойные гармонии Космоса. Бытие и небытие в его системе не есть два равноправных объяснительных принципа мироустройства, безразличные человеку, его целям и надеждам. Мир «центрируется» вокруг человека, у ног его клубится бесформенная материя – небытие, взор его обращен к небу – прекрасному, благому, вечному – бытию.

Философские воззрения Платона отражены в диалогах, среди которых можно выделить такие, как «Пир», «Теэтет», «Федон». Социально-философские идеи с наибольшей полнотой выражены в трактате «Государство». В своей *онтологии*, учении о бытии, Платон утверждает, что чувственно воспринимаемый мир, в который мы погружены, не есть единственный мир. Платон не оригинален, высказывая идею существования двух миров. Анаксимандр видел за многим единое и неопределенное начало, Парменид с помощью разума улавливал за иллюзорным миром мир подлинного бытия, Демокрит видимое богатство чувственно воспринимаемых форм сводил к комбинациям атомов. Однако предшественники Платона этот второй, «подлинный», мир оставляли в границах вещественного. Платон же впервые открыто говорит о невещественности этого подлинного мира, его *идеальности*. Бестелесные вневещественные сущности, постигаемые только умом, Платон назвал «эйдосами» – «видами», или идеями. Соответственно, учение Платона позже было названо *объективным идеализмом*. Каждая идея ведет абсолютно независимое существование, она вечна и неизменна, не знает ни рождения, ни роста, ни гибели: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли»³¹. Количество идей не бесконечно, они находятся в отношении соподчинения. Платон не дает единого принципа, лежащего в основе иерархии идей. Безусловно, что на вершине пирамиды идей находятся идеи истины, прекрасного, справедливого. Венчает платоновскую пирамиду *идея блага*, соединяющая в себе все достоинства истины, красоты, справедливости. Благо – и самая общая идея, и одновременно самая «лучшая», превосходящая другие в нравственном отношении. Можно обнаружить в произведениях Платона обращение к идеям физических явлений («огонь», «цвет», «звук», «покой»). Можно назвать также идеи существ («человек», «животное»), идеи искусственно сделанных руками человека предметов, идеи отношений («равенство»).

Нравственная окраска мира идей ставит под сомнение саму возможность существования идеи зла, безобразия, невежества, болезни, хотя у Платона трудно найти однозначное мнение на этот счет. Платоновские идеи являются идеалами, образцами для творения мира вещей; идеи являются также целью стремлений чувственно воспринимаемых вещей; идеи являются сущностью вещей; идеи – источник бытия вещей. Идеи доступны человеческому познанию. Человек постигает идею в форме понятия. Однако понятие об идее уже приближает нас к самой идее как онтологической (бытийной) сущности: познавая идею, человек переходит на новый уровень бытия.

Помимо вечных сущностей вещей – идей Платон выделяет в качестве второго источника существования мира то, что позже назвали «материей». Платон называет его «пространством»: «оноечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключе-

³¹ Платон. Сочинения. В трех томах. Т. 3 (1). М., 1971. С. 493.

ния, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует»³². Характеристики этого «пространства» – материи – бесформенность, пластичность, недоступность человеческому восприятию, пассивность. Вместе с тем без этой материи невозможно было бы существование мира вещей, материя и есть чистая возможность, это непознаваемое небытие, его еще не коснулся Бог. Переполняющие эту первоматерию-«кормилицу» потенции оформляются с помощью мира идей в формы вещественности – стихии. Материя и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха.

Так возникает, наряду с миром идей и миром материи, мир вещей – промежуточный мир, где все возникает и погибает, находится в становлении. Мир вещей доступен не только разуму, но и чувствам. Как соотносятся вещи и идеи? Связь их неизъяснима, говорит Платон. Вещи можно представить как отпечатки, сделанные по образцам-идеям. Каждая вещь может быть отпечатком нескольких общих идей. Чувственный мир, мир становления есть единство бытия (идей) и небытия (материи). Вещи *порождены* идеями, однако идеи не присутствуют в вещах, они не дробятся на многое. Вещи *причастны* идеям, они – их подобия. Но вещи причастны и материи, поэтому вещи – лишь несовершенные подобия идей. Наконец, вещи стремятся *подражать* идеям, приблизиться к ним.

Платон вводит также такое понятие, как «*мировая душа*», которая является посредником между миром идей и миром вещей. Мировая душа также сотворена Богом и несет в себе причастность тождественному (идеям) и иному (материи). Мировая душа – это самодвижущаяся, творящая сила, с ее помощью мир становится единым, упорядоченным, живым целым – космосом. Выражением мировой души, ее противоречивости является демон Эрос (диалог «Пир»). Эрос – посредник между материей и миром идей, он стремится и отдать, и взять, раствориться в бесконечности и вобрать весь мир в себя. Демон есть выражение стремления срединного, промежуточного мира к миру идеальному – идеям-образцам. Но Эрос – воплощенное противоречие, он несет в себе желание объединить несоединимое, а не отказаться от земного, он сын богатства (Пороса) и бедности (Пении), «он ни бессмертен, ни смертен, в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрос никогда не бывает ни богат, ни беден»³³. Обращение к образам мифа при объяснении центрального момента своей теории – связи бытия и небытия – не случайно. Образ мироустройства, данный Платоном, – это мир, повернутый к человеку. Надежды, цели человека, его сила и бессилие, его творческая потенция как бы космизированы, вписаны в структуру мира. Платон идет дальше, он прямо сопоставляет творческое начало мира – Эрос – с мыслящим человеком, любящим мудрость, стоящим между знанием и незнанием, – с философом. Платон как будто смотрит на мир с двух позиций. То он выступает как бесстрастный глашатай неподвижного мира бытия, смотрит на срединный мир «сверху», видя его неподлинность и ничтожество, то в его облике проглядывает земной человек, не желающий расставаться ради любви к идее ни с красивой женщиной, ни с любимой лошадью, ни с прекрасным юношей. Чем более «человечна» философия, тем более она мифологична.

Идея *Бога* присутствует в учении Платона, однако его понимание Бога делает возможными различные интерпретации. Бог то выступает творцом идей, то оказывается демиургом (ремесленником), творящим мир по заранее заданным образцам-идеям. Бог то оказывается живым существом, совершенной личностью, то лишь умом, которому противостоит несо-

³² Платон. Сочинения. В трех томах. Т. 3 (1). М., 1971. С. 493–494.

³³ Платон. Сочинения. В трех томах. Т. 2. М., 1970. С. 133.

творенная им материя. Иногда Платон рассматривает идею блага и называет ее Богом. Низшим родом богов Платон называет небесные тела, Землю, сотворенные из огня Демиургом.

Учение Платона о *душе* занимает важное место в его взглядах на человека и общество. Тело человека создано из элементов четырех стихий; разрушаясь, оно возвращается космосу, тело – лишь временное пристанище души. По вине тела, говорит Сократ в одном из платоновских диалогов, у нас остается мало времени для занятия философией. Душа человека состоит из трех частей. Ее разумная часть создается самим Демиургом, она независима от тела и бессмертна. Неразумная часть души создана низшими богами, она включает аффективную («гневную») часть и вожделеющую. Вожделеющее начало толкает человека к любви, заставляет его испытывать голод и жажду. Разумная часть души помещается в голове, гневная – в груди, вожделеющая – в животе. Средняя (аффективная) часть души может стать союзником разумной его части, если человек направит силу своего гнева на самого себя, на свои вожделения, рабом которых он порой себя чувствует. Души, раз сотворенные, жили на звездах, они видели мир идей, однако чистое бытие идей могут созерцать одни боги. Человеческие души хотя и бессмертны, но несовершенны: застигнутые какой-нибудь случайностью, они тяжелеют и падают на землю. Души, дольше всех созерцавшие чистые идеи, вселяются на Земле в мудреца, царя, государственного деятеля. Души, лишь на миг прикоснувшиеся к чистому бытию, вселяются в софиста, демагога, тирана. Долгое время души не могут опять вернуться на небо, должно пройти не менее десяти тысяч лет. Лишь душа философа может «обрести крылья» и воспарить к небу быстрее, через три тысячи лет, при условии, что каждый из ее «владельцев» будет искренне любить мудрость («Федр»). Количество душ ограничено, они постоянно кочуют от одной телесной оболочки к другой.

Учение о душе помогает понять представления Платона о *познании*. На земле душа забывает о своем пребывании в царстве идей. Однако праведная жизнь, стремление к знанию, а порой и соприкосновение с земной красотой может пробудить в душе воспоминания, открывает путь к сознательному стремлению к Благу. У Платона идея слепого, темного рока, управляющего человеческими судьбами, недоступного познанию уступает место идее ответственности человека за свою судьбу. Истинное познание открывает путь к освобождению бессмертной части души человека, это орудие свободы. Платон выделяет два основных качественно различных вида знания: знание «умное» и чувственное. Те, кто надеется на чувственное познание, говорит Платон в «Государстве», похожи на людей, которые с самого рождения своего живут в пещере и не видят реальных вещей, а только их тени на стенах при слабом свете. Им кажется, что это и есть подлинный мир, подлинное знание. И только философ, созерцающий истину, говорит о вещах, которые он видит при ясном солнечном свете – свете разума.

Чувственное познание предполагает «веру» в существование отдельных вещей, а также наличие чувственных образов вещей – «подобий». Чувственное знание выражается в форме мнения. Мнение не может усмотреть сущность вещи, ее «идею»; с помощью мнения можно судить о красивых телах, но не о красоте, мнение не есть знание, но и не есть незнание. Мнение не может быть истинным или ложным. Само понятие лжи появляется тогда, когда мы находим ее критерии, ее отличие от истины, то есть уже имеем знание. Могут существовать «правильные мнения», они ничего не говорят о причине и сущности вещи, но помогают в деле политического управления, добродетельное поведение также основывается на правильном мнении.

Познание интеллектуальное включает *мышление* (чистая деятельность ума, мышление о мышлении) и *рассудок*. Рассудок использует знание об идеях в качестве гипотез. К этому виду знания относится математическое знание, облекающее идеи в чувственные образы. Собственно же мышление опирается на особую интеллектуальную интуицию, непосред-

ственное созерцание. Интуиция (припоминание) стимулируется искусством диалектики – ведением спора, выявлением противоречий в определениях, столкновением противоположных суждений.

Учение о душе переплетается у Платона с учением о *государстве*. Государство он понимает в широком смысле, как совместное поселение. Государство – необходимое условие личного совершенства. Основанное на разделении труда, оно способствует выявлению человеческих склонностей и их развитию. Проблемам государства посвящены трактаты «Государство», «Законы», диалог «Политик». Совершенная форма совместного человеческого существования – в прошлом. В те далекие времена людей соединяли узы дружбы, они ни в чем не нуждались и все свободное время посвящали философским размышлениям. Управляли на земле тогда сами боги. Вернуться к золотому веку невозможно, этому мешают постоянные войны, нужда, стихийные природные бедствия. Постепенно в государстве на первый план выступают погоня за богатством, насилие, раздор, отсутствие заботы об общем благе. В каждом государстве ныне «заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей...»³⁴.

Платон выделяет четыре формы государства: *тимократию*, *олигархию*, *демократию*, *тиранию*.

Тимократия – власть честолюбцев – первая отрицательная форма государства. При тимократии еще сохраняются общие трапезы, физические упражнения, правители еще пользуются почетом, воины не гонятся за материальными благами. Однако уже накапливаются богатства, семья отвлекает от забот государственных, появляется тяга к роскоши.

Олигархия – это уже господство немногих. Властвуют только богатые, бедные не принимают участия в правлении. В олигархическом обществе есть люди, которые в результате обнищания и распродажи имущества либо вообще ничего не делают, либо превращаются в преступников; другие не совершенствуют свои способности, данные от рождения, а занимаются различными родами деятельности сразу.

Демократия – власть большинства – усиливает и закрепляет раскол и насилие в обществе. Зависть и злоба бедняков – бывших богачей – приводит к восстанию и «дележке» власти между победившим большинством.

Тирания – наихудшая форма правления, вырождение демократии. Избыток свободы приводит к рабству. Тиран, вознесшийся на волне народного представительства, начинает уничтожать своих врагов, пока около него не останется никого.

Возможно и иное государственное устройство, в основе которого будет лежать идея справедливости. Государство, основанное на справедливости, представляет собой единое гармоническое целое. Такое государство охраняет покой своих граждан, защищает их от нападения извне; организует материальное обеспечение жизни граждан; направляет их духовное развитие.

Деятельность государства должна быть подчинена высшей идее блага. Поскольку каждый из членов общества имеет нужду во многих, то общество должно быть основано на разделении труда между гражданами (свободными). В основе деления граждан на особые разряды лежит учение Платона о трех частях души. Те, у кого с детства обнаружено преобладание разумной части души, предназначаются для дела управления государством; те, у кого более развита аффективная часть души, должны стать воинами; в ком доминирует вожделеющее начало, становятся торговцами, строителями, ремесленниками, скотоводами, наемниками. Каждый в таком государстве занят предназначенным ему делом, ремесленник не стремится к управлению, правитель далек от своекорыстных поступков, воин думает

³⁴ Платон. Сочинения. В трех томах. М., 1971. Т. 3 (1). С. 210.

более о благе и безопасности государства, нежели о своей собственной безопасности. Если Платон не уделяет внимания воспитанию граждан низшего, «производительного» класса, то воспитание воинов и правителей-философов – предмет самого пристального внимания. Необходимы ликвидация личной собственности, отсутствие устойчивых браков, общественное воспитание детей. Воспитание должно быть как телесное, так и духовное. Не всякое искусство полезно: необходимо изгнать из искусства изображение порока, изнеживающие мелодии, дисгармонию, актерское «лицемерие». Правители-философы отбираются из числа будущих воинов, это самые совершенные стражи, стоящие на защите интересов целого. Правители-философы не столько «профессионалы-управленцы», сколько мудрецы, стремящиеся к чистому благу, способные понять духовные основы общества, не замутненные политическими компромиссами, ежесекундной полезностью. Это созерцатели области идей и в силу этого как бы представители мира небесного в мире земном. Они поддерживают в обществе добродетели.

Учение Платона о добродетелях, или «доблестях», отличается от современных представлений о нравственности. Платон говорит не об автономном носителе нравственного сознания, совесть которого помогает ему в каждом конкретном случае отделить добро от зла. Для Платона подлинное благо – благо целого. Делание каждым в обществе своего дела и есть его добродетель. В благом государстве присутствуют четыре доблести: *мудрость*, *мужество*, *благоразумие* (или сдерживающая мера), *справедливость*. В отличие от современных представлений о нравственных нормах, которые носят всеобщий характер, обращены ко всем без исключения, «добродетели» не всеобщие. Нет необходимости, чтобы все в обществе были *мудрыми*, созерцали идеи. Это удел философов. *Мужество* – согласное с законом мнение о том, чего стоит бояться, а чего не стоит, – присуще воинам. Нравственность (добродетельность) работников ниже, чем правителей и воинов, но и им, как и всем другим разрядам, присуще *благоразумие*, выражающееся в подчинении существующим законам. Итоговая добродетель государства – *справедливость*, стремление, чтобы каждый «делал свое». Воины помогают правителям, как собаки пастухам, чтобы те могли без помех пасти свое стадо. «Чары Платона» оказались столь сильны, писал современный исследователь К. Поппер, что отголоски его учения об обществе до сих пор можно обнаружить в современных концепциях, социальных утопиях, политических программах.

Великий ученик Платона – *Аристотель* (384–322 гг. до н. э.) развил и видоизменил его учение. Известное всем изречение «Платон мне друг, но истина дороже», как гласит предание, принадлежит Аристотелю. Аристотель открыл в Афинах философскую школу – Ликей (школа находилась рядом с храмом Аполлона Ликейского). Поскольку на территории Ликей находились крытые галереи, по которым прогуливался Аристотель со своими учениками, то членов аристотелевской школы называли перипатетиками («прогуливающимися»). Наследие Аристотеля велико. Помимо общих философских вопросов он разрабатывает логику, обращается к вопросам психологии, зоологии, космологии, педагогики, этики и эстетики, физики, политической экономии, риторики.

Свою философию Аристотель развивает в полемике с платоновской теорией идей. Прежде всего, считает Аристотель, идеи Платона ничем не отличаются от чувственных вещей, это ненужное удвоение мира. Кроме того, идеи не являются сущностью отдельной вещи, отношение же «причастности» вещей к идеям мало что объясняет. Введение Платоном принципа иерархического взаимоотношения идей, считает Аристотель, ведет к противоречию: если неподвижная идея подчиняется другой, более общей, то что же является ее сущностью: ее собственное содержание или содержание более общей идеи? Еще одно противоречие платоновской теории идей заключается в следующем: сходство между вещью и идеей также должно иметь свою идею. Реальный человек и идея человека сходны, но идея их сходства – так называемый «третий человек» – также должна иметь еще более общую идею,

объединяющую эту идею и те, которые она объединяет, и так до бесконечности. Наконец, самое существенное в нашем мире – рождение, смерть, изменение – никак не объясняется с помощью неподвижных идей.

В результате Аристотель приходит к выводу, что существование единичных, конечных вещей невозможно объяснить с помощью обособленного от них царства идей. Единичное бытие вещи – это бытие самобытное, имеющее основание в самом себе, это субстанция. Единичное бытие есть сочетание «*формы*» и «*материи*». Форма и материя – соотносительные характеристики вещи, они не абсолютны. «Материя» – возможность формы, «форма» – действительность материи. Если мы возьмем медный шар, говорит Аристотель, то медь – это лишь возможность шаровидности. Но по отношению к физическим элементам, из которых состоит медь, медь будет «формой», а эти элементы – «материей». Каждая форма может рассматриваться как материя для иной, более сложной формы. Однако перетекание друг в друга материи и формы имеет конец. Когда мы доходим до четырех первоэлементов – «стихий», то «материя», из которой они возникают, уже не является формой для какой-то иной «материи», это *первоматерия*, чистая возможность, ни в каком отношении не являющаяся действительностью.

Для объяснения изменчивого мира единичного бытия недостаточно только материи и формы. Аристотель выделяет четыре причины изменений, происходящих в мире. С помощью «материальной» и «формальной» причин можно понять переход от возможного бытия вещи к ее действительному бытию. Существуют также действующая и целевая причины. Действующая причина указывает на источник изменения (отец – причина ребенка, приводит пример сам Аристотель), целевая – ради чего произведено изменение (цель гуляния – здоровье). В конечном итоге, говорит Аристотель, целевую и действующую причину можно свести к формальной.

Когда же Аристотель рассматривает движение не отдельной вещи, но мира в целом, он наряду с первоматерией признает существование и некоей формы мира, находящейся за его пределами. Мир вечен, говорит Аристотель, и он находится постоянно в движении. Движение не может прекратиться, ибо тогда надо допустить, что оно остановлено другим движением, что ведет к противоречию, ибо никакого другого движения не может быть после остановки движения. Вечно движущийся мир имеет и вечную причину движения – перводвигатель. Сам перводвигатель неподвижен, бестелесен, ибо телесность есть возможность перехода в иное, то есть возможность движения. Бестелесный перводвигатель есть чистая форма. Чистая бестелесная форма – это ум (Нус). Ум этот – созерцающий, а не деятельный, он не направлен вовне. Деятельный ум – это ум «претерпевающий», им движет нечто иное, а перводвигателем ничто не движет. Созерцающее познание – это мышление о мышлении, «у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же»³⁵. Такой бестелесный, неподвижный, вечный, мыслящий самого себя перводвигатель есть Бог. Чтобы быть первопричиной, Богу вполне достаточно мыслить, поскольку материя как возможность формы будет испытывать стремление к переходу в действительность просто в силу самого существования формы как цели.

Аристотель, обращаясь к проблемам познания, строит целую теорию науки. Знание отличается от мнения следующими чертами: доказательностью – всеобщностью и необходимостью, способностью к объяснению, единством своего предмета. Науки не сводимы одна к другой, их нельзя вывести из одной-единственной первоформы, хотя науки созерцательные, теоретические – выше других. Созерцательные науки, осуществляющие знание ради знания, дают метод наукам «практическим». Теоретические науки – созерцание «начал и причин» – согласны с философией. Практические науки идут от следствия к причине.

³⁵ Аристотель. Сочинения. В четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 435.

Аристотель разработал основы логической теории, дедуктивную и индуктивную логику («Аналитики», «Топика»), методы доказательства. Аристотель, исходя из своего учения о нераздельности материи и формы, уделяет большее внимание, по сравнению с Платоном, чувственному знанию.

Душа, по мнению Аристотеля (трактат «О душе»), принадлежит только живым существам. *Душа* – это энтелехия. *Энтелехия* – это осуществление целенаправленного процесса, обусловленность через цель. Душа тесно связана с телом, она способствует разворачиванию всех возможностей, таящихся в живом существе. Есть три вида души. Душа растительная (способность к питанию), душа животная (способность к ощущению). Эти два вида души неотделимы от тела и присущи также и человеку. Душа разумная присуща только человеку, она не является энтелехией, она отделима от тела, не прирождена ему, бессмертна.

С учением о душе связана *этика* Аристотеля («Никомахова этика»). Главная цель человека – стремление к благу. Высшее благо – это счастье, блаженство. Поскольку человек наделен разумной душой, его благо – совершенное выполнение разумной деятельности. Условие достижения блага – обладание добродетелями. Добродетель – это достижение совершенства в каждом виде деятельности, это искусство, способность самому найти единственно верное решение. Некоторые аналогии удивляют современного человека: Аристотель говорит о хорошем зрении, например, как о «добродетели глаза». Он утверждает, что добродетель всегда выбирает между избытком и недостатком, стремится к середине. Так, щедрость находится посередине между скупостью и расточительностью. «Среднее» в данном случае означает самое совершенное. За таким «техническим» пониманием добродетели, далеким от современного понимания добра, скрывается глубокая мысль. То, что природа «находит» естественным путем, человек должен искать сознательно, он должен постоянно контролировать свое поведение, искать свою, человеческую меру во всем, помнить, что он не животное, но и не Бог. «Середина» – это и есть собственно человеческое. Человек, говорит Аристотель, родитель не только своих детей, но и своих поступков. И порок, и воздержание зависят от нас. Аристотель выделил этические добродетели (добродетели характера) и дианозические (интеллектуальные: мудрость, разумность, благоразумие). Этические добродетели связаны с привычками, дианозические требуют специального развития.

Благо человека совпадает с общественным благом («Политика»). *Государство* – это вид общения между людьми. Нельзя сводить роль государства только к организации хозяйственного обмена. Государство возникает как общение ради благой жизни. Человек не может существовать вне государства, он существо политическое, общественное. Однако, в отличие от Платона, Аристотель не столь пренебрежительно относится к частной собственности. Человеку свойственна любовь к себе. Чтобы это чувство не переродилось в эгоизм, необходимо любить в себе разумное начало. Такие «себялюбцы», любя великое и прекрасное для себя, способны жертвовать жизнью ради отечества.

В состав государства входят земледельцы, ремесленники, торговцы, наемные рабочие, военные. Прав гражданства, по мнению Аристотеля, не должны иметь не только рабы, но и все низшие классы, кроме воинов и тех, кто входит в законосовещательные органы. Только эти последние группы думают не только о собственной пользе, но и об общественном благе. Они имеют право на досуг – главную социальную ценность.

Средний элемент, «средний класс» есть, по Аристотелю, основа для наилучшего общения людей в государстве. Граждане со средним достатком не стремятся к чужому, как бедняки, им не завидуют богатые.

Формы государственного правления Аристотель делит на правильные и неправильные: в правильных власть руководствуется общественной пользой, в неправильных – личной выгодой. Среди правильных форм Аристотель выделяет монархию, аристократию и полицию. *Монархия* (царская власть) – власть одного, первая и самая «божественная». *Аристо-*

кратия – это правление немногих «лучших». *Полития* – правление большинства или тех, кто представляет интересы большинства и владеет оружием. Средний класс – основа политики. Эти правильные формы правления могут вырождаться в неправильные. Монархия вырождается в *тиранию*. Тиран не заботится о благе подданных, он враг добродетели, лишаящий людей энергии, желая отстаивать общее благо. Аристократию может сменить *олигархия* – господство богатых. Полития может выродиться в *демократию* – господство большинства, состоящего из бедняков. И те и другие используют государство в своих собственных интересах.

С IV века до н. э. начинает складываться так называемая *эллинистическая философия*. В узком смысле к эллинистическому периоду относят IV век до н. э. и начало I века нашей эры. Завоевания Александра Македонского приводят к утрате греческими государствами политической самостоятельности, однако духовное лидерство греческой культуры сохраняется. В широком смысле к периоду эллинизма можно отнести и греко-римскую философию первых веков нашей эры. Прежде всего к эллинистической философии относят *стоицизм*, *эпикуреизм*, *скептицизм*. Позже появляются *неоплатонизм* и *гностицизм*.

Эпикуреизм возникает в IV–III веках до н. э. и существует вплоть до IV века н. э. Родоначальник – *Эпикур* (341–270 гг. до н. э.), основатель «сада Эпикура», замкнутого сообщества. Над входом в «сад» была надпись, согласно которой удовольствие именовалось высшим благом. Счастье для Эпикура – это служение себе, это самодостаточность индивида. Вершина счастья – безмятежный покой, полное отсутствие страдания. «Живи незаметно», говорил Эпикур, только в этом случае возможно достижение счастья. Отсутствие страданий тела и души как предел удовольствия достижимо с помощью разума. Философия как выражение разума становится «практической» философией. Главным вопросом становится вопрос «как жить?», как найти ту жизненную основу, которая поможет избежать страха – всеобщей формы человеческого страдания. Неискоренимая двойственность эпикуреизма – выдвигание в нем на первый план человеческой субъективности и одновременно «умаление» человека – отразилось и на понимании философии. Без философии невозможно достичь счастья, однако философия всегда выходит за рамки этой «практической» задачи – она сомневается, пробуждает в человеке неосуществимые желания. В этом случае необходимо отказаться от философии, ибо благоразумие и покой – дороже.

Человек стремится к удовольствиям различного рода. Есть удовольствия *неестественные* и *не необходимые* (жажда славы, стремление к власти). Существуют удовольствия *естественные*, но *не необходимые* (изысканные яства, красивая одежда). Этих удовольствий следует избегать, ибо они вызывают в душе пагубное для человека волнение. Стремиться же надо только к *естественным* и *необходимым* удовольствиям (утоление голода, жажды, спасение от холода и непогоды). Такие ограниченные «удовольствия» избавляют человека от многих ненужных волнений, делают его независимым, ничто не возмущает его покой. Нужно также различать удовольствия *пассивные* и *активные*. Процесс еды – удовольствие активное, много ценнее пассивное удовольствие, успокоение после еды. Также и любовь как активное наслаждение надо предпочесть дружбе – удовольствию пассивному.

Но даже если слава, власть, любовь, политика, изысканные одежды и обильный стол перестали манить к себе человека, остается *страх* человека перед неизбежностью смерти, перед природной необходимостью, перед наказанием за несправедливую жизнь. Это лишает его невозмутимости, ведет к страданию. Но и в этом случае философия помогает человеку справиться со своими страхами. Смерть, говорит философия, это всего лишь ничто. Пока ты жив, ее нет, когда же ты мертв, она для тебя также не существует. Не стоит также бояться и наказания богов. Боги не управляют миром, они – идеал для человека, а идеал – это абсолютное блаженство, покой. Ничто не может нарушить этого состояния, поэтому контакт с челове-

ским миром для них исключен. Не надо бояться и превратностей судьбы, природной необходимости.

Эпикур и его последователи, обосновывая возможность избавления человека от этих «трех страхов», ссылались на атомистическую доктрину. Все состоит из атомов, душа также материальна, следовательно, смертна. Поэтому стремление к бессмертию бессмысленно. Боги, также имеющие подобие тела, занимают особое, изолированное от человека междумировое пространство. Возможность человека «уклониться» от оков необходимости Эпикур связывает с возможностью самих атомов отклоняться от прямолинейного движения. Свобода заложена в самих основаниях мира, но это свобода «ухода», отклонения, случайности. В этом пункте особенно ярко видна двойственность эпикуреизма, двойственность эллинистической философии в целом. Стремление отстоять свою самостоятельность перед лицом необходимости, природы человек выражает с помощью тех же аргументов «от природы». С помощью свободы-случайности человек готов «обыграть» природу-случайность. Хотя нити, связывающие человека с природой, социумом, ослабли, он все же не решается окончательно их порвать.

Скептицизм (от греч. исследующий) основан Пирроном (IV в. до н. э.). Скептицизм просуществовал вплоть до III века н. э. Скептики одно время стояли во главе платоновской Академии. Видный представитель позднего скептицизма – Секст Эмпирик. Невозмутимость, покой, безмятежность, предельный случай которых – смерть (абсолютный покой), также являются идеалом для скептиков. Главный противник человека, ищущего покоя, не столько его собственные вожделения, не в меру развитые потребности, как считали эпикурейцы, но его тяга к знанию. Познание – разрушительная сила. Всякие утверждения и отрицания вредны. Тот, кто хочет достигнуть счастья, стремится ответить на следующие вопросы: из чего состоят вещи, как к ним относиться, какую выгоду мы получим от этого. На первый вопрос ответ невозможен. Ответом на второй вопрос будет воздержание от всяких суждений о вещах. В результате мы достигнем основной «выгоды» – покоя, таков ответ на третий вопрос. Надо просто отдаться жизни, «следовать жизни без мнения», надо отказаться от философии. Образ такого безмятежного, немыслящего человека, плывущего по течению, только отдаленно напоминает человека. Однако скептики сами внесли определенный вклад в изучение познавательной деятельности. В русле скептицизма разрабатывались идеи вероятностного характера наших знаний, анализировался ряд логических процедур.

Стоицизм (название связано с афинским портиком) возник в конце IV века до н. э. и просуществовал до III века н. э. В течении стоицизма принято выделять *три периода*: Древняя Стоя (Зенон, Клеанф, Хрисипп), Средняя Стоя (Посидоний), Поздняя Стоя (Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий).

Двойственность, противоречивость эллинизма рельефно проявляется в стоицизме. Этика непосредственно соседствует с «физикой», учением о природе. Человеческая субъективность становится коррелятом Космоса, волюнтаризм (от лат. *voluntas* – воля) соседствует с фатализмом (от лат. *fatalis* – роковой). Согласно стоикам, Бог не отделен от мира, он наполняет мир, как мед пчелиные соты. Но это не личный Бог, это и огонь, и душа, и логос. Бог – пневма, огненное дыхание, пронизывающее мир. Мир – это единый организм, части его – «органы» – не ведают единого плана строения этого организма, он для них выступает как судьба, слепой и неотвратимый рок. Мир един, гармоничен, целостен, он наделен смыслом и подобием самосознания, он как бы постоянно погружен в себя, сосредоточен на себе, занят самоуглублением.

Человек, чтобы быть достойным прекрасного и гармоничного целого, должен во всем следовать природе – отрешиться от житейских волнений, хаоса жизни, уйти в себя. Идеальное состояние мудреца – *апатия* (от греч. – отсутствие страданий, бесстрастие). В резуль-

тате длительного самовоспитания мудрец становится способным управлять собой, следовать лишь разуму. Он не должен радоваться тому, чему радуются все, и не должен печалиться по поводу утраты имущества, болезни, даже собственной смерти. Идеал мудреца для стоиков – Сократ, спокойно принявший собственную смерть. Если мудрец не может упорядочить жизненный хаос, он должен добровольно уйти из жизни. Не только чувство любви, но и дружба не должна нарушать его спокойствие. Сочувствие не должно нарушать стоическую апатию. Мудрец добровольно повинуетя року, неразумного же судьба тащит. Никакая внешняя сила не может лишить человека права свободного принятия решения. Не во власти человека отменить смертный приговор, но он может выслушать его достойно. Все, что совершает человек, он должен делать осознанно и по собственной воле; в этом и заключается высшая добродетель, в этом он становится подобным Богу-логосу. Прежде всего человек должен осознать, что он причастен мировому логосу, он – часть целого. Его естественное стремление к самосохранению должно трансформироваться в идею блага социального целого, идею мирового государства – космополиса. Душа человека, причастная Богу-логосу, после смерти покидает человека и сливается с мировым целым, к чему осознанно должен стремиться мудрец в течение всей жизни.

Философия неоплатонизма (III–VI вв. н. э.) возникает как развитие и систематизация идей Платона. Однако взаимодействие с философскими школами этого периода, сложные взаимоотношения с христианством придают неоплатонизму особую философскую значимость. Деятельность этой философской школы была прекращена в 529 году, когда император Юстиниан издал декрет о закрытии языческих философских школ. Неоплатонизм представлен такими именами, как *Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих, Гипатия* и др.

Первоначало неоплатонизма, исходное первоединство, Бог недоступен разуму, он «сверхбытиен». Постичь это Единое можно, только встав на путь апофатизма – абсолютной отрицательности, осознания невозможности приписать Единому какие-то конкретные свойства. Постичь это первоединство можно только путем мистического экстаза, исхождения из тела. Единое можно представить в виде источника света, излучения, истечения которого («эманация») и есть путь творения разнообразных сфер бытия, находящихся в строгом соподчинении. Убывание света – нарастание тьмы и хаоса. Творение мира не есть целенаправленный процесс, Единое не похоже на Бога-творца христианства. Вторая нижестоящая ступень – это умопостижаемое бытие, это Ум. Он раздваивается на субъект и предмет. Одна сторона обращена к Единому, другая направлена вниз, на многое. Ум заключает в себе как бы чистую структуру мира многого. Следующая ступень эманации – Мировая Душа. Она также имеет две стороны, одной она обращена к Уму, другой – к чувственному миру, к Природе. Душа относится к идеям как внешним по отношению к ней, она существует во времени, но нематериальна, она является источником изменений. Природа своей высшей стороной выступает как затененная сторона души, низшая же ее сторона рождает материю. Материя – это угасание света, исходящего от Единого, это недостаток добра, тепла. Материя не ведет абсолютно самостоятельное существование, о ней можно говорить только как об абсолютном недостатке света. Душа человека также имеет две стороны, также стремится к свету и может упасть во мрак.

Древние греки объективировали основные философские категории, основные типы философского мышления. В Греции было почти все. Но «добродетели» античной этики никак не могли стать «добром», «свобода» никак не могла отделиться от «необходимости». В греческой философии была и категория «иного», «инобытия», ставшая одной из центральных в современной философии. Однако это «иное» было присуще первоначально, не было человеческой характеристикой. В греческой философии, в отличие от более поздних периодов, человек не казался себе «царем природы», что не так уж плохо. Но в античной философии не было *и Абсолютной Личности* – Бога. Абсолютен лишь *Космос* – чувственно ося-

заемый, живой, одушевленный. Греки не могли подойти к человеку как к неприродному, «неестественному» существу, как к *личности*. Хотя саму природу они наделяли человеческими характеристиками, *антропоморфизировали* ее, но человек эти свои отчужденные характеристики воспринимал *натуралистически*, как природные. Вот почему можно согласиться с Х. Ортегой-и-Гассетом, который сказал, что хотя Европа до сих пор околдована Грецией, но «наше ученичество у греков кончилось: греки не классики, они просто архаичны – архаичны и, конечно же... всегда прекрасны... Они перестают быть нашими учителями и становятся нашими друзьями. Давайте станем беседовать с ними, станем расходиться с ними в самом основном»³⁶.

³⁶ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 154.

Средневековая философия

Понятие «*Средневековье*» впервые было введено в XV в. гуманистами Возрождения. В XVIII веке оно приобрело уничижительный смысл межеумочного, «темного времени», синонимом которого являлись «средние века». Серьезные исторические исследования XIX века изменили эту точку зрения. Сейчас общепринят взгляд на философию средних веков как на итог своеобразного сближения, слияния, синкретизма христианства с достижениями античной мысли. «Христианские авторы поступали с языческими подобно евреям в книге Второзакония, которые своим пленникам брили головы, стригли ногти, обряжали в новое платье, а затем брали в жены»³⁷.

Примерные временные рамки средневековой философии составляют с II–VI века по XIV век. Если время «исчерпания» средневековой схоластики все исследователи единодушно датируют XIV веком, то в определении времени ее возникновения существуют расхождения. Если брать за точку отсчета 529 г. – закрытие языческих философских школ императором Юстинианом, то средневековая философия начинается с VI в. Если же принимать во внимание возникновение первых попыток философского осмысления христианского вероучения, то начало средневековой философии следует отнести ко II веку.

Средневековая мысль отличается от античной своей *нравственно-мировоззренческой парадигмой*. Идеал греческой мысли – созерцательный разум, отсутствие страстей, доведенное до атараксии, апатии, а сам философ – бесстрастный созерцатель мировой драмы. Христианское мироощущение перенасыщено эмоциями, ибо сказано в Писании: «Горе тому, кто не горяч, не холоден, но тепел». Для античности в мире движения нет. Хотя все изменяется и «течет», но в итоге все приходит к одному и тому же (идея мирового года с его вечным круговращением). В конечном итоге движение оборачивается покоем.

Для христианского сознания время выпрямляется и превращается в линию, «стрелу», устремленную к будущему. *Новая концепция времени* наполняет жизнь смыслом, а разум делает эмоциональным. Жизнь приобретает человеческий смысл, в ней появляется цель. Есть начало – есть конец. Начало – сотворение мира, потом пришествие Христа. Конец – его второе пришествие, Страшный Суд, спасение, вечная жизнь.

В античном мышлении человек – часть целого, часть мирового космоса. Постигая его интеллектуально, он только рационализирует свои связи с целым, за их рамки выйти он никак не может. Христианское мироощущение иное: человек как бы «протягивает руку» Богу через голову природы. Она теперь не главное в его духовной жизни. У человека появился идеал, который подобен ему, но – выше его и вынесен вовне – за рамки конечного человеческого мира. Фактический идеал человека – Бог. Грандиозность целей обуславливает *напряженность внутреннего мира человека*, стремящегося к самосовершенствованию.

Античный идеал «величия духа» есть презрение к страху и надежде. Герой идет своим неизбежным путем, и его существование не печально и не радостно. Оно героично. Его победа включает в себя его же предстоящую гибель. Жалость как непроходящее состояние души чужда античности. Герой действует и гибнет, поэт изображает его действие и гибель, а философ дает смысловую схему того и другого. Все преподают урок свободы от страха. Но страх за другого называется жалостью, а обратная сторона страха называется надеждой. Значит, свобода здесь заключается в свободе от страха и надежды. Где это возможно? В акте смеха человек разделяется со страхом, а в акте самоубийства – разделяется с надеждой. Греки понимали опасность такой жизненной «нормы». Поэтому всегда повторяли: «ничего сверх меры».

³⁷ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 107.

В христианстве человек не гражданин космоса, но царский сын, терпящий несообразный своему сану позор. Вспомнить о своем царственном достоинстве означает восчувствовать свою униженность, боль и срам. Тема скорби о помраченном образе божьем в человеке, а значит – о *собственном совершенствовании*, глубинах внутреннего мира становится главной в средневековой философии.

Человек стремится к своим божественным возможностям, т. е. вверх, но, живя на земле, он неизбежно поддается земным соблазнам, «искусу бесовскому» – и падает вниз. Так появляется *раздвоение личности*, которого нет в античности, раздвоение между бездной благодати и бездной гибели, между материальным и идеальным, чувственно-эмоциональным и интуитивно-интеллектуальным, конечным и бесконечным, в конце концов – между жизнью и смертью. Задача человека в силу собственной причастности к Богу – не просто жить «здесь и сейчас», но – преображать себя. Такое понимание задачи для всех и каждого было основано на самих принципах христианской философии, решающей вопросы о позиции *теоцентризма* (греч. *Theos* – Бог как источник и причина всего), *креационизма* (лат. *creatio* – творение, создание мира Богом из ничего), *провиденциализма* (лат. *Providentia* – провидение, попечительство Бога над миром).

На интеллектуальную жизнь первых христианских веков оказала значительное влияние знаменитая школа-университет в Александрии, названная «Музеем» (от греческого *museion* – храм муз – покровительниц искусства и науки). В эллинистический период Музей прославился как научный центр, где преподавание обнимало все известные тогда науки, включая также и элементы религии и греческой философии. Именно в Александрии появился первый греческий перевод Писания – так называемая Септуагинта, или перевод Семидесяти толковников. В Александрии также жил и знаменитый мыслитель *Филон Александрийский*, в произведениях которого нашел свое выражение синтез ветхозаветного учения и греческой философии. Для толкования Ветхого завета Филон пользовался аллегорией – излюбленным методом греческих философов для толкования мифов и басен о богах.

Христианские мыслители александрийской школы усвоили этот метод, ибо среди них господствовало убеждение, что во многих случаях буквальное толкование Библии «ниже его божественного достоинства». Они ссылались на то, что аллегорическим методом иногда пользовался и апостол Павел. Священное Писание в понимании представителей аллегорической школы толкования (экзегезы) было чем-то вроде криптограммы для непосвященных, имело эзотерический смысл, доступный лишь избранной элите образованных интеллектуалов, но не простым непосвященным смертным.

В 190 г. н. э. на должность наставника, профессора школы был приглашен *Тим Флавий Климент*, получивший название Александрийский (150 – ок. 215). Основной задачей Климента было сделать христианство доступным языческому миру. Список творений Климента нам известен из «Церковной истории» Евсевия. К ним относятся «Увещание язычникам», написанное с целью обращения греков в христианство, три книги под названием «Педагог», содержащие, в основном нравственное учение, и восемь книг под названием «Строматы», содержащие «ученые записки касательно истинной философии». Основной задачей Климента было «проложить мосты» между христианской верой и греческой философией, объяснить соотношение между верой и знанием, доказать превосходство христианства над язычеством, в то же время сохраняя положительное отношение к греческой философии. Он говорит, что философия полезна для развития религии «как подготовительная дисциплина» и, возможно даже, «философия была дана грекам непосредственно, ибо она была «детоводителем» (Гал. 3, 24) эллинизма ко Христу», приуготовлением человека к совершенной личности Христа. Стремление Климента к объединению веры и знания («нет веры без знания и знания без веры») нашло отражение в искусстве: на некоторых фресках его вре-

мени на Афоне среди ветхозаветных святых изображены Платон и Аристотель. Этот сюжет возрождается в европейском искусстве XV веке, но авторства идеи уже никто не помнит.

Для Климента обязанностью христианина, человека стремящегося к совершенству, является знать как можно больше из наследия греческих мыслителей; наука есть ступень к высшему знанию, а философия, по его мнению, является техникой мысли, стремящейся к вере. В этом пункте начинается расхождение Климента с церковью, ибо он считает, что высшее знание доступно не общине, не иерархам, но – избранным, образованным интеллектуалам.

Преемником Климента на посту наставника александрийской школы явился *Ориген* (ок. 185–214 гг.). По воспоминаниям современника, Ориген установил в школе атмосферу «интеллектуальногорая». Ученики «пользовались возможностью узнать всякое слово, варварское и эллинское, тайное и явное, божественное и человеческое... пользуясь благами всего и наслаждаясь богатствами души» (из «Обращения» св. Григория к Оригену).

Пытаясь дать систематическое объяснение христианства в категориях греческой философии, он «вводит» ее в дела веры. В личном плане этот эксперимент для него закончился церковным осуждением. Однако мысль Оригена оказала влияние на все последующее развитие христианской богословско-философской мысли.

Ориген утверждал, что есть два способа причащения Христу: через вкушение Плоти и Крови Спасителя и через Слово Божие. Полагая, что истолкование Св. Писания есть основа христианской жизни, он, углубляя Климента, первый осуществляет попытку критического анализа Библии, которую толкует аллегорически. За всеми сюжетами и незначительными подробностями Писания он пытается найти смысл «общепонятный и исторический», «душевный» или моральный, аллегорический или «духовный», символический или «возвышенный».

Ориген считал, что такой путь экзегетики, истолкования, более «достоин Бога» и тех, кто «обладает ученостью». Буквальное понимание Библии он оставляет на долю «простых людей». Метод экзегезы, введенный Оригеном, в уточненном и расширенном виде до сегодняшнего дня является важнейшей стороной религиозно-философской деятельности.

Многоплановость оригеновского истолкования, попытка определенного «синтеза» богословия с греческой философией рождали такие двусмысленности, что на него будут ссылаться и еретики, и Отцы церкви, и философы. В частности, в своей основной работе «О началах» Ориген делает попытку примирения библейской идеи сотворенности мира с платоновским учением о реальности вечных идей. Ориген настаивает на вечности сущего, но не в эмпирическом, а в идеальном плане: поскольку Бог вечен, следовательно, мир так же вечен (не мог же Бог «когда-то стать» творцом – Он им был всегда).

В мире есть не только многообразие, но и разнообразие, «неравенство» (есть прекрасное и безобразное, добро и зло, совершенство и несовершенство), которые не объяснишь «всеблагостью Бога». Ориген в духе христианства говорит о том, что Бог не творит несовершенства и неравенства. Причины их – не в Боге и не в первозданной твари, но – в ее свободе. Неоплатоник Ориген считает, что совершенство «различных тварей» состояло в их духовности, бестелесности. Обладая свободой воли, они «забыли» о своем предназначении, в этом состояло грехопадение. «Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют и властвуют»³⁸. Единственное живое существо, не злоупотребившее свободой, – человек Иисус Христос. Тем самым он сохранил свое неразрывное единство с божественным Логосом, являясь Его тварным носителем. Роль Христа в спасении мира у Ори-

³⁸ Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 72–73.

генане искупительная, но нравственно-педагогическая. Подражание совершенству, а также система «увещеваний» способны привести мир, не нарушая его свободы, к совершенному единству с абсолютным Добром.

По логике Оригена, это будет не застывшая, статичная гармония, поскольку свобода опять повлечет возможность нового «грехопадения», затем – нового «восстановления». Весь мир у Оригена оказывается вечным круговращением истории. В этом вечном творении круговорота «начало» становится «концом» и «концы – началом»³⁹. События теряют смысл, сам Бог лишается собственной свободы, говоря современным языком, растворяется в «дурной» бесконечности абсолютного детерминизма. Мысль Оригена о том, что при условии восстановления в себе «начал» все примут состояние, «равное Христу», в дальнейшем время от времени проповедовалась в различных религиозных и религиозно-философских сектах. Отголоски оригеновской идеи просматриваются, в частности, в философских сочинениях Л. Толстого, в «Чтениях о богочеловечестве» Вл. Соловьева.

Популярность оригенизма, множество появившихся к IV в. ересей, произвольно толкующих фундаментальные основания христианства, ставили перед богословием философскую задачу. Отцы церкви (святые Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст), по их собственному признанию, начинают «богословствовать по-философски». За всеми спорами того времени (о Святой Троице, личности Спасителя и т. д.) стояли мировоззренческие вопросы о бытии и небытии, сущности и существовании, времени и вечности, логике истории.

Если до IV в. изгибы греческого ума вели к ересям в христианстве, то уже на первых Вселенских Соборах произошло «воцерковление» эллинской мысли. Совершенно «безликие» философские категории, выражающие собой вечность, холодность космоса и безразличие логики, стали насыщены трепетом эмоционального христианского разума. Церкви надо было найти новый язык для «новой неизреченной истины».

Сейчас нам трудно понять с нашей практической установкой к жизни, почему так спорили из-за каких-то слов. Трудно понять, потому что мы не представляем, что эти слова (например, «единосущный») были исповеданием христианских истин, во имя которых жертвовали собственной жизнью. Во имя выражения новых истин необходимо было «перековать» античные формы мышления. Для этого прежде всего необходимо было определить целый ряд понятий, и главное среди них – понятия «сущность», «существование», которые в древней философии в разных школах получали разные оттенки. В частности, для платонизма и неоплатонизма «сущность» обозначает общее. Так же и для стоиков «сущность» обозначает общий и бескачественный субстрат в противоположность различающимся формам. Для Аристотеля и аристотеликов, напротив, «сущность» означает неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единую вещь во всей полноте ее непреложных определений. И только вторично можно назвать сущностью общий род, объемлющий и объединяющий единичные существования по Аристотелю: «вторая сущность». Однако у самого Аристотеля понятие «сущность» не имеет точно ограниченного значения и иногда сливается по смыслу с понятием бытия или «подлежащего». При этом понятие сущности для Аристотеля связано с понятием о возникновении или становлении. К IV веку в широком словоупотреблении за понятием «сущность» утвердился именно узкий аристотелевский смысл: «сущность» есть и «существо». Это значит, что исповеданием «единосущия» утверждается совершенное «тождество сущности» в Боге-Отце и Сыне. Значит, если Бог-Отец как сущность мира предшествует его существованию, то и «невозможная возможность» совершенного Человека, личности Христа предшествует каждому конкретному индивиду, взывает

³⁹ Идея Оригена послужила основой замысла книги русского религиозного философа XX века Льва Шестова «Начала и концы». СПб. 1914.

к нему. В этом смысле все «чудо» древней церкви заключалось в предельном одухотворении понятий, категорий древней философии настолько, что они превратились в «свое другое» и в этом качестве стали основой новой онтологии и антропологии, незнакомой грекам.

Разрабатывая непротиворечивое учение о сущности Бога и трех Его ипостасях (*тринитарная проблема*), церковь использует философский аппарат античности: диалектику целого и частей, триадную логику мира чувственного, телесного – сверхчувственного – сверхединого, высшей Идеи Платона. В основе решения тринитарной проблемы – пять категорий: бытия, различия, тождества, покоя, движения. Как «равноценные и равновеликие» они развиваются Платоном в его «Тимее»; как только умопостигаемые эти категории толкует Плотин. Идя путем греческой философии, христианство к IV веку пришло к тому, что сущностью мира является диалектика его «самотождественного различия», в основе ее – «став-шесть и текучесть», «покой и движение», «бытие и тождество».

На основании этих же «равновеликих и равноценных» категорий доказывалось, что, наряду с тождеством Лиц в Боге, существует их субстанциональное (не внешнее, а реальное) различие. Три Лица троичности и тождественны (по бытию), и реальны (по ипостаси, субстанционально). Таким путем вырабатывался христианский *Символ Веры*. Поэтому теория троичности есть «неоплатоническая диалектика минус эманация, или минус иерархическая субординация»⁴⁰.

Разъяснив смысл сущности в рамках вероучительной системы, христианская мысль стала терять свое «единогласие». Вокруг вероопределения разгорелся ожесточенный спор. Восточная «православная» мысль остановилась на пороге сущности как тайны Бога (а значит, и бытия в целом) в уповании на то, что Он «выходит» из своей неприступности Сам как личный Бог, а не в силу тварной познаваемости. Понятая таким образом догматика первых двух Соборов объясняет склонность восточной христианской мысли (русской в том числе) к мистицизму, заведомому избеганию рациональных мыслительных конструкций, как по существу «неистинных», что в дальнейшем стало иногда даже вызывать ложное впечатление «беспомощности» этой мысли. На Западе, в католичестве, у «латинян», дело обстояло иначе.

Живший во времена ожесточенных богословских споров крупнейший мыслитель *Августин Аврелий* (354–430), признанный в католическом мире святым, был близок неоплатонизму. Однако он иногда словно «забывает» о мире умозримом, и его интуиции открываются проблемы, решением которых до сих пор живет человек. Августин создал яркую и законченную богословско-философскую систему, которая повлияла на последующую западную мысль в целом и, вместе с тем, породила трещину, приведшую к разрыву между западным и восточным христианством.

В своих трудах «О Троице», «Исповедь», «О Граде Божьем», ставшими впоследствии основой латинского богословия, Августин предвосхищает ряд современных проблем философии бытия и человека (на него ссылаются такие разные философы, как М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Фромм, М. Мамардашвили).

Мыслитель исходит из интуиции единства Бога, а затем, по аналогии с человеком, дает «психологическое» понимание Троицы как пребывающих в уме знания и любви. Таким путем реальность Троицы постепенно утрачивает смысл и превращается в нечто, вроде никому не нужного богословского привеска. Описывая Бога в категориях относительных предикатов, т. е. постоянно соотнося Его неопишуемость с человеком, Августин – вольно или нет – начинает говорить о реальном человеке, стремящемся к совершенству.

Августин не мир выводит из Бога, но Бога «вводит» в мир, который тем самым становится грандиозным «объяснительным принципом» необходимости Бога как некоей идеаль-

⁴⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 58.

ной «точки отсчета», глядя из которой мы только и можем понять нечто о мире и о себе. Бог Августина – «невозможная возможность» духа человека, который в напряжении собственных усилий способен овозможнить то, что раньше ему же представлялось невозможным, т. е. стать достойным божественного Человечества.

Доказательство бытия Бога Августином удивительно просто. Поскольку все в мире текуче, изменчиво – следовательно, был момент творения, «запускающий» механизм изменений. Однако сотворенное и находящееся в динамике не может существовать само по себе, поскольку любой процесс стремится к самоисчерпанию. Значит, в мире есть духовные основания, преодолевающие такую возможность. Далее, мы познаем мир чувственно, по явленности мира нам судим о нем. Но такое знание «непостоянно и не дает уверенности душе». Есть другое знание, когда душа как бы «вспоминает» истину. Такое «вспоминание» душой «пережитого» в некоем духовном пространстве, по Августину, свидетельствует о Боге. Интересно, что мысль богослова вполне созвучна философии XX века, говорящей о том, что человек постигает истину о себе, сопрягая себя с трансценденциями, т. е. символами абсолютного добра, абсолютной красоты и т. п., которых нет в повседневном эмпирическом мире и тем не менее которые есть как «чистые формы» человеческого поступка, стремления.

Теперь Августин дает совершенно философское определение Бога: «Бог есть неизменная Сущность, Существо». В терминологии латыни «сущность» – эссенция (*essentia*); «существо» – лицо, *persona*. Оказывается, что Бог есть абсолютная личность. Это значит, что человеческая личность есть единственная сущность в этом мире, его начало и завершение. Следовательно, следуя логике Августина, у человека нет более совершенного знания, нежели знание собственного «я» и сущности как своей же абсолютной возможности; значит круг моего бытия беспредельно расширяется в акте осознания собственного «я». Человеческое бытие у Августина становится реальностью сознания. Греческая онтология природы, космоса заменяется онтологией сознания. Только имея основанием эту реальность, человек предстает как «внутренний человек» (ап. Павел), как человек обладающий свободой и осмысленно действующий в пространстве собственной свободы. «Первородный грех», по Августину, есть свидетельство свободы человека, выбравшего зло, точнее, «создавшего» его. Зло не онтологично, факт его существования связан с ущербностью, несовершенством человека в «даре свободы». Иными словами, зло – результат высокомерия человека, пытающегося стать вровень с Богом. Желание абсолютизировать собственную, всегда присутствующую неполноту знаний, ограниченность своих возможностей, восприятий, по Августину, есть мировоззренческая основа зла.

Оправдание Бога за зло, существующее в мире, получило название *теодицеи* (от греч. *theos* – бог и *dike* – справедливость; букв. – богооправдание). Бог не ответствен за совершаемое человеком зло. А то зло, которое он совершает, – умаление божественного начала в нем же самом, в человеке. Поэтому добро и зло соотносительны. Произнося загадочную фразу: «Без Цезаря не было бы Катилены, без болезни не было бы здоровья», Августин рационализирует мысль современника Григория Богослова, повторявшего, что за искушения надо благодарить Бога, ибо «отыми искус и спасаемых не будет».

Смысл не в том, чтобы, «спасаясь», грешить или болеть, чтобы было здоровье. Но человеку необходимо пройти «искус» злом, чтобы понять нечто истинное о себе и мире. Чаще всего это постигается на собственном опыте методом «проб и ошибок». Августин же в этом вопросе педагогичен. Он говорит, что не стоит практически, чтобы убедиться в результатах, «проигрывать» свои помыслы, – для этого достаточно воображения, что уже должно свидетельствовать о зрелости самосознания. Поэтому он говорит: «Не стремись к внешнему, возвратись в себя самого: истина обитает во внутреннем человеке... а если ты найдешь свою

природу изменчивой, превзойди и свои пределы.... Стремись туда, откуда возгорается самый свет разума»⁴¹.

Развивая идею человеческого несовершенства, Августин произносит знаменитую фразу, которая спустя века будет осознана как открытие «герменевтического круга»: «не понимать, чтобы верить, а верить, чтобы понимать». Иначе говоря, пытающийся понять нечто в мире подходит к нему с уже сложившимися представлениями, ожиданиями. В результате познание оказывается в определенной мере корректировкой, расширением уже сложившихся, существующих «априорных форм» знания. Откуда же берутся эти «априорные формы»? То, что для позднейшей философской мысли стало проблемой, Августин выразил в формуле: «уверуй, чтобы уразуметь». В соответствии с духом того времени это значит, что человек должен осознать слабость и «немощь» своего ума и не рассчитывать на всесторонний анализ бытия Бога. Решение вопроса вне компетенции разума, оно – дело веры. Человеку просто «дана» вера – уверенность, что Бог с ним, что Он его поймет и поддержит в познании. Вот эта «поддержка», говоря современным языком, является «априорными формами» знания. Вера – надежда человека в собственных силах, в успехе своего предприятия, по логике Августина, означает, что человек не брошен в мир и не забыт в нем. В развитом виде идея попечительства Бога, Его поддержки позже получила название *провиденциализма* (от лат. *Providentia* – провидение, теологическая концепция истории и промысла божьего).

Здесь у Августина появляется тонкий нюанс. Человек не Бог, он слаб, способен ко греху, но если в нем есть «сущностное», личностное, божественное начало, значит, есть силы преодолеть все трудности. Человек, который не застывает в своем высокомерии духа, непременно сомневается, падает и идет дальше от небытия к бытию. Поэтому Августин и произносит свое знаменитое: «сомневаюсь, следовательно, существую». Человек сомневающийся и есть действительное божье создание, стремящееся к самосознанию, т. е. – к рефлексивности сознания. «Сомневаюсь – существую» – ответ христианской мысли на призыв античности «познай самого себя». Не праведность, но путь поиска, признание собственной ошибки становится признаком сопричастности Богу. Поэтому Августин говорит: «полюби и делай что хочешь», что является по сути дела нравственным принципом, санкцией его же гносеологической формулы «верую, чтобы понимать». Августин расширяет сложившиеся традиции христианской мысли. Его «полюби...» означает не просто любовь к Богу как к некоей непознаваемой, а поэтому абстрактной сущности, но – любовь к сущности человеческого, божественного, личностного, которая есть у каждого, т. е. «любовь» к собственным способностям, возможностям. Поняв это, человек, если он «добрый христианин», обязан, как заботливый садовник, культивировать в себе ростки божественного, личностного. Каждая человеческая душа, разъясняет Августин, уникальна, она создается Богом – абсолютным творцом, художником, только один раз и в единственном экземпляре. Поскольку она неотделима от тела и вместе с тем бессмертна, задачей человека является быть творцом – художником собственной жизни. Августиновская идея полной гармонии материального и идеального, тела и духа на все времена становится залогом человеческого совершенства.

Понимая трудность осуществления собственных идей, Августин говорит о сложности внутреннего мира человеческой души, которая состоит из триединства памяти, ума, воли. На основе памяти человек самоидентифицирует себя; ум анализирует поступки; воля направлена на коррекцию собственного несовершенства. Но триединство, говорит Августин, из-за слабости человека постоянно нарушается. Вместо того чтобы находиться в состоянии координации, способности души организуют субординацию: одно подавляет и подчиняет другое. Единственное «живое» и состоявшееся свидетельство гармонии как «невозможной

⁴¹ Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 33–34.

возможности» – Бог, ум, память, воля которого составляют совершенство абсолютной божественной личности, то есть – Троицу.

Перспективы человечества Августин «проигрывает» в учении о «двух градах». Две разновидности любви, пишет он, порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град. Любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный. Первая возносит самое себя, ищет людскую славу, вторая – устремлена к божественному совершенству Личности. На этой земле гражданин первого царства выглядит повелителем, господином мира; гражданин небесного града – пилигримом, странником. В конце сотворенного мира и Страшного Суда «град божий» возродится вновь и «в конце не будет конца». Возможна и другая интерпретация: если душа и тело каждого в процессе совершенствования сблизятся в гармонии – увеличится число праведников. Постепенно «град земной» совпадает с «градом невидимым, Божьим». Мысль, интересная тем, что самой своей сутью она взывает к свободе человека как его ответственности не только за себя, но и за судьбу мира человеческого.

По Библии, первое сомнение привело к отпадению человека от Бога. Постоянно присутствующее у Августина сомнение в решении проблемы «Бог и человек» явилось началом длительного процесса отпадения философии от теологии. У самого мыслителя Бог из жизнеустроителя, попечителя сущего все более превращался в бога философского – «утраченную» (а потому «абстрактную») сущность человека, которая «стоит» теперь перед каждым как символ, идея «фикс» и проблема полноты собственного существования.

После разорительных войн и культурного упадка на Западе с VII в. открывается множество школ, в которых преподаются семь «свободных искусств» – грамматика, риторика, диалектика, арифметика, музыка, астрономия. Диалектика в то время была практически тождественна логике, понимаемой как «вообще» философия. Осуществляемая в институализированных формах школы, позже университета, программа поиска логических структур, систематических конструкций, помогающих аргументированно объяснить библейские тексты и откровения Отцов церкви, путь рационального постижения христианских истин, стала называться *схоластикой*.

Считалось, что разум не слуга теологии, поскольку он развивается самостоятельно. Поскольку логика (философия) как техника мысли служит пониманию истин веры, постольку содержательность ей сообщает божественное откровение. В принципиальной позиции схоластов была заложена «мина замедленного действия»: чтобы понять истины, надо «запасть» техникой мысли, но оснащенная логикой, диалектикой мысль становится еще более беспокойной и выходит за «пределы», ей положенные. Рациональная «автономия» философии приводит к тому, что все мнения становятся неокончательными, начинаются бесконечные конфликты, споры в среде авторитетов церкви. Утвердившийся принцип «понять, чтобы верить» практически означал бесконечное углубление проблемы при условии ее неблокирования.

До IX в. логика, диалектика – только «искусство мышления верного». В IX в. *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810–877), живший в Ирландии, переводит Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла и под влиянием своих учителей возвращает диалектике античный смысл. Диалектика – не только наука о правильном мышлении, но и учение об общих принципах бытия. «Никто не восходит на небо иначе, чем через философию», – утверждал он. Это означало: чтобы «правильно», по-христиански жить, надо правильно познавать, но для этого необходимо «правильно» мыслить.

Для Эриугены, знатока Платона (философа Идеи, Единого), Аристотеля (философа формы – эйдоса, Мирового Ума), Плотина и Прокла (философов Единой Души) Бог является некоей идеальной сущностью, мыслью мысли. Но и диалектика – тоже мысль, «идущая от единого к многому и от многого к единому». Значит, чтобы понять Бога, нужно совпадение

этих двух уровней мысли, необходимо подняться в усилия собственной мысли к абсолютной, чистой мысли. Мир текуч, а мысль, «схватывая» его изменчивость, более определена. И она тем ближе к сущности, к Богу, чем более в ней содержится наиболее «сущностного», того, что «закреплено», фиксировано в наиболее общих понятиях. С этой точки зрения общее, родовое, видовое важнее единичного. Это был прямой возврат к Платону, который как-то сказал, что сущность человека не Сократ и не Каллий. Они – случайные комбинации черт характера; сущность человека – человек в самом деле как идея Человека. Для Эриугены только на высоком уровне абстракций все наиболее общее, важное, а потому фиксированное в общих же понятиях, совпадает с сверхобщим понятием Бога. Но в таком случае общие понятия как бестелесные сущности, «универсалии» оказываются предсуществующими единичным предметам. Согласно такой методологии, получившей впоследствии название «реализм», индивид существует постольку, поскольку он приобщен к виду, а вид – к роду. В реализме Эриугены онтологическое обоснование диалектики брало верх над ее логическим содержанием.

Но что давала концепция реализма самому Эриугене-богослову? Перспективу в мысли мыслью же соприкоснуться с абсолютно «чистой» мыслью, с Богом как сущностью мира. Сама мысль о сущности в акте ее помысливания оказывается самым важным делом. Ибо мыслить о сущности, об идеальном совершенстве – значит уже быть на пути к нему. Но чтобы приблизиться, необходимо размышлениями, сомнениями всячески очищать собственную мысль. Здесь Эриугена ссылается на авторитеты Отцов церкви и Писания, где сказано: «Ищущий, мыслящий, сомневающийся ближе и дороже Богу». Отсюда в средние века обилие богословских диспутов. На весь христианский мир вдруг раздавался чей-то вопль: «Братие, сомневаюсь, убедите!» Писались тезисы «сомнений», вешались навороты храма, съезжались со всей Европы богословы, и начинался диспут, который всегда балансировал на грани богословия и философского рационализма.

Философия «реализма» движется в кругу предельно общих, а потому часто «пустых» понятий. Если реально существует «единое» и «общее», то все многообразие мира лишь по видимости дробится на единичности. С другой стороны, если «общее» всем существом своим содержится в каждом единичном, следовательно, между ними не может быть различий. Поясним: если всеобщая духовная сущность человека полностью присутствует в Сократе, следовательно, ее ни в ком другом просто не может быть. Если же она присутствует и в Платоне, следовательно, Платон должен быть и самим собой, и Сократом, а Сократ также должен быть и на месте Платона. Поэтому теория «реализма» вызвала критику со стороны ее противников – *номиналистов* (от лат. *nomen* – имя, наименование), объявлявших общее, «универсалии» не существующими вообще, просто звуковой оболочкой мысли, «дуновением звука». Более умеренные *«концептуалисты»* (от лат. *conceptus* – мысль, понятие) отрицали возможность существования общего вне человеческого ума, до вещей или в самих вещах. По мнению концептуалистов, общее находится в уме познающего; универсалии возникают в чувственном опыте, путем абстрагирования от индивидуальных свойств вещи происходит «собираение» свойств, сближающих различные вещи (П. Абеляр, 1079–1142). Поэтому наличие универсалий в человеческом уме – свидетельство его несовершенства.

Проблема «общего», универсалий присутствовала во всех богословских диспутах, в рамках которых все больше выкристаллизовывался гносеологический круг вопросов: «что мы познаем, каков должен быть процесс познания». Таким путем богословская мысль подошла к необходимости прояснить соотношение «веры и разума», религии и знания. В обсуждении данного вопроса на европейскую мысль значительное влияние оказали переведенные на латынь сочинения арабских философов аль-Газали, Ибн-Сины (Авиценны), Ибн-Рушда (Аверроэса). Арабы с завидной любознательностью впитали в себя греко-римскую культуру

и доктрины древней философии. Незыблемость Корана («если веришь в то же, как Мухаммед, можно ли философствовать, как Аристотель?»), вынуждала их работать над установлением перемирия между философским знанием и верой ислама.

Ибн-Сина (XI–XII вв.), выстраивая систему естественной теологии, убедительно сглаживает противоречия между Кораном и философией. *Аль-Газали* (1059–1111), обнаружив серьезные расхождения между учением Ибн-Сины и Кораном, опровергает мыслителя в книге «Опровержение философов». *Ибн-Рушд* (Аверроэс), живший примерно в то же время (1126–1198), в сочинении «Опровержение опровержения» утверждает, что истина – в аристотелевской философии и «к этому добавить ничего нельзя». «А если выводы Аристотеля противоречат религиозным сложившимся представлениям?» – размышляет он в трактате «Согласие религии и философии».

В духе своих коллег-европейцев он считает, что Откровение, Коран предписывает размышлять, чтобы мыслью воспарить к сущности, к Богу. Следовательно, философствовать – долг человека. А дальше он совершенно откровенно заявляет: чтобы философствовать, надо знать греческую философию. Философ – единственный человек, который выполняет свои религиозные обязанности в соответствии с предписаниями Корана. Возникает вопрос: если божественная воля предписывает искать Его с помощью философии, зачем тогда Откровение?

В поисках ответа Аверроэс обращается к своему любимому Аристотелю, у которого есть три класса аргументов: риторические, диалектические, просто необходимые (например, математика). В соответствии с ними Аверроэс предлагает людей разделить на три класса: тех, кого можно убедить, воздействуя красноречием (простые люди); тех, кто имеет диалектический склад ума (это люди, которые хотят верить, имея доказательства, почему надо верить в одно, а не в другое); наконец, немного людей, которых может удовлетворить только язык математики и философии. По результату, говорит Аверроэс, подходы совпадают. Толпа имеет веру, теологи приходят к ней умозрением, а для философов истина, добытая доказательствами чистого разума, становится верой. Надо это понять и принять, чтобы впредь не было трений между теологами и философами. Разъяснив свою идею коллегам-философам, Аверроэс советует держать ее при себе и не будоражить толпу, которая ничего не понимает. Быть может, считает Аверроэс, имеет смысл запретить широкое использование философских книг, ибо при «мгновенном» переходе из «тьмы» (незнания) к «свету» (истинам) можно ослепнуть окончательно.

Будучи внутренне убежден в превосходстве философского знания, Аверроэс задается вопросом, чем объяснить, что Коран – нефилософское сочинение – более эффективен в воспитании, чем философия. Были пророки, говорит он, которые не задавали вопросов о душе, счастье, Боге. Они просто говорили об этом, поскольку знали. И самые дикие варвары начинали их слушать, исповедовать учение. А философ? Он может сказать истину, но никто не обратит на нее внимания. Аверроэс данное обстоятельство объясняет тем, что, по-видимому, есть определенная мера правды, которую могут и хотят воспринять люди. Той правды, к которой они «уже готовы».

Таким ответом Аверроэс загнал себя в тупик. Что значит «быть готовым»? Заняться философией и забыть о вере – ответ для того времени немислим. Пытаясь сгладить сказанное, Аверроэс соединяет знание, основанное на признании причинных отношений между вещами эмпирической реальности, с учением об универсальной «божественной причинности». Есть единичные вещи, но «нет реальности помимо Него», Бога. Значит, сверхчувственная сущность мира противостоит миру и пронизывает его. Каков же путь познания сущности? Аверроэс говорит: «Бог создает вещи, познавая их».

Это надо понять как то, что мыслящее себя сознание является мышлением творческим, или мышлением и волей в их тождестве. Аверроэс разъясняет: поскольку разум вечен

для человеческого рода, имеет потенциальное деятельное начало и обладает способностью воображения, постольку сознание мыслящее способно постичь сущность. Иначе говоря, познающий разум в определенных условиях совершает мистический «прыжок» от эмпирической реальности к сущности мира, бытия. Здесь – не влияние Платона и неоплатонизма, но продолжение в теории мистического направления, существовавшего в исламе, – суфизма (от арабск. «суф» – чисто, «аль-саффа» – собирать милостыню, «суф» – власяница), суфийской философии, традиции которой оформились к VIII веку и развивались в творчестве Джами, Джелал ад-Дина Руми, поэтов-мыслителей Хафиза, О. Хайяма.

Попытки познания сущности привели Аверроэса к столкновению веры и знания. Обнаруженный им факт разрыва двух реальностей – эмпирической и сверхэмпирической – стал причиной того, что собрание богословов осудило его учение.

Латинские последователи Аверроэса (*Сигер Брабантский*, *Бозций Дакийский*) пытались выработать к обсуждаемому вопросу решение, которое было бы приемлемым для церкви. Отсюда аверроисты пришли к признанию *двух истин*. Истина, открываемая разумом, который исследует естественный порядок вещей, – незыблема. Даже если она не согласуется с выводами теологии, с этим сделать ничего нельзя: такова природа философии. С другой стороны, представление о том, что творение мира произошло в какой-то конкретный момент времени, с точки зрения философии является абсурдом. Но если мы поверили во всемогущество Бога, почему не верить в то, что для Бога такое «одномоментное» творение не является возможным? Выводы философии находятся в противоречии с Откровением. Но, оставаясь христианами, это необходимо принять.

Наметить противоречивую структуру познания двух миров – чувственного, телесного и духовного, идеального попытался *Роджер Бэкон* (1214–1292). Следуя Аверроэсу, он конкретизирует его учение, когда утверждает, что «духовные вещи познаются через телесные следствия и Творец – через творение»⁴². Тем самым принципиальный вопрос своего времени об универсалиях, о познании общего он решает на пути созерцания телесных вещей и соответствующих доказательств. По Бэкону, общее, универсалии как родовые и видовые сущности укоренены в единичных вещах: познавая эмпирическую единичность, мы, следовательно, сразу же познаем общее, присущее данному классу вещей. Любопытно, что Бэкон, знакомый с аристотелевским «Органом», все же не ценил логику. Диалектике, аристотелевской логике он противопоставил в качестве универсального пути знания математику. Содержательным «наполнителем» ее отвлеченных начал у него становится эмпирия, опыт. Тем самым философия становилась натуральной, опытной наукой. Видимо, он впервые ввел понятие «*scientia experimentalis*» применительно к философии, т. е. экспериментальная наука, точнее – «натуральная философия», натурфилософия.

Идея Бэкона «знание – сила» давала уверенность в опытном («с помощью внешних чувств») знании, для которого сущность мира раскроет наконец свои тайны. Однако, если основой жизни и познания является эмпирия, следовательно, для возвышенной области духовных «предметов» просто нет места. Нет места Богу, «сущности» бытия, «сущности человека», а значит, нет места и «сущности» любви, добра, справедливости. Понимая все это, Бэкон говорит о необходимости «внутреннего опыта», «божественного вдохновения» в постижении духовных «предметов», без которых остаются неясными вопросы, относящиеся к сфере телесного, чувственного мира. Бэкон, оказавшись «между» знанием и верой, в итоге все больше склонялся к мистицизму, в сумерках которого виднелся силуэт Платона.

Эмпирико-сенсуалистская установка создания рождала уверенность в обретении универсального ключа к познанию тайн мира. Отсюда в это время расцветает алхимия, астрология. В богословских диспутах, содержанием которых были, говоря современным языком,

⁴² *Антология мировой философии*. В 4-х тт. Т. 1.4.2. М., 1969. С. 869.

онтологические и гносеологические проблемы, европейская мысль на вполне рациональных логических основаниях второй раз в своей истории «въезжала» в избыточную «духовность» мистики. Первый раз такое было в IV веке. Признание христианства государственной религией Римской империи вызвало массовое бегство христиан из мира, поиски индивидуального спасения вне его, поскольку оказалось, что и в новом христианском обличий мир (государство) остался тем же самым самодовлеющим идолом, требующим подчинения себе. Реакцией на него явилась волна евангельского максимализма: ухода из мира в пустынь, в затвор, полного отказа от тех или иных вполне «лояльных» благ, мученичество. Августин своим решением проблемы взаимоотношений человека с Богом спас Европу от «духовного» экстремизма мистики.

В XIII веке блистательный богослов и философ, «ангельский доктор» *Фома Аквинский* (1221–1274) вторично спас Европу от излишней «духовности» мистицизма.

Г. Честертон, автор лучшей работы о философии Фомы, считает, что, «любя греков», Фома спас западное христианство от Платона⁴³. Фома обращается к Аристотелю и делает шаг, многим показавшийся еретическим: он пытается примирить великого грека с Христом. В Аристотеле мыслитель видит авторитет и апологию разума, с позиций которого он сам идет к вере. Введя Аристотеля в христианский мир, приблизив Бога к миру, а мир к Богу, Фома тем самым как бы обручил Бога с материей человеческого духа. Отсюда у него новая интерпретация боговоплощения, воплощения Бога в Христа – Человекобога.

В соответствии с христианской догмой о творении он размышляет о Боге и мире, однако в этом процессе безликие космологические категории аристотелевской философии у него насыщаются полнотой человеческих смыслов.

Размышляя в «Сумме против язычников» над проблемой «Бог и разум», Фома говорит, что бытие Бога недоказуемо и оно воспринимается только верой. Но тем не менее человек нуждается хотя бы в косвенных доказательствах Его бытия – они «успокаивают» и готовят человека к восприятию божественных истин. В свою очередь, истины эти ставят человека перед фактом, что жизнь без Бога невозможна, что мир, лишенный идеала, направления к совершенству, стремления к истине, благу, красоте, – такой мир бесчеловечен. На что же ориентироваться человеку, на веру или разум?

Предшественники Фомы допускали возможность существования двух истин, поскольку наука познает одни объекты, теология – другие. Рациональная мысль Фомы предлагает иное решение. Он говорит, что центральный объект познания человека – Бог. Наука и теология направлены к одному и тому же, но идут разными путями, поэтому функции их и методы различны. Истины теологии имеют своим источником Откровение, истины науки – чувственный опыт. Теология идет «от Бога» к миру, к человеку. Ученый, напротив, идет от фактов – к их сути в теории и постепенно восходит «к Богу». С разных сторон, разными путями и средствами теологи и ученые приходят к одному и тому же. Все, что нельзя доказать или проверить с помощью опыта, относится к сфере теологии. К истинам, не подлежащим вообще суду разума и науки, относятся догматы веры. Такое решение проблемы получило название «*учение о двойственности истины*», позже ставшее важнейшей стороной официальной доктрины Ватикана.

Утверждая разум в качестве сущностной характеристики человека, в работе «Сумма теологии» Фома Аквинский исходит из отношений аналогии Бога и человека, конечного и бесконечного. Догматической основой аналогии является учение о сотворении твари как «образа и подобия Бога». Между Богом и человеком нет тождества, но и нет двуначалия. Есть отношение подобия и неподобия. Все, что приписывается миру, с различной степенью интенсивности принадлежит и Богу. Разрозненный мир «падшей твари» стремится к соб-

⁴³ Честертон Г. Святой Фома Аквинский. // Г. К. Честертон. Вечный человек. М., 1991. С. 271.

ственной самотождественности в полноте «образа» (Бога) как единственной и достойной цели, в которой, по Фоме, все освящается, совпадает и единится.

Фома выводит пять возможных способов доказательства существования Бога.

Доказательство от движения: все движущееся приводится в движение чем-то иным. Перводвигатель – тот, кого зовут Бог.

Доказательство от производящей, действующей причины: все в мире чувственных вещей имеет свою причину. Бог – первопричина.

Доказательство от необходимости и случайности: все случайное имеет необходимость в чем-то другом. Бог – первонеобходимость.

Доказательство от степени совершенства: в мире имеются все ступени совершенства. Бог – первосовершенство, абсолютная ценность.

Доказательство от божественного управления миром: все в мире ведет себя целенаправленно. Бог – первоцель для всего и первоуправитель.

Вывод: физика предшествует метафизике; чтобы подняться до умопознания высоких духовных истин, надо начать с мира материального и вещей, быть может, достаточно низких.

Путь богопознания оказался камнем преткновения в споре реалистов и номиналистов. Фома выбирает путь *умеренного реалиста*. Реально только отдельно существующее (единичности вещей, людей). Общее, универсалии, хотя их нет в эмпирической реальности, не лишены реального основания, ибо из него выводятся. Единственное абсолютное общее, являющееся единичностью, в которой совпадают все единичности, т. е. абсолютная неединичная единичность – Бог. К Нему можно прийти по дороге познания, которое вписывает, укореняет человека в мире и в конце концов приведет к его Источнику.

Решение Фомы содержит в себе проблему. Общие понятия как результат человеческой познавательной деятельности воспроизводят реальность лишь частично, во многом они выражают только познавательные усилия человека. Соответственно, человеческие представления о Боге не несут в себе полного знания о нем. Учение Фомы о понятиях содержит в себе различные возможности, получившие развитие позже.

Согласно одной интерпретации, мир в своей основе непознаваем, поскольку у нас нет критериев отделения субъективной формы человеческой познавательной активности от истинного содержания. Такой взгляд на познание и его результаты характерен для традиций философского скептицизма. Другая интерпретация осуществлена в учении о разуме Нового времени: устранение субъективных моментов познавательной деятельности возможно, сам разум обладает механизмом различения истинного и неистинного, субъективного и объективного.

Однако Фому интересует не процесс познания вообще, а знания в связи с человеком – центром сотворенного мира. Человек есть «самое совершенное в природе», каждый человек – особая мысль Бога, «осуществленная в особом творческом акте создания души». Значит, всякий акт богопознания есть познание человеком себя в соотносительности с абсолютным божественным совершенством. Бог есть абсолютное бытие. Человек не обладает качеством абсолютного бытия, он – лишь «аналог» бытия, он причастен бытию. Мир, в котором мы живем и который мы воспринимаем, существует, говорит Фома. Непризнание этого факта делает работу нашего разума бессмысленной. Однако и вещи, и люди, и Бог действительны, «есть» по-разному.

Действительность не только «есть» как нечто пред заданное. Она «есть» и то, чем «может быть». Поэтому то, что «есть и может быть», нуждается в полноте собственного определения. Таким всеобъемлющим понятием, собственно основой всей философской системы и одновременно ее объяснительным принципом у Фомы является понятие «*ens*» (бытие), которое у философа имеет смысл: «бытие есть – может быть». Это трудно понять. Видимо, Фома сам это чувствует, и в его логически безупречной мысли, стремящейся к скру-

пулезной точности выражения, неопределенная многосмысленность «*ens*» постоянно сопрягается с «*ensis*» (меч, точнее, острота меча). Видимо, Фома следует традициям патристики, нормам «говорения» святых Отцов, у которых излюбленным понятием-образом-символом полноты человеческой души был раскаленный добела нож, меч.

Точный смысл «*ens*» – бытие, но не как нечто ставшее или становящееся, или свершенность некоторого идеального. «*Ens*» – это «острота» бытия, как актуальная его развернутость, как мыслимо возможная полнота существования. Бог есть такое бытие, в котором сущность и существование совпадают. Человек причастен к нему и тяготеет к нему, поскольку он наделен бытийной потенцией. Сказать, например, что человек обладает бытием, значит сказать: он существует в возможной полноте. У человека есть лишь некоторая полнота (разум, собственная жизнь, в которой он нечто понимает и больше – не понимает и пытается понять всю свою жизнь). Следовательно, «*ens*», обостренной полнотой бытия обладает лишь Бог. Он есть само бытие, а человек, будучи причастен к бытию, владеет лишь потенцией «быть». Это надо понимать как то, что он «может быть», а может и «не быть». Речь идет о возможности и случайности.

Если вещи случайны в этом мире, они могут состояться или нет, исчезнув, превратиться в пыль, то с человеком обстоит иначе. У него есть разум, который является причиной свободы человека («*ratio causa libertalis*»). Разум призван выявить возможности, пути следования к полноте бытия, тем самым исключив всякого рода случайности (вот где заложены основания будущих концепций о необходимости в человеке качества «чистоты» разума).

По этому поводу противники Фомы говорили, что его философия влияет на богословие: он слишком разумно толкует высшее блаженство – для него это удовлетворенная любовь к истине как полноте человеческого бытия, а не Истина любви. Действительно, «*ens*» Фомы как актуальная развернутость полноты бытия, Бога для человека означает, что только когда он не спит и не дремлет, а пребывает в пространстве обостренного сознания необходимости бытия как собственной полноты в этом мире – он живет «над» временем собственной жизни, живет «здесь и сейчас» в свете бытия.

Причастность человека бытию, точнее, владение потенцией «быть» – это своеобразный «залог» Бога, Его обещание радости бытия. Бытие говорит человеку нечто невещественное, нематериальное. Это «говорение» есть призыв Бытия к человеку, призыв к исполненности совпадения сущности и существования. Фома считает, что если с самого начала была цель, она неизбежно пребывает в чем-то, чему присущи основные черты личности. Если вспомнить, что Бог есть Личность, полнота которой была явлена в лице Христа, становится понятно, что за культом божественной личности у Фомы скрывается культ совершенного человека, истинное, т. е. необходимое, актуальное бытие которого является истинностью, т. е. актуальностью, необходимостью его свободы. Ясно, что в таком грандиозном объеме необходимость свободы доступна лишь Богу. Как быть с человеческой свободой?

Весь процесс богопознания основан на свободе человека. Это ясно выразил апостол Павел: «К свободе призваны вы, братья!» Трудность ее осуществления в рамках христианства всегда была связана с преодолением двух факторов. Во-первых, «падшая» природа человека (страсти, вожделения, помыслы), которую надо преодолеть. Во-вторых, предельность, непостижимость Бога для несовершенного человеческого разума. Поэтому путь к Нему – вечное приближение к Источнику, который не дан и не может быть дан человеку.

Здесь кроется опасность, что человек, отчаявшись в невозможности созерцать цель своих устремлений, свернет с пути, отвергнет цель и снова попадет во власть собственных вожделений. Например, у Оригена разумные твари «пали», поскольку «забыли» о своем высоком предназначении. Близко к Оригено в этом вопросе стоит Августин с учением о «теодицее». Поскольку тайна свободы продолжала существовать, ей дали психологическое обоснование: духовное восхождение происходит в поле напряженности отношений между Богом

и человеком. Поэтому он не может сбиться с пути: его воля совпадает с волей Бога. Следовательно, и проблемы свободы нет. У Отцов церкви популярным было отождествление свободы с любовью, «истинная суть которой заключается в постоянном ожидании большего» (Григорий Нисский).

Фома дает свободе иное толкование. Поскольку основой человека является разум, постольку осознание цели и движение к ней является свободой как необходимостью обладания человеческой полнотой, необходимостью себя. В рамках христианства для человека здесь нет и не может быть никакого выбора – это как в ситуации «полюби и делай что хочешь». «Делай что хочешь» является провокативным тестом для себя самого: «полюбил ли?» В такой свободе как необходимости себя или необходимости свободы, что то же самое, нет ни фатализма, ни детерминизма (проблема бытия не обсуждается в терминах причины). Все делается в силу внутренней необходимости, то есть – свободно.

Актуальная необходимость свободы как осуществляемое бытие здесь – везде – всегда для Фомы есть Бог. Как бы предваряя кантовские рассуждения, Фома говорит: есть две вещи, вызывающие восторг, – это Бог и Его призыв в нас. Поэтому свобода – некое проявление или осознание некоего внутреннего воздействия. В нас мы обнаруживаем нечто. Что именно? Фома не мистик, он – великий богослов, философствующий на языке схоластики. Поэтому он говорит совершенно непонятную вещь: как ответ на призыв «бытие-ens» мы обнаруживаем в себе «форму». Сейчас «форма» часто понимается как очертания, наружный вид, какое-то внешнее выражение содержания. На языке Фомы «форма» в человеке – то, что бесконечно существенно и связано с самой главной сущностью мира. «Форма» есть состояние собранности человека, это – качество, вызывающее единственное безошибочное действие, движение к собственному бытию в свете «бытия-ens». Со всей очевидностью Фома в философских категориях Аристотеля артикулирует то, что косноязычно говорили Отцы церкви VI–VII вв.: «встал на путь подвига – влезь под кожу и собери себя». Как много надо преодолеть в себе «естества» (глупости, злобы, тщеславия, помыслов и т. п.), чтобы найти в себе «форму»! Для конкретной единичности человека все это означает по логике Фомы лишь одно: «собирая себя», осуществляя собственную «форму», человек оказывается самым страдательным существом в мире, поскольку в силу внутренней необходимости-свободы реализует собственную свободу-необходимость. «Форма» есть качество открытости, готовности к расширению, превосхождению себя без всяких прикидок на результат, ибо Христос сказал: «Один сеющий, другой жнущий».

Рассуждая о человеке, Фома вовсе не идеализирует особенности его природы, иерархии его естественности. В земном измерении, говорит он, разум человека знает не только добро, но и зло. Поэтому человек, «видящий свою неполноту, возможное совершенство», нуждается в воле, которая часто становится первичной по отношению к разуму и желаниям, побуждая их к осуществлению необходимости свободы как необходимости себя. Так в мире схоластики, в котором кроме «зерен» были и сорняки, Фома Аквинский строил «ступеньки», ведущие в «дом человеческого бытия». Идеи его дали импульс последующей мысли Лейбница и Шеллинга, Гегеля и Витгенштейна, Хайдеггера и Маритена, концепциям персонализма и экзистенциализма.

Философия Фомы – философия оптимизма, поскольку она вскрывает в бытии глубокий смысл. Бытие для человека, человеческое бытие у него – вечно длящийся акт преодоления человеком собственной конечности как «природного» существа. В длении такого акта человеческая сущность становится фактом, заполняющим собой пространство этого мира. И вместе с тем только благодаря каждому бытийному человеческому акту все люди отличаются друг от друга.

Учение Фомы было во многом неприемлемо для его современников. Лишь к началу XIV в. учение становится официальной доктриной римско-католической церкви.

XIII–XIV вв. – время жарких дебатов между теологами и философами. Кризис официальной теологии вызвал к жизни популярную особенно в массах отрицательную, *негативную теологию* немецкого философа и богослова *Мейстера Экхарта* (1260–1327). Идея единения Бога и человека – основной мотив учения, изложенного Экхартом в своих духовных проповедях и рассуждениях. Обращаясь к Евангелию от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово», Экхарт комментирует: «Слово воплотилось в человеке, чтобы узнал он в себе Бога», ведь сказал же Христос: «Царство Божие внутри вас».

Экхарт критикует Фому за то, что «он говорит, будто бы лучше созерцательной жизни – деятельная». Богопознание, считает Экхарт, достижимо в акте «делания себя в Боге... в созерцании», в котором «жизнь находит завершение и покой». Отрешаясь от всего временного, индивидуального, человек в мистическом акте познает мировую волю. В ее глубине, из которой рождается сама жизнь, «необходимость и свобода становятся одно». «Поэтому отрешенность самое лучшее, ибо она очищает душу, проясняет совесть, зажигает сердца и пробуждает дух, дает желаниям быстроту; она превосходит добродетели: ибо дает нам познание Бога; отделяет от твари и соединяет душу с Богом»⁴⁴. Постигнув Бога, человек теперь не только следует закону мира, но и сам творит его. С другой стороны, человек является в мире некоей единичностью: он все находит в себе и себя – во всем.

По Экхарту, в человеческой душе кроме ее естества есть божественная «искорка», часть божества. Задача человека – отрешившись от внешнего, прийти в состояние «восхождения», когда разгорится эта сокровенная «искорка» и душа вознесется до «тихой пустыни» божества.

В основе интуиции Экхарта – абсолютизированная односторонность апофатического богословия. К VII веку Отцами церкви было выработано учение о двоякой постижимости и описуемости Бога. Или – через резкое и решительное противоположение Его миру, т. е. через отрицание в Нем всяческих определений. Или – через возвышение о Нем всяческих определений, прилагаемых к земному миру, всем и каждому. Так открываются два пути богопознания – путь положительного (или катафатического) богословия и путь богословия отрицательного (или апофатического). Путь апофатики есть высший, только он вводит в «Божественный мрак», каким является для человека Свет неприступный (Бог). Согласно авторитету предания, в богопознании абсолютно необходимы два пути, причем катафатика предшествует апофатике, одно необходимо дополняет другое. Забвение «правил» либо закрывает человеку перспективы богопознания (только катафатика), либо, уверовав в закономерность схождения к нему благодати (только апофатика), человек начинает поклоняться не Богу, не Идее совершенства, но – самому себе как Богу. «Духовное» возрастание себя оборачивается «украшением и ублажением» себя же. Как говорили церковные авторитеты, душевное самодовольство заканчивается богооставленностью, смертью души.

Негативная, отрицательная теология Экхарта выходит за «рамки» канона: строго говоря, даже нельзя сказать, что есть Творец и творение. У него божественное начало возникает вместе с миром и пронизывает его. Поскольку Бог растворен в природе (позже такое учение стало называться *пантеизмом* – *греч. pan* – все, *theos* – бог), постольку он абсолютно безлик; Бог здесь – «колодец без дна», это «божественное ничто», которое можно постичь в отрешенном созерцании, в уединенном молчании. Результатом такого познания, по Экхарту, становится ощущение тождественности себя с Богом. Если, не идеализируя человека, вспомнить о его «греховных помыслах», которые почти всегда он носит в себе, т. е. «искус» воли к власти, к всемогуществу «земного бога», – тогда в определенной мере будет понятен и объясним революционизирующий эффект идей Экхарта на народные массы. Если

⁴⁴ *Экхарт Мейстер. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 66.*

«я – бог», значит, не нужны не только церкви, ритуалы, традиции, но и какие-либо социальные установления вообще... «Я – бог», значит, все позволено. Такова в пределе логика мистического пантеизма Экхарта, завершившая себя во множестве ересей и восстаний в рамках религиозного движения XIII–XIV вв.

Совершенно неправомерно было бы сближать «ничто» Экхарта с какими бы то ни было формами атеизма. Современный итальянский философ и писатель Умберто Эко считает, что «бездна Ничто» Экхарта для реального человека оказывается абсолютной лишенностью, молчащей пустотой, окончательной утратой собственного личностного начала⁴⁵.

Учение Экхарта получает «второе дыхание» в пантеистических концепциях мыслителей и философов уже с XV века. Философски обоснованную интерпретацию учения впервые дал Николай Кузанский. Значительно позже, с начала XIX века, мистика пантеизма («я во всем и все во мне»), облагороженная художественным гением писателей, художников, композиторов, превратится в «свое другое» – в поэтическое мироощущение, дающее импульс к появлению шедевров в искусстве Гельдерлина, Э. Т.-А. Гофмана, Р. Шумана, Гете, У. Уитмена и многих других.

⁴⁵ Умберто Эко. *Имя розы*. М., 1989. С. 426.

Философские идеи Возрождения

Философская мысль Возрождения представляет эпоху XIV–XVI вв. Эпилог приходится на начало XVII в. Кампанелла и Шекспир были последними представителями Возрождения. Философия этого времени противостоит системе схоластического знания. Она строится на иных основаниях, растет и развивается независимо от схоластической традиции. Почти так же будет развиваться новая европейская философия XVII века, связанная с зарождением математического и экспериментального естествознания, прежде всего – классической механики и новой механической картины мира.

XIV–XVI вв. – время, когда все в круговороте страстей, общечеловеческих побуждений и расчетов. В разных ситуациях люди выпутываются умом и личной сметкой. Ценится выше всего уместность: смех возбуждает неумелое ханжество монаха или наивность супруга. Идеал удачи царит над всем. Поклонение обычаю заменяется культом удачи. У Боккаччо, Саккетти, Джованни мораль всех новелл: скрытый грех наполовину прощен. Отсюда вытекает: достигать цели, не раздумывая над средствами, и скрывать пути, чтобы достичь цели наверняка.

XIV–XVI вв. – переходная эпоха от феодализма к капитализму, это время мануфактур, географических открытий, торговли, личной предприимчивости, высвобождения человека от сословных ограничений. Все это рождает в Италии новое качество культуры, известное под названием гуманизма, возрождения. Понятие «гуманизм» появляется в середине XV в. и означает то, что Цицерон и Тацит в свое время выразили термином «*humanitas*» – человеческий, человечный, образованный, т. е. качества свободного гражданина, необходимые для активного участия в жизни общества. Разрушение цехово-корпоративной структуры способствовало возникновению светской интеллигенции. Она складывается из купцов, знати, юристов, преподавателей, даже из ремесленников и крестьян. Так появляются кружки гуманистов, не связанных с университетами, где преобладала схоластика. Гуманисты-интеллигенты не связаны определенной профессией. Они представляют новую аристократию – «аристократию духа»; их этико-философской доминантой является стремление к синтезу духовности. Они все направлены на изучение классической древней (греческой и латинской) литературы, философии, которые становятся эталоном культурной деятельности.

Эпоху гуманизма называют также Возрождением (Ренессансом). Сами гуманисты, выражая свой порыв, говорили о «воскрешении, обновлении» образцов античного мира в противоположность средневековью, которое ими понималось как «время... бедных умами ученых» (Лоренцо Валла), как «время темного тумана», время грубости и несоразмерности (Дж. Вазари). Когда творческий дух Возрождения угас, понятие гуманизма осталось в культуре в качестве обозначения научных дисциплин, занятых осмыслением внутреннего мира человека. Так появляется термин – *гуманитарные науки*.

Мысль эпохи Возрождения направлена на постижение самого человека в его взаимоотношениях с миром. Божество не отрицалось, но земное заслонило его. И это нагляднее всего проявилось в живописи. Так, в «Крещении» А. Верроккьо, по словам искусствоведа Вельфлина, Христос выглядит как скромный учитель. «Бегство в Египет» – это и бегство, и путешествие в неведомые края. «Тайная вечеря» – это торжественная трапеза, за которой обнаруживается предательство одного из присутствующих. Постоянные сюжеты картин «Распятие», «Снятие с креста», «Оплакивание» – это неумолимая жестокость смерти, ее постоянное присутствие в жизни, горе близких, нежное сострадание женщин.

Специфическая черта философии Возрождения – *деперсонализация Бога*. Либо он рас творен в природе («природа есть Бог в вещах», – повторял Дж. Бруно), либо мир погружен в Бога (Н. Кузанский). Такой *пантеизм* и *гилозоизм* наделял природу способностью к бес-

сознательному творчеству, ее собственным «языком», понимание которого вселяло надежду на познание и изменение этого мира. Отсюда появляется «натуральная магия», весьма популярны астрология, алхимия.

Пантеизм и призыв к опытному знанию, сенсуализм и магия, обожествление природы и психологизм представляют собой черты единой традиции философии Возрождения.

«Первый философ Возрождения», по происхождению немец, Николай Кузанский (1401–1464), учился в Гейдельберге, затем в Падуанском университете, где приобрел друзей среди итальянских гуманистов. В начале своей деятельности он был поглощен делом гармонического устройства мира и церкви на началах любви, свободы и суверенитета «верующего народа», воле которого должен был подчиниться и сам папа. Однако в дальнейшем он отошел от своих полуутопических идей социального и религиозного единства Европы и человечества.

Николай Кузанский великолепно знал схоластику, был близок к мистике Мейстера Экхарта, усвоил философию античности и неоплатонизма, знал восточных Отцов церкви, профессионально владел математикой. Не изменяя традиции богословия, Николай Кузанский в то же время принадлежит уже будущей философии XVII–XX вв. Он предвосхищает Лейбница идеей равного онтологического достоинства всех вещей в мире; Канта – развернутой в «Науке незнания» системой космологических антиномий; Гегеля – триадным расположением мирового сущего; Гуссерля и Хайдеггера – учением о человеческой вселенной как априорной цельности.

В основе мироощущения Кузанского лежит божественное бытие-потенция как абсолютная возможность всего, которая парадоксальным образом есть и абсолютная действительность. Об этом всеобщем источнике и его творчестве можно что-либо высказать только в виде тоже «предположений» или «догадок», поскольку безграничность его проявлений все равно рано или поздно опровергнет любое частное утверждение, превзойдет любое определение: он все может, сам мир – произведение Бога. Личная потенция творца выступает как «форма форм», потому что образует образ любой конкретной вещи.

Например, когда Бог хотел открыть понятие о Себе, Он сказал: «Я Бог всемогущий» (Быт. 17, 1), «Я тот, кто есть» (Исх. 3, 1). Это означает, что Бог как абсолютная духовность есть действительное бытие всякой возможности. Кузанский поясняет: любая вещь существует благодаря своей оформленности. Заключается ли сущность вещи в самой вещи? Считать так – значит утверждать, например, что сущность руки заключена в самой руке. Но мертвая рука – не рука. Рукой ее делает жизнь в духе. Следовательно, сущность руки имеет более истинное бытие в душе, чем в ней самой. Но в мире все вещи единичны и конечны. Бог как сущность этого мира, как чистая духовность есть форма всех возможных форм, бытие всякой возможности. Значит, то, чего нет и что может быть, не обладает действительностью в конечной (видимой, осязаемой) вещи. Следовательно, чтобы приблизиться к сущности, Богу надо стать выше разума, рассудка, чувства, и тогда Он сам обнаружит Себя перед теми, кто ищет Его в вере. То есть человеку надо отвлечься от сиюминутного, зримого, слышимого, не бегать и не суетиться, а стать выше себя. В ситуации такой остановки и напряжения мысли появляется обостренное чувство сознания, приближающегося к сущности. Об этом сказано: «Остановитесь и познайте» (Пс. 4, 11). Противоречия между тем, что Бог как «абсолютная возможность» (невозможная возможность или возможная невозможность) называет Себя беспредикатным («Я есмь»), нет. «Я» Бога есть самообозначение, предполагающее «ты», то есть диалог, общение, в процессе которого появляются «он», «она», «мы», «вы».

Как связать единичность «Я» Бога с тем, что Он как сущее есть форма форм, с беспредельностью форм бытия? Кузанский говорит, что не следует смешивать эмпирически человеческое с запредельным божественным. Форме форм как беспредельному пределу соот-

ветствует не эмпирическая единичность, но «абсолютная единичность всех единичностей». Эта абсолютная всеобщность не просто совпадает с абсолютной единичностью, она сама в пределе есть «абсолютная единичность» (неединичная единичность, возможная невозможность). Именно это, по мнению Кузанского, имел в виду Дионисий Ареопагит: «Божье мы должны познавать не по человеческому обычаю, но целиком и полностью от самих себя отстранившись и всецело перейдя в Бога». В таком общении с Богом осуществляется полнота образа Божия в человеке – конечной цели богоуподобления, совершенного знания и совершенного человека. Поскольку Бог, создав человека, отделил, освободил его от Себя, говорит Кузанский, постольку сам акт Его творчества был призывом к диалогу, свободному активизму, сотворчеству. «Человек, – говорит философ, – может познать иное, только полностью отрешившись от себя». Это значит, что лишь когда человек выходит за собственные рамки, отказывается от себя, своего маленького «я» (собственной точки зрения, мироощущения, пристрастий), – тогда он способен к тому, что принято называть творчеством. То, что говорит Кузанский, является как бы развернутой программой и путем глубочайшей внутренней интеллектуальной работы человека в целях собственного преображения.

\$\$\$B философии Кузанского бытие и свобода предельно конкретны, поскольку подлинная жизнь человека начинается в будущем, а настоящее и прошлое раскрываются только в связи с ним. Бог Кузанского, не имеющий никакого конкретного образа, постоянно обращается к каждому человеку, требуя однозначного ответа на вопрос о смысле его бытия, его жизненной программы. Для самого человека в такой ситуации должно стать очевидным, что его собственное будущее «отсылает» к прошлому, прошлое – к настоящему и оттуда – опять в будущее. В учении Кузанского о человеке жизнь не дается готовой, она богата необычайными возможностями, позволяющими многое сделать для себя, для других, «во имя Бога». Поэтому человек, как считает философ, живет здесь, в этом мире, осуществлением возможностей в кругу невозможного. Говоря языком науки конца XX века, учение Кузанского о человеке есть «философия нестабильности», синергетика⁴⁶ как творчество в ситуации устойчивой неустойчивости личности, живущей в земном мире. Кстати говоря, ныне модное понятие синергетики заимствовано из учения о человеке Дионисия Ареопагита (VI в.).

Идеи Кузанского непосредственным образом повлияли на натурфилософию *Джордано Бруно*, который с энтузиастическим восторгом ставил его «выше Пифагора, Коперника и Аристотеля». Крупнейший деятель эпохи Возрождения Дж. Бруно (1548–1600) продолжил традиции вольномыслия итальянских гуманистов в философии природы, в натурфилософии. Важнейшее положение, сформулированное Бруно, состояло в утверждении бесконечности природы. Бесконечное могущество Бога, по Бруно, не может ограничиться созданием конечного мира. Бесконечные свойства Бога Кузанского превратились у Бруно в бесконечность природы. Однако учение о бесконечности природы у него, в отличие от Кузанского, не осталось лишь умозрением. Опираясь на открытие Коперника, Бруно стремился дать физическую и астрономическую конкретизацию этого натурфилософского принципа. Переосмысливая теорию Коперника, Бруно освободил ее от традиционных представлений о конечности мироздания, замкнутого сферой неподвижных звезд, от взгляда, согласно которому Солнце составляет абсолютный центр Вселенной, а потому неподвижно. Развивая идеи Кузанского, Бруно доказывал, что любое небесное светило можно рассматривать в качестве центра мироздания потому, что он находится повсюду и – нигде, то есть обосновывал идею бесконечности Вселенной.

⁴⁶ *Синергетика* (от греч. *sinergos* – вместе действующий) – возникшая в 70-х годах XX века теория самоорганизации (И. Пригожий, Г. Хаген). Изучает процессы перехода открытых неравновесных систем от менее к более упорядоченным формам организации, от хаоса к порядку. В богословии используется термин «синергия», понимаемый как соработничество человека с Богом в созидании спасения.

Формообразующее активное начало, считал Бруно, имеет своим источником материю. Но материя – это не просто источник деятельности. Ее развитие подчинено закономерностям, развертывающимся из некоего единого субстанционального принципа через многочисленные диалектические переходы, борьбу противоположностей, являющихся результатом деятельности «мировой души». Опираясь на гилозоистские представления, Джордано Бруно делает вполне конкретные выводы о необходимой заселенности иных миров, о характере движения небесных тел. Такого рода одушевление природы помимо влияния определенных тенденций античной философии имело под собой скрытое стремление не просто приблизиться к недоступному Богу, в лучшем случае позволяющему созерцать свое совершенство, а овладеть субстанциональными началами природы в целях ее практического использования.

Само понимание природы как единства противоположных начал добра и зла (Я. Беме), единичного и всеобщего (Т. Кампанелла), тепла и холода (Б. Телезио), очень близко к диалектике древних, однако акценты здесь расставлены иначе. Диалектические переходы в сочетании с гилозоизмом, с одушевлением природы и стремлением овладеть этой неуловимой, постоянно меняющейся «душой» вещей приводят к своего рода магии противоположностей... «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, – пишет Бруно, – пусть рассматривает и наблюдает максимумы противоположностей и противоречий. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения»⁴⁷. В этой нацеленности на познание сути вещей – одна из величайших заслуг лучших представителей философии Возрождения. Однако стремление овладеть диалектикой противоположностей было весьма прямолинейным и зачастую оборачивалось попытками непосредственно воздействовать на субстанциональную основу вещей, которая представлялась им одушевленной, родственной человеку – «микрокосму». Не случайно многие мыслители Возрождения занимались астрологией, ятрохимией, каббалой, различными видами «натуральной магии». Подобно натурфилософским системам прошлого, значимость философии в этот период также определялась построением всеобъемлющей закономерной структуры бытия, истинность которой обосновывалась «божественными прорицаниями, геометрической необходимостью, философскими доводами и очевидными опытными данными». Но если натурфилософия, философия природы древних являлась симбиозом философских положений, умозрений и наблюдений, то теперь сюда присоединяется еще один компонент – решение практических задач. Известная идея древних о соответствии микрокосма макрокосму приобретает особое звучание: универсальные философские законы пронизывают любую частицу бытия, они неотделимы от частного, «отдельного» существования. Естественным следствием такого хода мысли оказалось прямое, минуя весь сложный путь овладения объектом воздействие на «философское всеобщее» через ту конкретную форму, в которой оно себя проявляет. Это обратная сторона натурфилософского мышления, ведущая уже к прямому вмешательству философии в ход экспериментального действия. Опыт (эксперимент) оказывается лишь символическим выражением преобразования не самих материальных сил, а стоящих за ними мировых сил. Философия природы теперь стремится распространить свое влияние не только на построение картины мира, но и на саму опытную основу знания, поэтому мистически трактуемый опыт переплетается с реальными опытными исследованиями. Примеры этому можно найти не только у Бруно, но и в работах Везалия, Сервета, Кеплера.

Замечательный итальянский гуманист *Пико делла Мирандола* (1463–1494) стяжал славу самого образованного и всеобъемлющего ума своего времени. Мечтой мыслителя, так и не осуществленной, было показать единство двух основных школ древнегреческой

⁴⁷ Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 291.

философии – платоновской и аристотелевской. Философия Мирандолы была творческим обобщением лучших традиций античной христианской, арабской мысли (он знал 22 языка), а также еврейской и восточной мистики. Если Фома Аквинский дал философско-религиозный синтез средневековой культуры, то Мирандола – ренессансной. Аристократ по рождению, мыслитель писал о безмерных творческих возможностях человека, о ценности и неповторимости личности, защищал право на свободомыслие, призывал к духовному развитию всех людей, независимо от происхождения и социального статуса. Разрушая божественный детерминизм средневековья, Мирандола высвобождал волю человека, награждал ее свободой, достойной земного бога.

Учение о человеке Мирандола пытался обосновать в «Речи о достоинстве человека», прославившей его среди современников и оказавшей влияние на формирование гуманистической мысли XVI века. По мысли философа, Бог, сотворив человека, специально дал ему «неопределенный образ» и, поставив в центр мира, сказал: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные... О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, кем хочет!»⁴⁸. Человек у него есть связующее звено между материей и духом, он – узел мира, способный возвыситься к Богу или опуститься до состояния животного. Природа человека не определена изначально и этим близка к природе Бога. Высшее предназначение человека – насладиться величием мироздания. Достижение такого счастья невозможно без философии. «И если ты увидишь философа, все распознающего правильным разумом, уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра разума, то это не земное и не небесное существо. Это – более возвышенное, божественное, облаченное в человеческую плоть»⁴⁹.

Смещение акцента с теологии на философию, на науку, восхвалению которой посвящено немало страниц, оказывается закономерным завершением рационалистических тенденций в возрожденческой мысли XV века. Достоинство человека, по Мирандоле, проявляется только в свободной деятельности разума на путях науки и знания. Для самого философа целью жизни было отыскание единой истины, источником которой могли служить совершенно разные религиозно-философские системы. Поиски единой истины покоились на убеждении в единстве и универсальности логоса, т. е. слова, доступного знанию, интерпретации. Главное было найти «ключ», метод к постижению логоса. Поэтому Мирандола искал его в символике каббалы, в мистике пифагореизма, в античной и средневековой мысли. Много времени он посвятил магии, которую считал практической частью науки о природе, «завершающей ступенью философии природы».

Космологические идеи Мирандолы проникнуты пантеизмом, отчетливо просматривающимся в его произведениях «О Сущем и Едином» и «Гептапл». Бог как некое единство и абстрактная целостность присутствует повсюду и не локализован. Он есть все, но – вне этого мира. Как «чистое существование» Бог исключает всякую определенность, поэтому Он непознаваем. Сам мир, одушевленный неким разумным началом, может быть познан. «Повсюду, где есть жизнь, – там есть и душа, а там, где душа, есть и разум». Числа-принципы заключены в душе, разумно оживляющей мир. Душа человека, равнозначная по своей рациональной сущности душе мира, в общении с вещами раскрывает их смысл.

⁴⁸ Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. // Эстетика Ренессанса. М., 1981. С. 249.

⁴⁹ Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. // Эстетика Ренессанса. М., 1981. С. 250.

Уже в середине XVI в. начинают проявляться первые признаки краха ренессансных надежд. Все чаще в размышлениях гуманистов, в искусстве звучат трагические нотки, свидетельствующие об ощущении утраченных иллюзий.

Пантеистическое мироощущение способствовало утверждению идеи о нераздельности души и тела, личности и индивидуальности. Вместо царства Божия все более выдвигалась идея «царства человека», которому доступно мировое могущество. Даже ангелы созданы для служения людям. Человек в понимании гуманистов – деятель, творец, создатель. У Маккиавелли (1469–1527) часто встречается термин «фортуна», т. е. обстоятельства, в которых живет человек и с которыми он должен бороться. По Маккиавелли, фортуна, судьба, обстоятельства властны над человеком лишь наполовину, влияя на ход событий, так что человек должен и может бороться с ними. Поэтому результат во многом зависит от человеческой энергии, таланта. Нельзя терять время. Необходимо постоянно улучшать собственную природу, ибо «Бог раздает людям время как деньги, строго затем заставляя отчитываться за него» (Манетти).

Культ времени, культ человека ведет к гуманистическому индивидуализму. Выдвинутый Лоренцо Валлой этический принцип, отождествляющий наслаждение с полезностью, основывается на идее гармонии человека и природы, индивида и общества. Полезность – естественная цель действий человека, всей его жизни и в то же время – важнейший критерий его поступков. Жить добродетельно – значит жить с пользой для себя. И хотя, по мысли Баллы, люди, если они не злодеи и не глубоко несчастны, не могут не радоваться благу другого, он сам же пишет: «Я несколько не обязан умирать ни за одного гражданина, ни за двух, ни за трех и т. д. Почему же я обязан умирать за отечество, которое состоит из всех этих граждан?» Так принцип пользы, столкнувшись с идеей общественного блага, рождает индивидуализм.

Основные иллюзии Возрождения – убеждение в величии человека, вера в рациональное объяснение красоты, попытка объединения религий – к XVI веку в значительной степени оказались утраченными. *Скептические настроения* сменили веру в безграничные возможности человека-Бога. Единство Бога, человека, государства, искусства уже представляется недостижимым. Гуманистический индивидуализм обернулся ничем не прикрытым эгоизмом. Философская эссеистика М. Монтеня – это осмысление Возрождения как неудачи и одновременно – ренессансная попытка увидеть величие человека в его одиночестве, противоречивости, смертности.

Французский философ-гуманист *Мишель Монтень* (1533–1592), «самый несистематичный из философов, но самый мудрый и занимательный» (Вольтер), через века пожимает руку каждому, кто, живя в пространстве общепринятых («узаконенных») традицией, временем, авторитетами) вещей, начинает вдруг задавать совершенно наивные, а потому с точки зрения большинства абсолютно несуразные, «глупые» вопросы:

Почему в процессе обучения «нам без отдыха и срока жужжат в уши, сообщая разнообразные знания, в нас вливают их, словно воду в воронку, и наша обязанность состоит лишь в повторении того, что мы слышим».

Почему тот, «у кого тощее тело, напяливает на себя много одежек; у кого скудная мысль, тот раздувает ее словами».

Почему говорят, что «человек – существо совершенное», тогда как «картина государственных смут и смен в судьбах разных народов учит нас не слишком гордиться собой» и не внушает особого оптимизма.

Почему «философия – мудрость жизни», тогда как «вокруг нас царит безнаказанность и распущенность».

Почему «наиболее высокого положения достигают обычно люди не слишком способные и судьба осыпает своими дарами отнюдь не самых достойных». Почему «высшим пока-

зателем истины считается большое число верующих в нее, в котором глупцы имеют превосходство над умными».

Почему, «несмотря на то, что смерть везде и всюду та же, крестьяне и люди низшего звания относятся к ней много проще, чем остальные», как «преодолеть страх перед смертью и спокойно отойти в иной мир, где нас ожидает столь отменное общество»⁵⁰.

Перечисление лишь немногих вопросов, над которыми размышлял Монтень, позволяет узнать в нем то, что живо сейчас, сегодня. Потому что предмет его мысли – вполне реальный человек, который, попав в этот мир, какое-то время живет, что-то делает и «умирает так и не научившись себя понимать».

Монтеня всегда беспокоила «тайна» человеческой жизни, заканчивающейся загадкой смерти. Без каких-либо религиозно-мистических прогнозов, но «со смертью в голове», Монтень думает «вслух» о человеческой жизни. Он не лукавит, когда пишет: «Я хочу, чтобы меня видели в простом, естественном виде, непринужденном и безыскусственном, ибо я рисую не кого-либо, а себя самого». Размышления о человеческом существовании «отливаются» в форму литературно-философской эссеистики его «Опытов». Монтеневское «я рисую себя самого» означает осуществление нового типа рефлексии, уходящей от спекулятивных умозрений в сторону философии жизненной, «практической», приподнимающей человека над повседневностью и помогающей ему найти собственные ориентиры в мире социальности.

«Опыты» – своеобразная исповедь автора, которой можно найти аналогии (но не более) в истории философии. Например, «Исповедь» Августина Блаженного – такое же мышление «вслух», конструктивным принципом которого является: «я наедине с собой перед Богом». В процессе опыта собственных поисков, метаний, смятений Августин как бы «дорабатывается» до философствования по поводу вопросов человеческого бытия. У Монтеня дело обстоит иначе. Принцип его исповеди: «я наедине с собой перед другими» – означает артикуляцию его собственного философского акта, длящегося в пространстве трех томов его «Опытов».

«Я наедине с собой...» Монтеня означает, что его «я» говорит о себе и выставляет себя на всеобщее обозрение заведомо в связи и сопряжении «с другими». И если «я» желает сказать нечто важное для других, но открывшееся ему, оно должно избавиться от собственных психологизмов, с тем чтобы перейти в иное пространство «чистой» мысли (без субъективных довесков, симпатий-антипатий и т. п.). Для этого мыслящее «я» как бы приподнимается над собой. Противостоя себе же, оно одновременно противостоит и множеству других «я». Таким образом, монтеневское «я наедине с собой...» содержит в себе собственную противоположность: «я наедине с собой против себя и других». Процессуально совершающийся «здесь и сейчас» акт такого письма и говорения обозначает собственно философский акт мыслящей себя мысли «вслух»: «я наедине со всеми».

Но поймут ли другие помысленную мной новую мысль; ведь для меня самого, как бы я ни сказал, это будет неадекватно моей же собственной интуиции. К тому же, по убеждению мыслителя, большинство людей просто не желает думать и довольствуется верой в то, что это же самое большинство «предпочитает считать истиной». Поэтому Монтень приглашает «увидеть» в своих рассказах «семена мыслей более богатых и смелых», доступных лишь тем, кто «способен их уловить», поскольку сам автор «не желает о них распространяться». Такая установка сознания: «говорю, но не могу сказать всего, что знаю», возрождает полузабытую античную традицию «сознательного недоговаривания» и «открытости» философии для последующих интерпретационных актов. На такую традицию письма и говорения будут ориентироваться такие совершенно разные философы, как Декарт и Шеллинг, Фихте

⁵⁰ Монтень М. Опыты. Книга Первая. М.–Л., 1954. С. 194, 203, 205, 201, 205.

и Ницше, Бергсон и Бердяев. И только в XX веке безупречно прозорливый Хайдеггер объяснит, что «открыть и утаить» – нераздельные аспекты одного и того же акта мысли.

Размышляя «наедине со всеми», Монтень совершает мгновенные «скачки» в греческую, римскую античность, во времена недавние и – обратно к себе во Францию. Демосфен и Цицерон, Сократ и Плутарх, Тертуллиан и Франциск Ассизский, а также многие другие – для него друзья и доброжелательные оппоненты. Тем самым Монтень не только восстанавливал уже изрядно разрушенную связь времен, но и закладывал современные нам традиции мысли, для которой история философии – не склад древностей. Это история гениальных интуиции, взлетов, падений и часто просто ошибок человеческого разума, о которых необходимо помнить. На стене кабинета Монтеня было начертано: «Что знаю я?» За этим стоит вовсе не стремление к энциклопедизму знания, хранящегося в библиотеке, и не желание узнать, чтобы следовать узанному. «Что знаю я?» – прием мысли философа, который, соприкоснувшись с вечными вопросами человеческого существования, заново проигрывает все существующее знание так, как будто эти вопросы никогда не имели опыта своего решения. Сам Монтень весьма иронично относился к тем «достойным людям», для которых «пробным камнем и основой собственного мнения и всякой истины» является их согласие с чьим-либо авторитетом.

Монтень жил в эпоху разрушительных войн и усиливающейся жесткой регламентации всех форм социальной жизни. Поэтому он писал: «Величайшее недомыслие учить наших детей... науке о звездах и движении восьмой сферы раньше, чем науке об их собственных душевных движениях». Главное в человеке – стремление жить. К сожалению, жизнь большинства «оказывается праздной тратой времени» на то, чтобы «иметь общую осведомленность» о вещах ненужных для самого человека, но дающих ему веру, «во что должно верить», и заставляющих делать то, что «надо делать». «Наша душа совершает свои движения под чужим воздействием, следуя и подчиняясь примеру и наставлениям других. Нас до того приучили к помочам, что мы уже не в состоянии обходиться без них. Мы утратили нашу свободу и собственную силу»⁵¹.

Монтень впервые обнаруживает последствия возрожденческой культуры как новой социальности – расхождение между тем, что предписано делать человеку (и он делает это) в пространстве всеобщего социального активизма, и тем, чем он на самом деле является. Отделяя свое «я» от предписанной, «заданной» социальной роли, философ пишет: «Нужно добросовестно играть свою роль, которую нам поручили, но при этом не забывать, что это всего-навсего роль, которую нам поручили. Маску и внешний облик нельзя делать сущностью, чужое – своим. Мы не умеем отличать рубашку от кожи. Достаточно посыпать мукою лицо, не посыпая ее одновременно и сердце... Господин мэр и Мишель Монтень никогда не были одним и тем же лицом, и между ними всегда пролегла отчетливо обозначенная граница»⁵².

Оказывается, играя «роль» в «спектакле» общественной жизни, важно не перепутать себя с ролью. Интуиции Монтеня открылось то, что анонимность новой социальности предъявляет к человеку требование быть такой же анонимностью. Если человек не научен отделать себя от «роли», он постепенно сливается с ней и становится «статистом» в спектакле жизни. Бессмысленность индивидуального существования, по Монтеню, заканчивается такой же бессмысленностью смерти.

Занимаясь, по собственным словам, «наукой о человеке» (что он есть и чем должен быть), Монтень высказывает ряд идей, которыми позже восторгались Вольтер, Руссо, Толстой. Мысль Монтеня балансирует на грани собственно философской рефлексии и педа-

⁵¹ Монтень М. Опыты. Кн. I. С. 195.

⁵² Монтень М. Опыты. Кн. III. С. 291.

гогики. Но это не философия педагогики, скорее – общение мыслителя с человеком, стремящимся к осмысленности собственного существования. Так, например, для проверки собственных поступков он советует «прикладывать к ним наиболее полезные философские вопросы», в частности: «Что дозволено тебе желать; чем жертвовать для своей родины и близких; что ты есть на самом деле и чем являешься среди людей; для чего ты живешь». Однако, между прочим замечает Монтень, не следует тут же рассчитывать на однозначный ответ; такое «прикладывание... означает только одно: знать и не знать». Монтень тем самым ненавязчиво говорит о том, что нет и не может быть окончательных «одноразовых» ответов на смысло-жизненные вопросы, которые постоянно задает себе человек. Каждый такой вопрос к себе рождает новые вопросы. Шаг за шагом, имея в виду нечто совершенно конкретное, мысль, развиваясь внутри себя, «достигает изумительной ясности». Иначе говоря, только усилием самостоятельной мысли, сомневающейся и ищущей, «удивляющейся и просветляющей ум, а потому приносящей радость», человек приближается к осмысленности собственного существования. По Монтеню, каждый акт такой мысли является философским актом. Мы же, говорит он, «погружены в себя, замкнулись в себе, наш кругозор крайне мал, мы не видим дальше своего носа».

Поскольку философию преподают люди из этой же среды, то и сама философия, с одной стороны, сохраняет со времен античности престижный статус «мудрости жизни», а с другой, по замечанию Монтеня, «в наш век философия... всего лишь пустое слово, которое в сущности ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет ценности ни в чьих-то глазах, ни на деле». Причина этого – бесконечные «словопрения, которыми ее окружают».

Слова Монтеня обычно толкуют как его протест против схоластики. Однако не следует ошибочно думать, что под схоластикой Монтень подразумевает теологию, богословские споры. Напротив, мыслитель критикует современную ему философию. Напомним, что средневековые философы были одновременно и теологами (символом равновесия веры и знания стала философская теология Фомы Аквинского). Расхождение философии и теологии, усилившееся с конца XIV века, привело к тому, что вопросы человеческого бытия перешли в ведение теологии, а философия была сведена к логическим исследованиям, к анализу языка, его понятийной структуры. Пафос критической мысли Монтеня направлен против популярных в его время традиций «схоластического философствования». Пытаясь сформулировать принципы новой, жизненной, «практической» философии, дающей ориентиры человеку в его индивидуальном существовании, мыслитель собственные идеи «науки о человеке» подкрепляет авторитетом все той же античной философии, на которую ссылались и мыслители средних веков, и недавние его предшественники. Расширяя пространство возможных интерпретаций устоявшейся «классики», Монтень осуществляет собственную программу размышлений о человеке, и при этом он «опирается» на мысли совершенно разнородных авторов (Сенеки, Гераклита, Платона, Цезаря, Помпея, Катилины и многих других) для того, чтобы сузить все содержание античной философии до вопросов актуального бытия человека, смысла его существования и судьбы. Монтень убежден, что только такая «новая» философия действительно может и способна помочь человеку обрести «мудрость жизни», которую так искали в древности.

Ясность мысли, развитое и рефлексивное самосознание, по Монтеню, расширяет границы индивидуального человеческого существования. «Широта и богатство мысли» рождает в человеке совершенно новое мироощущение: он начинает смотреть «на вселенную как на свой родной дом, отдавая свои знания, себя самого, свою любовь всему человечеству – не так, как мы, замечающие лишь то, что у нас под ногами». Все проблемы мира теперь переносятся внутрь личности. Естественным показателем ее утонченности и рефлексивности является психологическое состояние отчаяния, тоски, одиночества как «вечного

уединения даже в кругу своей семьи». По мнению Монтеня, одиночество – прибежище развитого самосознания, пространство внутренней «полной свободы», где можно «вести внутренние беседы с собой, и притом настолько доверительные, что к ним не должны иметь доступа ни наши приятели, ни посторонние». Лучшей проверкой таким образом обретенных эмоционально-экспрессивных ценностей является дружба, в которой «нет никаких расчетов и соображений, кроме нее самой», – пишет Монтень. Одиночество, дружба как единственное убежище человека от мира, ставшего ему вдруг чуждым, позже, романтически ориентированными философами, возводится в культ истинно чувствующей и мыслящей (а потому не понятой другими) личности творца-художника, создателя этого мира. У Монтеня же дружба, как и одиночество, – естественные состояния «нового» человека, к сожалению не способные изменить что-либо в мире широкой социальности, т. е. в жизни самого общества. Так в размышлениях философа появляется совершенно новый мотив – социальное бытие человека как проблема качества общества и взаимоотношений самого человека с обществом.

Монтень прекрасно понимает, что процесс самосозидания человека, живущего в обществе, где царит «распущенность и безнаказанность», невозможен без нахождения меры между ним самим и тем, что должно организовывать его жизнь. В связи с этим мыслитель говорит о вреде, который приносит людям распространенное заблуждение ума, не способного себе «представить ничего более величественного, чем его король». Иначе говоря, не только человеку, но и обществу в целом нужна его соизмеримость с чем-то внешним для него самого. Лишь тот, пишет Монтень, «кто способен представить себе, как на картине, великий облик нашей матери-природы, во всем ее царственном великолепии... кто ощущает себя, – и не только себя, но и целое королевство, – как крошечную, едва приметную крапинку в ее необъятном целом, только тот и способен оценивать вещи в соответствии с их действительными размерами»⁵³. Величие природы, ее естественная («как на картине») красота для Монтеня являются прообразом, проектом и «законными границами» совершенства человека и общества. «Природа, – постоянно подчеркивает Монтень, – руководитель кроткий, но в такой же мере разумный, мудрый и справедливый».

Вполне объясним критицизм Монтеня, его стремление к конструктивному исправлению недостатков человека и общества своего времени. Интересно другое, а именно то, что идеалом человека, общества у него является величие, красота, совершенство, гармония, ясность «естественной, как на картине» природы. Монтень, являвшийся совершенно самостоятельным мыслителем, в поисках идеала совершенства непроизвольно оказался под значительным влиянием современного ему искусства, воспроизводящего естественность природы и человека в идеально прекрасных формах живописи и скульптуры. Пантеистическая установка сознания у гуманистов привела плеяду гениальных художников и скульпторов (Леонардо да Винчи, А. Дюрера, Альберти, Донателло и многих других) к совершенно логичному выводу, что природа есть само совершенство, которое «разлито» в ее формах. Поэтому искусство, «философски рассматривая качество форм природы» (Леонардо да Винчи), должно укрупнить, конденсировать, собрать в целое ее естественную красоту. Художникам-гуманистам это удалось настолько, что условно «естественная» художественно-эстетическая реальность природы в искусстве стала определенным «углом зрения», ракурсом видения самой «живой» природы и в определенной мере критерием «внешней» социальности самого человека. Проще говоря, благодаря открытию «прекрасной природы» в жанре пейзажа, совершенного человека в живописи и скульптуре, искусство в значительной мере становится «нормой» действительности, через которую она сама начинает восприниматься по сходству, смежности, контрасту. Но тогда оказывается, что весь процесс

⁵³ Монтень М. Опыты. Кн. I. С. 204.

самосозидания человека есть возвращение к своей «природной естественности», замутненной длительными историческими наслоениями социальности, исказившими его «природное совершенство». Только следование принципу согласования, соизмерения существующей социальности с «гармоничным, совершенным строем природы» способно укрепить «естественность» человека в этом мире и дать культуре во всех сферах новое, неизвестное, точнее – утраченное ранее качество.

Если античность для Монтеня является школой мысли, то в представителях культуры Нового Света, «не испорченных европейской цивилизацией», он видит «естественную, природную одаренность, честность, отсутствие социальной зависимости, ясный ум». Поскольку они следуют, по мысли Монтеня, «собственной естественной природе, постольку – равны, свободны и счастливы». Чего больше в Монтене, отстаивающем идею возврата к «естественному, природному» человеку, – романтических упований или рационального обоснованного убеждения? С учетом постоянно присутствующего в его суждениях скепсиса, по видимому, – ни того, ни другого. Ориентируясь на идеал «естественности», Монтень выступает в несвойственной ему роли социального реформатора, пытающегося решить проблему взаимоотношений «человек – общество, человек – человек». Тем более, что идея «естественности» никак не «стыкуется» с его же мыслью о том, что только развитое самосознание «переделяет по своему образу» внешность, дух, тело человека.

Монтень живет в ситуации «разлома», несхождения новых жестких социальных структур. С одной стороны – укрепляющаяся государственность и королевский абсолютизм. Возрожденческий индивидуализм – с другой. Поэтому для него идеал «естественности» – желаемая картина-образ будущего и принцип, следование которому автоматически «снимет» все проблемы новых складывающихся взаимоотношений «человек – человек, общество – человек». Во всяком случае, идеи Монтеня подготавливали теорию «естественного права», развивавшуюся мыслителями XVII века, превратившуюся в революционное знамя буржуа у французских просветителей XVIII века.

Интересно, что почти в это же время в Англии, где уже состоялась национальная государственность, установилась централизованная власть, *Уильям Шекспир* (1564–1616), крупнейший гуманист эпохи Позднего Возрождения, художественно осмысливает противоречивость, трагичность уже сложившихся отношений «человек – общество – государство».

В шекспировских трагедиях («Король Лир», «Макбет» и др.), явно или нет, всегда присутствует природный космос, несущий совершенно противоположную, нежели у Монтеня, смысловую нагрузку. В этом космосе отражено смутное ощущение того, что над личной жизнью, сознанием «естественного» человека высится еще какой-то всеопределяющий мир, в рамках которого герои действуют. Этот мир надличной воли есть сфера общественно-государственных связей, подчиняющих без остатка «естественного» человека нормативам государства и делающих из него «государственного человека».

Разгадка шекспировских героев в том, что их жизнь протекает в двух планах: личном («естественной индивидуальности») и общегосударственном (социально-гражданском). Однако герои не различают этих миров: субъективность их потрясает основы мира, даже если они действуют в кругу собственных «естественных» мотивов. В противоречивом единстве индивидуального и общегосударственного скрыто «ядро» трагедий Шекспира. Например, в «Отелло» личный мир героя окутан в покровы надчеловеческих космических сил. Совершившему преступление Отелло начинает казаться, что «сейчас луна и солнце затмятся совершенно, земля от ужаса затрясется». Этот образный ряд оттеняет то безликое, общественно-государственное, что вторгается в судьбу героя.

Отелло – гениально угаданный образ человека, пребывающего в непротиворечивом (вроде бы) единстве собственной естественности и социальности, «государственности, гражданства». Отелло – «естественный» человек (это усилено тем, что он – мавр), имею-

щий право любить, ненавидеть, быть неясным, постоять за нанесенное личное оскорбление. Вместе с тем он наделен «набором» определенных прав, обязанностей. В душе его столкнулись нормы двух сфер жизни – и он погиб.

Сцена убийства Дездемоны – далеко не кульминация трагедии, как это иногда представляют в плохом театре. Трагедия – в сцене самоубийства. После выяснения того, что Дездемона невиновна, Отелло еще силен духом, чтобы жить, и требует от окружающих, чтобы ему не мешали свободно удалиться. Однако все рушится, когда Отелло слышит, что республика лишает его чести, что он пленник и лишен власти. Жить больше невозможно. Бесчестья от государства он перенести не смог. Умирает Отелло не как убийца жены (ведь он «из чести исходил»), но как человек, в защите своей личной чести потерявший честь гражданина. Пребывание в двух сферах этической жизни – источник и сила трагического в судьбе Отелло.

На закате Возрождения Шекспир показал существующий разлад между личной «естественной» и общественной жизнью. И вместе с тем показал, что разрубить внутреннюю связь между этими двумя сферами жизни одного и того же человека никому не дано – гибель неизбежна. Но как тогда жить? Человек оказывается персонажем в поисках автора.

Английский философ и моралист А. Шефтсбери (1671–1713) как-то заметил: всякий конфликт между двумя сферами жизни говорит либо о том, что общество несовершенно, либо несовершенстве человека в себе самом. Возрождение утвердилось в дуализме индивидуального и общественно-государственного, эмпирического и идеального, эмоционального и рационального. XVII век на основе их противопоставления и анализа пытается решить, что же является определяющим в человеке.

Европейская философия XVII–XVIII веков

Европейскую философию XVII века условно принято называть философией нового времени. Данный период отличается неравномерностью социального развития. Так, например, в Англии происходит буржуазная революция (1640–1688). Франция переживает период расцвета абсолютизма, а Италия вследствие победы контрреформации оказывается надолго отброшенной с переднего края общественного развития. Общее движение от феодализма к капитализму носило противоречивый характер и часто принимало драматические формы. Расхождение между силой власти, права и денег приводит к тому, что сами жизненные условия для человека становятся случайными.

Происходит «расслоение» человека на частного и родового, на эмпирического и абстрактно-всеобщего индивида. Мировоззрение человека окончательно потеряло былую цельность и непротиворечивость, но зато приобрело глубину, сумев осознать противоречивость бытия, мироздания и самой жизни. Формируется новый тип сознания, для которого бытие открыто для всевозможных изменений, превращений, столкновений. Это сознание противоречиво в самом себе и одновременно направлено на такую же противоречивую реальность. Не случайно то, что именно в это время получает широкое распространение жанровая форма романа, позволяющая эпически воспроизвести в художественных формах весь динамизм социальной жизни. Не случайно также и то, что широкое распространение в это время получает драматическое искусство.

Философское сознание XVII века во всем видит не согласие, единство, гармонию, но – противоречие, разорванность и противостояние духовного и материального, рационального и эмоционального, общественного и индивидуально-личностного. Мир воспринимается как нечто противостоящее человеку, отсюда – неизбежность размышлений не только о путях познания этого мира, но и о собственных познавательных возможностях. Поэтому философия нового времени представляет собой процесс острых дискуссий и борьбы сенсуализма и рационализма, индуктивного и дедуктивного способов познания, столкновения эмоционального и рационального в осмыслении самой сущности человека. В конечном счете все эти споры приведут к формированию Кантом знаменитых антиномий.

Принципиальная новизна философии нового времени заключается в том, что, «заглянув» в глубины человеческого бытия, она резко отделила и обособила две сферы: то, что принадлежит повседневному, конкретно-историческому человеку, его актуальному познанию и действию, и то, что принадлежит его глубинной сути, сущности, внутренней структуре его познания и действия. Первое по результату дает неистинное знание, ведет к отклонениям и заблуждениям, связанным с несовершенством конкретного человека, ограниченностью его рассудка, ослепляющими страстями, эмоциями. Сущность же, «природа» человека есть воплощение совершенства, неограниченных возможностей. Этот разрыв не только про низывает философию XVII века и определяет философскую мысль последующего времени, но и стимулирует поиски путей, методов, направлений, следуя которым конкретный эмпирический человек приблизится к собственной абстрактно-идеальной сущности.

Полюсами, создавшими в Европе пространство для ищущей мысли, были два научных сообщества. Первое – Лондонское Королевское общество (оформилось к началу 60-х гг. XVII в.), девизом которого было весьма красноречивое: «Ничего со слов!», т. е. – ничего «на веру» и никакой ориентации на авторитеты и умозрения, но только – на опытно-экспериментальные исследования, на эмпирику. На почве этого сообщества и при его поддержке развивался эмпирико-сенсуалистский материализм Бэкона, Гоббса, Локка. Почти одновременно с Лондонским обществом кардиналом Ришелье была создана Французская Академия,

на базе которой было открыто множество других (естественнонаучная, живописи и скульптуры, архитектуры и др.) академий.

В философии этого периода выделяются три теоретически обоснованные концепции познания и проникновения в тайны природы и самого человека. Первая из них – философия Р. Декарта, картезианский рационализм, оказавший влияние на последующую европейскую мысль и явившийся теоретической основой эстетики и искусства классицизма.

Вторая разрабатываемая концепция, вступавшая в прямую полемику с картезианством, получила название эмпирического, сенсуалистского, метафизического материализма (Бэкон, Гассенди, Локк, Гоббс).

Третья творческая концепция, представленная в мысли XVII века, – философия мистического рационализма Блеза Паскаля, точнее, философия человека как совпадения противоположностей «величия и ничтожества», духа и материи, разума и страстей, истины и заблуждения, вечности и конечности. Его мысль, пытающаяся найти ключи к объяснению бесконечных противоположностей, сходящихся в человеке, в определенной мере послужила теоретическому обоснованию нового формообразующего стиля барокко в культуре XVII–XVIII вв.

Франция была классической страной абсолютизма, где он в XVII веке выступил «как цивилизующий центр, как объединяющее начало общества» (Маркс). Попытки непокорной части дворянства воспротивиться централизующей власти потерпели крах. Кардиналы Ришелье и Мазарини подавили движение и завершили процесс централизации власти. Все читавшие Дюма помнят его очаровательных неразлучных друзей-мушкетеров с их вечными гонками на лошадях, дуэлями, многочисленными приключениями, за которыми с большим сочувствием следят многие поколения подростков. Сопереживая им, мы все с антипатией относились к Ришелье, Мазарини и королевским гвардейцам, мешавшим (по Дюма) мушкетерам восстановить справедливость в Париже, других местностях Франции и за ее рубежом. Но все это – талантливая «фальсификация», несомненно в художественных целях, реальной истории: четыре блистательных героя Дюма, как ни прозаично это звучит, всячески мешали установлению национальной государственности со всей сложной системой ее отношений.

Упрочение абсолютизма означало победу принципа универсализма во всех сферах жизни. Регламентирующая, ограничивающая сила выступает в форме безличного разума, которому должен подчиняться индивид, действовать, следуя его велениям. В новое время социальное научное исследование занимает все более значительное место в познании природы. Развитие астрономии, математики, механики, во многом определяемое потребностями нового общественного уклада в развитии кораблеводства, военного дела, мануфактурного производства, ирригационных работ, дало блестящую плеяду ученых, среди которых имена Браге, Галилея, Галлиса, Гюйгенса, Декарта, Виета, Коперника, Непира и др. Становление экспериментальных наук требовало теоретического осмысления, исследование природы нуждалось в выработке основ своей деятельности, необходимо было очиститься от схоластических догм и примитивного эмпиризма.

Вырисовывается задача построения новой философии, обращение к античной традиции или к трудам непосредственных предшественников не могло служить фундаментом развивающегося естествознания. Одним из пионеров в деле создания новой философии – фундамента «великого восстановления наук» – был английский философ и политический деятель *Ф. Бэкон* (1561–1626). Все труды мыслителей прошлого относятся к периоду «детства наук», считал Бэкон. Их мудрость богата словами, но бесплодна в делах. Не менее бесплодно и опытное знание, не опирающееся на теорию. До бесконечности разрослась груда опытов. Ученый уподобляется то пауку, ткущему паутину из самого себя, то муравью, собирающему в кучу все, что попадает под руку. Очертив противостояние рациона-

лизма и эмпиризма, Бэкон, традиционно относимый исследователями к эмпирикам, хочет отмежеваться и от тех, и от других. Существует «единый общий корень» для всех видов знания, выражающий единство природы и единство человеческого познания. Истинный ученый похож на пчелу, которая, хотя и собирает нектар с различных цветов, имеет орган для переработки его в нечто единое – в мед. Идея единства природы, созданной Творцом, единства человеческого знания и единства человечества доминирует в теоретическом наследии Ф. Бэкона. Его главный ТРУД – «Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы». Глубже понять основную направленность идей Бэкона помогает его философская утопия – «Новая Атлантида».

Познание важно не ради знания, но ради пользы человечества, считает Бэкон. На вымышленном острове Бенсалема есть одна власть – власть знания. «Новая Атлантида» – первая технократическая утопия. Во главе идеального общества стоит Дом Соломона – научно-техническое сообщество, коллективный разум. Экспериментальное естествознание, лежащее в основе технических изобретений, для Бэкона основа общественного и индивидуального богатства. Наука на острове Бенсалема регулирует размеры животных, обеспечивает изобилие, удлинит человеческую жизнь, даже может оживить после смерти. Хотя Бэкон не был естествоиспытателем, но он предвосхитил множество изобретений: появление подводной лодки, микрофона, телефона. Среди необходимых, по мнению Бэкона, изобретений должны быть также вечный двигатель и прибор для получения новых мыслей. Богатство, изобилие, мир, здоровье, бессмертие – основные составляющие человеческого счастья – достижимы лишь с помощью науки. Однако все на счастливом острове заняты одним – добычей знания. Во все концы света уходят экспедиции «охотников за знаниями», знание – вот подлинная цель жителей этого счастливого острова. Средство на деле становится самоцелью.

Дело великого восстановления наук крайне сложно. Необходимо очистить познающий разум от «предрассудков», найти правильный метод познания, создать единую систему наук. «Первая философия» есть выражение целостности природы, «это собрание таких аксиом и принципов, которые были бы применимы как общие и основополагающие в различных науках»⁵⁴.

Программа «очищения» познания выражена Бэконом в его учении об идолах или призраках, затемняющих процесс познания. Одни ошибки познания возникают в ходе индивидуального развития или социальных условий и поэтому устранимы, другие же устранить невозможно.

Призраки пещеры возникают в результате индивидуальных склонностей, привычек, связаны с условиями воспитания: каждый смотрит на мир из своей индивидуальной «пещеры». Эти ошибки можно устранить, сравнивая различные типы опыта.

Призраки рынка или площади возникают в результате неправильного употребления языка. Слова часто принимают за вещи, и человек погружается в фиктивный мир. Европа долго жила, погруженная в вымышленный мир, созданный схоластами. Однако обнаружить отсутствие вещи, стоящей за словом, не столь трудно, считает Бэкон. Гораздо труднее правильно пользоваться языком, использующим слова, смысл которых неопределен, двойствен. Необходима серьезная работа по прояснению и очищению смысла понятий, находящихся в научном обиходе. Эта идея позволила некоторым представителям неопозитивизма считать Бэкона своим предшественником.

Призраки театра – это вера в авторитеты. На сцену «философского театра» прошлого выходили самые различные «актеры», покоряя своим искусством, убеждая неискушенную публику. Софистика, схоластическое философствование и эмпиризм, голый практицизм дол-

⁵⁴ Бэкон Ф. Сочинения. В двух томах. Т. 1. М., 1972. С. 212.

гое время владели умами. Еще опаснее суеверие. В делах познания человек должен опираться только на опыт: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлениями, и свыше этого он не знает»⁵⁵. Правда, в делах веры для него существует единственный авторитет – Священное Писание.

Призраки рода – самые устойчивые, неискоренимые, они присущи всему роду человеческому. Человек склонен желаемое выдавать за действительное, к природе вещей примешивать свою собственную природу. Там, где царит лишь механическая причинность, человек усматривает цели. Порча познания связана также со стремлением человека все новое сводить к старому, известному, текущее мыслить как постоянное, искать единство там, где его нет.

Борьба с призраками еще не гарантирует правильного познания. Необходим правильный метод – медленное, осторожное восхождение к общему. Прежде всего необходимо расчленение, анализ природных явлений. Следующий этап – нахождение «простых природ» – свойств явлений. Только в результате тщательного исследования всего, что можем обнаружить опытным путем с помощью индуктивного метода, мы поднимаемся от менее общего к более общему, фундаментальному знанию, всеобщим категориям и принципам. Беспристрастный разум, движимый только самим собой, страстью к истине, способен разгадать загадки природы. Наука не зависит от религии, дело которой – нравственные отношения.

Эмпиризм Бэкона далеко не во всем совпадает с традиционным образом эмпирической философии, ставящей чувственный опыт в центр познания. Познающий разум Бэкона достаточно самостоятелен. Свидетельство этому – принципы классификации наук. Классификация человеческого знания основывается на трех способностях разумной души. История основывается на памяти, поэзия – на воображении, философия – на рассудке. Не природа, доступная нам только через наши ощущения, но человеческие духовные способности определяют наш опыт. Философия, под которой понимается фактически весь комплекс наук, включает в себя как теоретические, так и практические науки. Эмпиризм Бэкона вдохновляется не столько идеями «данности мира в ощущениях», сколько задачами борьбы со схоластикой, не критическим обыденным сознанием и идеей социальной пользы.

Своеобразным символом идеи познания нового времени был французский мыслитель, создатель алгебры и аналитической геометрии, один из творцов механики, оптики, физиологии Р. Декарт (1596–1650). Его главный труд – «Рассуждения о методе», главная задача – найти единственно правильный путь познания истины.

Декарт, как и Бэкон, начинает с процедуры очищения главного познающего инструмента – разума – от всего, что мешает ему двигаться к истине. Декарт, однако, более радикален, он начинает с *универсального сомнения*, сомнения во всех истинах, даже истинах математики. Это сомнение носит методический характер, его цель – не разрушить, а укрепить человеческую уверенность в возможности познания. Прежде всего, говорит Декарт, весьма сомнительно все то, что имеет отношение к познанию с помощью чувств. Мы не знаем, спим мы или бодрствуем, видим то, что видим, или нас обманывает какой-то демон. Мы поддаемся иллюзиям чувств. Можно сомневаться, говорит Декарт, и в аксиомах математики, законах физики, если предположить, что этот демон, злой гений занимает то место, которое мы отводим Богу. Что же остается человеку, брошенному Декартом в пучину сомнения? «Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе можем сомневаться, – говорит Декарт, – и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, – но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо предполагать несущ-

⁵⁵ Бэкон Ф. Сочинения. В двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 12.

существующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: *я мыслю, следовательно, я существую*, истинно и что оно поэтому есть первое и важнейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли»⁵⁶. Мышление Декарт понимает столь широко, что дает основания сомневаться в отнесении его к узко понимаемому рационализму. Мышление для Декарта – это и воображение, и желание, и чувство.

Декарт «отстоял» существование человека как мыслящего субъекта. Но можно ли отстоять содержание нашего разума? *Самонаблюдение* должно помочь ответить на этот вопрос. Человек ясно осознает собственное несовершенство, ясно осознает собственное «я». Но если мы понимаем, что несовершенны, что можем ошибаться, значит, в нас самих, в нашем мышлении имеется идея существа совершенного – Бога. Из идеи Бога вытекает и другая идея – сам Бог вложил в наш разум идею существования внешнего мира как предмета нашего познания. Ведь Бог не может быть обманщиком! Все наиболее ясные и отчетливые идеи, которые мы можем обнаружить в своем сознании, *врождены* нам, вложены в нас Богом и постигаются с помощью интеллектуальной интуиции. Врождены также идеи протяженности, на которой базируются аксиомы геометрии.

Как возникают заблуждения? Наша мыслительная деятельность включает не только мышление, но и воление – способность утверждать и отрицать. Наши заблуждения и есть результат нашей свободной воли. Представления, которые мы в себе обнаруживаем, сами по себе не истинны и не ложны, но они становятся таковыми, когда мы оцениваем их, судим о них. Мы пользуемся в данном случае свободой воли, данной человеку. Грех, свобода воли, религиозная вера – все эти понятия, выражающие драматизм взаимоотношений человека с Богом, становятся гносеологической драмой. Да и сам человек – это прежде всего познающий объект.

Учение Декарта о двух независимых друг от друга *субстанциях* – *протяженной* и *мыслящей* – позволяет назвать его дуалистом. Однако причиной и взаимосвязью этих двух конечных субстанций выступает *субстанция бесконечная* – Бог. Наличие двух независимых субстанций в концепции Декарта выполняет важную функцию, призвано обосновать автономность познающего субъекта от природы, и одновременно – неразрывность «я» и Бога. Бог – основная поддержка человеку в деле покорения природы. Природа лишена субъективности, в ней действуют механические законы. Она может быть подчинена власти человека. Животные не чувствуют боли, они – машины.

Учение Декарта о методе он сам систематизировал в *четырёх правилах*. *Первое* правило учит, что нельзя принимать за истинное то, что не является очевидным. Универсальное сомнение и обнаружение врожденных идей с помощью естественного света разума выражают следование этому правилу. *Второе* правило требует делить исследуемую проблему на множество частей, подвергать ее тщательному анализу. *Третье* правило предполагает вести исследование от простого к сложному. *Четвертое* правило требует постоянно составлять детальные перечни и обзоры исследуемых явлений, чтобы не было возможности что-либо упустить из виду. Как видим, большинство требований метода Декарта связаны с использованием энумерации (индукции). «Рационалистическая дедукция» знаний о природе из общих философских положений при внимательном рассмотрении оказывается не строго логическим выводением. Аристотелевскую форму силлогизма Декарт признает непригодной для этой цели. Рациональная дедукция выступает скорее как общая поисковая матрица, дающая руководящую нить в эмпирическом исследовании, направляющая исследователя на поиски общих связей. Как и Бэкона, Декарта вдохновляет идеал единства науч-

⁵⁶ Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 428.

ного знания. Корни древа знания составляет метафизика, ствол – физика, ветви – механика, медицина, этика.

При всей несхожести стиля, масштабов теоретических обобщений «рационализм» Декарта и «эмпиризм» Бэкона имеют много общего. Одного интересует польза человечества, другого – самопознание, один ориентируется на экспериментальное естествознание, другой – на точные науки. Однако подлинным кумиром Бэкона и Декарта является разум. Человеческая индивидуальность сжимается до непространственной точки, человек становится простым носителем познавательной активности. Однако сама познавательная активность человека необычайно возвышает его. Союзником человека в деле познания оказывается Бог. Бог – гарант возможности постижения истины, Бог санкционирует дальнейшее использование результатов познания в деле преобразования окружающего мира.

Если для Декарта Бог опосредствует познавательную деятельность человека, то для другого представителя философии нового времени – *Варуха (Бенедикта) Спинозы* (1632–1677) главной оказывается проблема *взаимоотношений человека с Богом*. Познание, разум – посредник в стремлении человека приблизиться к Богу, сама любовь к Богу носит интеллектуальный характер. Главные труды Спинозы – «Богословско-политический трактат», «Этика».

В «Богословско-политическом трактате» помимо удивительно смелой рациональной критики Ветхого завета, его аллегорического истолкования, были выражены важные философские идеи, развитые затем в «Этике». Бог – неисчерпаем, бесконечен. Он может принять любое обличье, нести Свое Слово в форме, доступной людям определенной эпохи. отождествление бесконечного Бога с одним из конкретных его проявлений – суеверие, считает Спиноза. Подлинная религиозная вера неотделима от правильного познания.

Образ Бога в философии Спинозы далек от Бога традиционных религий. Бог лишен антропоморфных характеристик. Прежде всего Бог – это причина самого себя, это совпадение свободы и необходимости, сущности и существования. «Под причину самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего включает в себе существование, иными словами, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею»⁵⁷. В единичных вещах сущность не совпадает с существованием, единичная вещь непосредственно определяется другой единичной вещью, она несвободна. Бог Спинозы – это субстанция – первооснова мира, имеющая основания своего бытия в самой себе. Спиноза – *пантеист*, его Бог имманентен (внутренне присущ) природе. Поэтому природа, с одной стороны, является природой творящей (*natura naturans*), субстанцией, с другой – природой творимой (*natura naturata*). Основной трудностью для натуралистического пантеизма является объяснение связи между Богом и природным миром, «природой творящей» и «природой творимой», поскольку они – одно. Бог Спинозы не похож на христианского Бога, на Абсолютную Личность. Скорее, Бог – это безличная сущность мира, поэтому и отношения между Богом и миром Спиноза пытается пояснить с помощью математической метафоры. Взаимоотношения множества отдельных вещей и их единой первоосновы Спиноза сравнивает с взаимоотношением бесчисленных точек, лежащих на одной бесконечной прямой. Пантеизм Спинозы не позволяет ему вынести Бога-субстанцию за пределы мира, поэтому для пояснения взаимоотношений Бога и вещей он прибегает к еще одной математической аналогии. Бог-субстанция аналогичен пустому пространству, в котором расположены все отдельные вещи – «модусы». Особенности вещей определяются свойствами «пространства» – Бога. Неотъемлемые свойства Бога (атрибуты) можно представить как «измерения» пространства. Таких «измерений» у Бога бесчисленное множество. В силу человеческой ограниченности лишь два атрибута субстанции доступны человеческой мыслительной способности: мышление и протяжен-

⁵⁷ Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 361.

ность. Отдельные вещи (модусы) распределяются по этим двум сферам. Но Бог отдельные вещи непосредственно не создает, они являются его «вечными следствиями». Единичная вещь следует из другой единичной вещи, иначе она обладала бы всеми свойствами Бога. Используя математическую аналогию, можно сказать, что пространство не есть действующая причина геометрических фигур. Также и Бог не есть действующая причина вещей. Вещи-модусы существуют двух типов – одни относятся к сфере мышления (идеальные образования), другие – к сфере протяжения (материальные тела). Они между собой никак не связаны, но существуют строго параллельно: порядок и связь вещей та же, что и порядок и связь идей (можно и наоборот). Если человек обнаруживает у себя телесный недуг, значит, следует искать и недуг душевный, поскольку Бог одинаково проявляется в различных рядах модусов.

Как из абсолютной свободы рождается несвобода и наоборот, можно ли вырваться из мира несвободы? Бог является причиной самого себя, в нем *свобода совпадает с необходимостью*. В мире вещей-модусов *свобода и необходимость расходятся*. Каждая вещь – это ограничение бесконечности, это подчинение внешнему воздействию, это необходимость, понимаемая как несвобода. Проявления свободы в мире модусов – это попытки преодоления собственной ограниченности, расширение сферы своего существования за счет другого модуса, это насилие, основанное на стремлении к самосохранению. Человек – эгоистическое существо, стремление к самосохранению перерастает в нем в стремление к власти: в политике каждый имеет столько права, сколько силы. Насилие никогда не освобождает человека, но для него существует еще одна возможность. В процессе активной борьбы за самосохранение человек актуализирует все свои душевные силы: разум, слитый с волей, освобождается от страстей («аффектов»), мешающих добиваться цели. Другими словами, процесс самосохранения вынужденно ведет к самосовершенствованию, к развитию познающей способности. Человеческий разум неизбежно формирует идеал свободы и обнаруживает, что единственным для него является Бог. В Боге стремление к самосохранению полностью реализовано, свобода Его никем и ничем не ограничивается, он – причина самого себя, Его свобода есть Его необходимость. Радость от познания Бога столь велика, что человек отказывается от всех иных земных благ, обуреваемый страстью к познанию, интеллектуальной любовью к Богу как основателю его собственной свободы. «Сверхэгоизм» Бога завершается любовью к нему человека, модуса Бога-субстанции. Для мудреца, философа свобода как проявление Бога становится необходимостью.

Рационализм в более тонких последующих модификациях надолго утвердил понимание человека как биосоциального существа, суть которого как бы распадается на две части, два этажа – душу и тело.

Великого французского математика, физика, философа *Блеза Паскаля* (1623–1662) не интересует интеллектуальная сторона знания о человеке. В центре его внимания и собственного мучительного переживания – противоречивый образ человека, данного в зеркале самопознания, человека как «я». Казавшаяся монолитной «идея человека» распадается на бесконечную множественность единичных существований, каждое из которых не только является самостоятельным миром, но и оказывается точкой схождения абсолютно несходного: духа («ангельского») и материи («животного»), добра и зла, разума и страстей, истины и заблуждений, бесконечного (творческой мысли, тонкости и одухотворенности чувств) и конечного (ничто – жертва собственного «я», злобы, глупости, тщеславия), жизни и смерти.

Философская афористика Паскаля парадоксальна и современна. Она уходит если не вперед, то «в сторону» от традиционных размышлений философов прошлого. Во мне, а не в писаниях Демокрита, стоиков, Монтеня, Декарта находится все то, что я в них вычитываю, как-то заметил Паскаль. Интуиция философа схватывает в понятиях и образах антиномии, в кругу которых обречен существовать человек. Разрешить противоречие невозможно даже в мысли, не умертвив при этом сам предмет мысли, не разрушив его цельности.

Традиционно мыслящий философ укладывает живое многообразие индивидуального опыта в абстрактную схему личности, запрограммированной на познание и самосовершенствование. Жизненный субъект мыслит и существует в пространстве между двумя противоположными полюсами.

Центром самоопределения человека, погружающегося в темные глубины телесности – глубины желаний, страстей, вожделений, прихотей – и одновременно пытающегося прорваться в «небеса» чистой духовности – является «совпадение противоположностей». Для человека это означает не знать, «к кому себя причислить в мире. Он чувствует, что заблудился, упал оттуда, где было его истинное место, и теперь не находит дороги назад, хотя, снедаемый тревогой, без устали ищет в непроницаемом мраке»⁵⁸. Поэтому человек всегда страдает, всегда раздираем противоречиями; «состояние человека: непостоянство, тоска, тревога». Секрет непрерывности внутреннего существования человека – не в актах выбора, чему следовать: или разуму, или собственным «наклонностям», но в таинственном пребывании «между». Стремление «прикрепить» себя к чему-то одному, напрочь отвергнув другое, дает эффект, противоположный ожидаемому. «Когда человек пытается довести свои добродетели до крайних пределов, его начинают обступать пороки, – сперва незаметно, незримыми путями подползают мельчайшие, потом толпою набегают огромные, и вот он уже окружен пороками и больше не видит добродетелей. И даже готов стереть в порошок совершенство»⁵⁹.

Быть «между» – значит придерживаться «середины»: «кто вне середины, тот вне человечества». Быть «между» – значит помнить, что человек «не ангел и не животное», что он занимает в пространстве натяжения двух противоположностей некую срединную точку, которая неустойчива, каждую секунду уходит из-под ног, и под нами разверзается бездна. Сама «середина» есть сочетание противоположностей. «Что за химера человек... судья всех вещей и бессмысленный червь земли и клоака неуверенности и заблуждений, слава и отброс мироздания».

Понимание парадоксальности бытия человека переориентирует Паскаля с картезианского «мыслью – существую» на сомнение, которое является основой собственного самосознания. Утверждению «я мыслю» с необходимостью сопутствует вопрос: «действительно ли я мыслю», или, забывая о «немощи собственного разумения», следуя мнению большинства «уверенных в собственной врожденной мудрости», а потом являющих «собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям».

Сомнение есть и у Декарта. Оно у него носит методический характер. Паскалевское сомнение является жизненно-онтологическим принципом. Его сомнение становится тотальностью способа человеческого бытия, где бытие есть в той мере, в какой есть понимание бытия в самом бытии и усилие по его поддержанию и воспроизведению. К сожалению, говорит Паскаль, человеческая натура традиционно рассматривается двояко. Одни, забывая о реальном человеке, мыслят его исходя из конечных целей его будущего совершенства (состоится ли оно?).

Другие, напротив, призывают вернуться к «естественности» природного совершенства человека (а было ли оно когда-нибудь?). И в том, и другом варианте реальный человек оказывается без настоящего: он живет либо прошлым, либо воспоминаниями о будущем. Пока он так существует, его в настоящем нет. «Покопайтесь в своих мыслях, и вы найдете в них только прошлое и будущее. О настоящем мы почти не думаем, а если думаем, то в надежде,

⁵⁸ Ларошфуко Ф. Максимумы. Паскаль Б. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеристики. М., 1974. С. 181.

⁵⁹ Ларошфуко Ф. Максимумы. Паскаль Б. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеристики. М., 1974. С. 171.

что оно подскажет нам, как разумнее устроить будущее... Вот и получается, что мы никогда не живем, а лишь располагаем жить и, уповая на счастье, так никогда его и не обретаем»⁶⁰.

Существующие философские концепции как бы снимают с человека ответственность за проживаемую жизнь, санкционируя пассивность в настоящем, истерию ожидания будущего и в итоге – неосмысленность собственного существования. Опасно убедить человека в его величии, умолчав о его же низменности; не менее опасно убедить его в подобии животному, «не показав одновременно и его величие. Еще опаснее – не раскрыть ему глаза на двойственность человеческой натуры». Человек должен знать, каков он в действительности. Так появляется знаменитое паскалевское определение: «Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает»⁶¹. Достоинство человека не в овладении пространством (бесконечность пространства Вселенной «охватывает и поглощает меня»), а в способности мыслью охватить пространство. Величие человека – в его способности мыслить и, мысля, сознавать собственное ничтожество. Дерево, камень, дом, животные не сознают своего ничточества. И только человек, понимая, что он ничтожен, «как вельможа, как низложенный король», этим-то и велик.

Здесь нет речи о самоумалении. Напротив, Паскаль повторяет, что человек должен не презирать, но любить себя и здесь же ненавидеть себя, поскольку его познания, устремления всегда шатки, неполны и поэтому часто превращаются в нелепости. В утверждениях Паскаля нет ни стоицизма, ни пирронизма. Он говорит о том, что человеческое в человеке не воспроизводится природой. Все то, что присуще «человеческой натуре», живо лишь в той мере, в какой постоянно воспроизводится внутреннее условие ее существования, само не являющееся природной нормой. Только ценой собственного усилия, страдания, риска, может быть и жизнью, индивид каждый раз заново преодолевает свою «естественную» животность, собственное ничтожество и прорывается в мир человеческой духовности, в мир, не являющийся само собой разумеющимся, как, скажем, дерево, камень, животные. И если мы теперь это понимаем, то уже не будем утверждать себя в богатстве, власти, бессмысленной погоне за почестями либо развлечениями.

Чтобы до конца осознать суетность человеческой жизни, надо, считает Паскаль, уяснить причины («неведомо что») и следствия («ужасные») любви, которая «сотрясает землю, движет монархами, армиями, всем миром». В самом деле, замечает он, будь нос Клеопатры покороче – «облик земли стал бы иным». В этом мире все обращается в свою противоположность: сила становится слабостью, слабость – силой, добродетель – злом, зло – добродетелью. Но тогда величие человека, способного возвыситься над собой, превзойти собственные пределы, означает вечный разлад с обществом, с другими («до чего же мы нелепы, пытаюсь найти опору в себе подобных!»), с самим собой, невыносимое ощущение собственного одиночества («в смертный свой час человек одинок») и его трагический удел («жить ему надобно так, словно он один на свете и словно отпущена неделя жизни»).

В такой ситуации одна из истин, которая рождается в человеке, – осознание нищеты духа как собственной неукорененности в природе, обществе, среди близких вроде бы людей (которым безразличен), понимание своей беспочвенности. Оказывается, человек подвешен «на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия». Он преисполняется трепетом и ужасом перед вечным безмолвием этих пространств. Если разуму поставлен предел

⁶⁰ Ларошфуко Ф. Максимумы. Паскаль Б. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеристики. М., 1974. С. 148.

⁶¹ Ларошфуко Ф. Максимумы. Паскаль Б. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеристики. М., 1974. С. 169.

познания (кто способен постичь начало – может постичь и бесконечность космоса), тогда все абсолютно рождает «тревогу и смятение», ибо самому разуму надо знать, «чего держаться».

Если мы говорим о бесконечности, справедливости, добре, то есть знаем множество истин, интуитивно понимая, что они не охватывают всю истину, следовательно, мы постигаем существование бесконечного, не ведая его природы. Паскаль поясняет: «Бесконечная бездна может быть заполнена лишь чем-то бесконечным и неизменным, то есть Богом». Но если мы ничего не знаем о нем, что может служить оправданием того, кого убедила такая бездоказательность? Мыслитель предлагает игровой аргумент, получивший название «пари Паскаля». Разум здесь ничего не определяет, считает он: «Между нами и Богом – бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идет игра – что выпадет, орел или решка». Разум молчит, не играть нельзя, «вас уже втянули в эту историю». Ставя «на решку» (отсутствие Бога), мы теряем свою конечную жизнь, которая и так обречена. Ставя «на орла» (существование Бога), мы имеем шанс выиграть бесконечную блаженную жизнь. Поэтому выбор Бога разумен, т. к. мы ничего не теряем. Каков ущерб в случае ошибочности выбора? Быть честным, искренним, справедливым, следовать добру – значит распрощаться со своими пороками. Велика ли потеря, если есть понимание, что ставка «поможет вам обуздать страсти – огромные камни преткновения на вашем пути к вере».

Такая «игра» по результату дает опору разуму для ориентации в мире, наполняет содержательностью критерии оценки человеческих взаимоотношений, существующих социальных норм и ценностей. Но только «игрой» без веры, замечает Паскаль, еще не удалось стать счастливым. То обстоятельство, что все люди испокон веков стремятся к счастью, бессмысленно пытаясь заменить его чем попало («светилами, небом, землей, стихиями, растениями, капустой... войной, пороками, прелюбодеяниями, кровосмешением»), свидетельствует о том, что бесконечность пустоты души «может заполнить лишь нечто бесконечное и неизменное, то есть Бог». «Счастье не вне и не внутри нас; оно – в Боге, вне нас и внутри». Но постичь это можно не разумом и не умножением аргументов, но – «личной встречей» со Спасителем. В Нем и для Него мы постигаем Бога и себя самих. Вся мистерия познания и человеческой жизни разрешается, по убеждению Паскаля, в христианской вере, дающей возможность обретения мира души и высшего блага. «Царство Божие в нас самих, всеобщее благо в нас самих, он – и мы сами, и не мы», – заключает Паскаль.

Все, о чем писал Паскаль, было глубоко им пережито и выстрадано. Лучше всего о самом себе сказал он сам: «Я только с теми, кто, стеною, ищет истину». «Мысли» Паскаля стоят на грани философии и искусства. Эта удачная форма выражения рефлексии, постигающей судьбу человека перед лицом бесконечности, надолго явилась образцом для подражаний в последующей литературно-философской эссеистике.

Человек не только беседует со своей душой и Богом. Человек живет в обществе, постоянно общается с себе подобными. Как может уживаться с себе подобными человек с его эгоизмом, жадной насилью? Эта проблема стала центральной для английского философа Томаса Гоббса (1588–1679).

Гоббс – *деист*, Бог практически не присутствует в его концепции. Человеческий организм – это совокупность частиц (корпускул),двигающихся по законам механики. Душевная жизнь человека – это взаимодействие разума и воли. Воля направляет, поддерживает человеческий эгоизм, стремление к самосохранению. Гоббс солидарен со Спинозой, утверждая, что для индивида нет понятия добра и зла, свобода есть безудержная жажда самосохранения, направляемая волей. Всвоей «природности» все люди равны. Из равенства способностей вытекает равенство надежд на достижение целей. Если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать одновременно, они становятся врагами. Наступает такое состояние общества, которое можно назвать войной всех против всех. Над человечеством нависает угроза самоуничтожения.

Помимо неразумной воли, выражающей стремление человека к самосохранению, в человеке присутствует и разум, который также стоит на страже интересов человека, но не непосредственно. Разум более дальнзорок, он думает не только о сегодняшнем дне, но и о будущем человека, поэтому разум выходит за рамки естественного человеческого эгоизма. Естественный закон разума, говорит Т. Гоббс, «есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»⁶².

Разум говорит о необходимости заключения общественного договора, по которому люди передают свою силу и естественное право искусственному человеку, Левиафану – государству. Взамен государство, основанное на естественных законах разума, способствует самосохранению человека. Естественное состояние общества переходит в гражданское. Государство обслуживает человека и порождается им. Нет ничего глупее, говорил Гоббс, государства, основанного актом высшей воли. Но государство требует от человека многого. В нем должна господствовать единая воля, наиболее совершенной формой правления является абсолютная монархия, которая должна совмещать силу и право. У власти есть предел – это вынуждение граждан к самоубийству. В самом крайнем случае допустимо восстание, если власть перестает выражать естественное право и каждый подданный вынужден защищать себя сам.

Гоббс считал, что власть государства распространяется и на духовную жизнь общества. Злейшими врагами государства являются «частные» мнения. Инакомыслие крайне опасно. Не менее опасен для государства и религиозный фанатизм, поскольку фанатик не видит связи религии и государственного интереса. Религия – чисто социальное, земное образование. Религией может стать любое суеверие, отвечающее интересам государства. По мнению Гоббса, нравственность, представления о добре и зле целиком принадлежат социальной сфере. Государство с помощью разума как бы одевает человека в социальные одежды, одежды религии и нравственности.

Разум *философии XVII* века – это еще не одинокий человеческий разум. Это *разум-Бог, разум-государство, разум-природа*.

Философию XVIII столетия называют *философией Просвещения*, сам XVIII век именуют «философским столетием», «веком Просвещения». Новое время, XVII век, еще не решается дать разуму полную свободу. В эпоху Просвещения разум уже сам хочет предписывать законы человеческой деятельности, выступать диктатором по отношению к природе. Век Просвещения определяют как время между двумя революциями – английской и французской (1688–1789). Человеческий разум стал рассматриваться как основная «мера», измерение существующих порядков, как принцип критики существующего, если оно не соответствует меркам, эталонам разумности. Все должно быть вынесено на суд разума: религия, нравственность, наука, общество, сам человек.

Идеи Просвещения начали развиваться в Англии; затем они распространяются во Франции и Германии. Одной из центральных проблем английского Просвещения была проблема познания. Прежде чем искать наиболее эффективные методы познания, необходимо выяснить, что из себя представляет познание, каковы его источник, содержание, критерии.

Джон Локк (1632–1704) – *сенсуалист*, он считает, что только чувственные данные обладают качеством непосредственной истинности, все знание должно быть выведено из чувственного восприятия. Сенсуализм – необходимая составная часть более широкой концепции – эмпиризма. *Эмпиризм* в понимании познания рассчитывает только на опыт,

⁶² Гоббс Т. Избр. произв. В двух томах. Т. 1. М., 1964. С. 149.

прежде всего – чувственный. Кроме того, опыт обязательно носит личный, индивидуальный характер. Врожденных идей не существует, утверждает Локк, поскольку не у каждого человека можно обнаружить представления о причинно-следственной связи, о необходимости запрета противоречия (их нет у детей и слабоумных). Представления о Боге, о добре и зле разительно отличаются друг от друга в различных культурах. Душа человека – «чистая доска» (*tabula rasa*), на которой опыт посредством единичных восприятий пишет свои знаки. Есть два вида опыта – внешний и внутренний. Первый опирается на ощущение, второй – на рефлексию. Внешний опыт более фундаментален, поскольку дает толчок рефлексии – источнику внутреннего опыта. Однако внешний опыт не монолитен, он включает в себя «идеи» первичных и вторичных качеств. («Идеи» для Локка является не только теоретическая конструкция, но и представление, основанное на ощущении). *Первичные качества*, по мнению Локка, находятся в самих телах и адекватно представлены в наших ощущениях. Это плотность, протяженность, фигура, движение или покой, число. *Вторичные качества* не находятся в самих вещах, они лишь кажутся нам таковыми, на самом же деле являются продуктом движения частиц, недоступных человеческому восприятию. Это цвет, вкус, звук, тепло или холод. «Идеи», полученные из внешнего и внутреннего опыта, – лишь материал знания. Только после обработки их с помощью определенных процедур (сравнения, сочетания, абстракции) возможно знание. Однако знание определяется как правильным комбинированием идей, так и отбором исходных, «простых» идей. Ошибки возникают как в результате несоблюдения правил комбинирования идей (чем сложнее идея, тем больше риска, тем вероятнее ошибка), так и в результате использования не только идей первичных, но и вторичных качеств. Все общие идеи – произведения разума, реально существуют только единичные вещи. «Дружба», например, это комбинация более простых идей – идеи любви, действия, человека. Идея субстанции – тоже сложная идея, в ней обобщены многие сходные характеристики самых различных вещей. Мы не знаем, что такое субстанция, считает Локк, но нет у нас и оснований сомневаться в ее существовании. Истина представляет собой согласие представлений друг с другом, правильное сочетание представлений. Истинным можно назвать только то знание, которое представляет собой мыслительную форму, которое обработано с помощью разума. Исключительно опытное знание носит вероятностный характер, это не знание, но мнение. «Разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему то превосходство и господство, которое он имеет над нами»⁶³.

Теорию познания Дж. Локка все исследователи называют выражением здравого смысла, философией, лишенной крайностей. Разум, предоставленный сам себе, боится потерять ориентиры, становится удивительно осторожным. Он сомневается в понятиях традиционной метафизики и в то же время не решается от них отказаться. Он опирается на чувственный опыт и в то же время видит его ограниченность. Разум пробует различные способы самообоснования, еще верит в саму возможность самообоснования, но уже начинает ощущать необходимость «иного», отличного от человеческого разума бытия. «Подводные камни» рационалистического сенсуализма очень точно обнаружил и попытался обойти Дж. Беркли.

Джордж Беркли (1685–1753) – английский теолог, философ, математик, физиолог. Основные работы: «Трактат о принципах человеческого познания», «Опыт новой теории зрения», «Три разговора между Гиласом и Филонусом». Критически оценивая теорию Дж. Локка о первичных и вторичных качествах, Беркли пришел к выводу, согласно которому нет никакого сходства между «простыми идеями» и вещами. «Первичные» качества столь же мало говорят нам о действительных качествах вещей, столь и «вторичные». Более того, размеры, форма, расстояние – «первичные» качества – требуют от человека гораздо большей

⁶³ Локк Дж. Сочинения. В трех томах. Т. 1. М., 1985. С. 91.

работы воображения, синтезирования восприятий, чем простое восприятие цвета и звука. Следовательно, воспринимаемый нами мир для нас, нашего восприятия существует таким, каким мы его видим, слышим, осязаем. Каков мир вне данности нашему восприятию – знает только Бог, единственный организатор и координатор наших ощущений. Именно благодаря Ему различные люди имеют одинаковые чувственные восприятия. Беркли – не солипсист, он не считает, что существует лишь мое воспринимающее сознание. Мир не превращается в ничто с исчезновением человека, в уме Бога всегда присутствует мир как сумма идей. Для человека же любая вещь существует в таком виде, в каком она им воспринимается: «существовать – значит быть воспринимаемым». Все существующее – установленный Богом порядок представления. Заблуждение – это неправильная комбинация «простых идей», сообщенных Богом. В мире нет абсолютно необходимой причинно-следственной связи, в мире возможно чудо. Человеческий разум в таком случае не имеет права выходить за рамки восприятий даже способом, предложенным Локком. Общие идеи, и прежде всего идеи субстанции, в лучшем случае – бесполезное удвоение мира, в худшем – это химеры разума, замыкающие человека в призрачном мире и отвращающие его от Бога.

Другой английский философ, психолог, экономист *Дэвид Юм* (1711–1776) не принимает идею Беркли о Боге как единственном источнике человеческих взаимосогласованных восприятий, но и доверия к человеческому разуму у него почти не осталось. Только об объектах математики можно говорить как об источниках достоверного знания. Все остальное знание, основанное на опыте, может быть оценено только с точки зрения его практической полезности. Законы сочетания «простых» идей – это законы не логики, а, скорее, психологии. Все внешние впечатления координируются на основе памяти, память воспроизводит их в том порядке, в каком они возникали. Впечатления внутреннего опыта (рефлексии) связываются с помощью воображения (свободного сочетания).

Существуют ли общие идеи, например, идея причинной связи, спрашивает Юм. О действительном ее существовании сказать ничего нельзя, однако люди ведут себя так, как будто она существует. Причинная связь, основа и цель науки базируется всего лишь на «привычке». Только привычка, опирающаяся на память, связывает разрозненные единичные восприятия в единую картину мира. Люди живут по логически ошибочному, но психологически оправданному принципу: «после этого, значит, вследствие этого». Уже не мощь мирового, абсолютного Разума, а косная сила привычки служит поддержкой человеку. Разум, лишенный опоры, хватается за нечто более прочное, нежели он сам, – предрассудок, он начинает утрачивать собственное привилегированное положение в мире.

Для французского Просвещения основой человеческого разума выступала природа. Следовать разуму и означало следовать природе. Зазор между природой и человеческим разумом порой был неразличим. Что же понимали под природой французские просветители?

Для создателя «Системы природы» (эту работу называли «библией материализма») *Поля Гольбаха* (1723–1789) природа есть совокупность движущихся атомов. Гольбах – *материалист*. Материя для него – это объективно существующие отдельные вещи. Ни на минуту не прекращающееся движение частиц вызывает постоянное действие и противодействие тел, происходящее по законам причинно-следственных связей. Дуализм души и тела – мнимый, поскольку душа – это также движение атомов в нервах и мозге. Мышление также является функцией мозга, человеческая свобода – иллюзия. В мире все происходит по необходимости, случайность – лишь результат нашего незнания, переплетения причин и следствий чаще всего скрыты для человека. Если бы существовал всемогущий демон, он мог бы, поднявшись над миром, одним взглядом охватить все мировые связи и проследить движение каждой пылинки. Человеку же это недоступно. Поэтому малые, незаметные причины порой ведут к грандиозным следствиям: войнам, природным катаклизмам, жизненным катастрофам. Причинность (все имеет свою причину) отождествляется с необходимостью (то,

что произошло, должно было обязательно произойти). Так материализм переходит в *фатализм* – представление о предопределенности всего, что происходит в мире. «В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающимися волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена случайно и не имеет достаточно причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действовать именно тем способом, каким она должна действовать»⁶⁴. Человек должен покориться природе, которая, в свою очередь, снимает с него ответственность за дурные поступки. Человек – вещь среди других природных вещей; природа во всем оправдывает человека, но она же – залог бессмысленности его жизни.

Между человеком и животным нет принципиальной разницы, у человека лишь более тонкая нервная организация, больший объем памяти. *Человеческая «природа»* предполагает наличие определенного круга «телесных» потребностей, стремление к их удовлетворению. Люди «по природе» равны, имеют одинаковое право на счастье. В каждом заложена способность к развитию разума.

В *этике*, учении о нравственности, просветители стоят на позициях *разумного эгоизма*. Цель человека, как и всякого живого существа, – счастье. Нравственность не может требовать иного, чем природа. Поэтому эгоизм – это норма поведения. Все движения человеческой души носят материальный характер, в трудный момент надо прибегать к помощи врача, а не духовника. Человек не должен жертвовать своим счастьем ради химер потусторонней жизни. Образование развенчивает предрассудки, которые стоят на пути человека, стремящегося к счастью. Угрызения совести – это форма самоистязания. Честность, по мнению *Клода Гельвеция* (1715–1771), это привычка каждого к полезным для него поступкам. Другой просветитель, *Жюльен Ламетри* (1709–1751), выступал против наказаний, так как считал, что преступление – это разновидность безумия, за него человек не отвечает. Эгоизм, личный интерес лежит в основе человеческого поведения. Но эгоизм разумный отличается от «грубого» эгоизма. Разумный эгоист думает о своем счастье, но понимает, что путь к нему лежит через определенное самоограничение. Так его стремление к выгоде приобретает форму нравственного поведения.

Искусство, по мнению французских философов-просветителей, целиком основано на подражании природе. В самой природе нет эстетического идеала, нет прекрасного и безобразного, нет должного, но лишь одно «сущее», голая необходимость. Природа – не результат чьего-то замысла, в ней нет порядка и цели. Искусство должно быть копией природы, главное в нем – истина. Классицизм с его идеалами чужд просветителям. Искусство должно научить человека следовать природе. В «Разговоре Даламбера с Дидро» *Дени Дидро* (1713–1784) писал: «Мы инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью, наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа». Воздействие искусства на человека должно быть подобно действию природы. Искусство не рисует высокие идеалы, оторванные от действительности. Искусство дает образ человека как «копии природы», лишь выделяя в нем типичные черты. Искусство – простое увеличительное стекло, помогающее человеку видеть то, что есть на самом деле. Идеал как бы скрыт, выражен как природная необходимость. Подражая идеалам, выраженным в искусстве, человек лишь следует природной необходимости. Природа становится своеобразным аргументом в процессе идеологического воздействия.

Все просветители стремились воздействовать на *общество*, изменив массовое сознание, «мнения». Мнение правит миром, говорили Вольтер, К. Гельвеций и Ш. Монтескье. «Исправьте мнения людей, и нравы их сами собой сделаются чище», – говорил Ж.-Ж. Руссо.

⁶⁴ Гольбах П. Избр. произв. В двух томах. Т. 1. М., 1963. С. 100.

В прошлом в мнениях людей царили полное невежество и предрассудки. Мнения формируются в социально-политической среде и в свою очередь влияют на взгляды воспитателей-идеологов (философов, художников, педагогов). «Воспитатели» формируют взгляды правителей, те же, издавая законы, влияют на общественную среду. Общество может оказаться либо расширенным воспроизводством невежества, либо – торжеством просвещения, поскольку ошибка может прокрасться в любое звено цепи. Причиной ошибок могут быть климат («власть климата сильнее всех властей»), случай, рост народонаселения. Во избежание ошибок воспитание должно быть не домашним, а публичным, открытым, государственным.

Ограниченность Разума Просвещения, предоставленного самого себе, начала проявляться уже в XVIII веке. Иррациональные измерения действительности начинают подчинять себе разум. Разум природен, но природа, история иррациональны, абсурдны, античеловечны. Человек уже не может «покориться природе». Современный французский писатель А. Моруа писал: «Современные писатели открыли, что наш мир абсурден. Но все, что можно было бы сказать по этому поводу, уже сказано, и очень умно, Вольтером в «Кандиде»...»⁶⁵.

Противоречия философии Просвещения особенно рельефно проявились в идеях *Жана Жака Руссо* (1712–1778). Руссо – самый радикальный представитель Просвещения и одновременно – его враг. Изначально человеческая природа склонна к добру. Культура противоположна природе. Культура связана с разделением труда, которое толкает человека к неравенству как источнику всех бед. Сказав «это мое», человек разрушает счастливую гармонию с природой и с себе подобными. Следует только сожалеть о распространении образования и изобретении книгопечатания, писал Руссо. Можно быть людьми, не будучи учеными. Астрономия произошла из астрологии, геометрия – из скупости, физика – из любопытства. Науки и искусства не принесли никакой пользы человечеству, лишь сделали людей несчастными. Воспитание – это развитие природной индивидуальности, но отнюдь не разума. Руссо был против сенсуализма: в человеке главное не ощущения, а чувства, душа. В религии тоже главное чувства, поэтому традиционная религия с ее сложной символикой, догматами должна быть заменена доступной всем безыскусной «религией чувства». Так *иррациональное* входит в жизнь каждого человека. Иррациональное не противостоит человеку в качестве бездушной абсурдной природы, но находится в его сердце – это его чувства, побуждения. Все страхи, суеверия, предрассудки толпы реабилитируются Руссо. Вместо долга, добра, совести у него на первом месте находится «чувствительность», с помощью которой сам Руссо в своей «Исповеди» оправдывает свои самые неблагоприятные поступки.

Взгляды Руссо на общество, на государственное устройство изложены в его трактате «Об общественном договоре». Государство должно быть таким, чтобы человек сохранил свою свободу. Это возможно только в том случае, если искоренить частный интерес – источник неравенства. Для Руссо свобода – это растворение человека в общей воле, отчуждение всех частных прав в пользу общества. В результате ни у кого не может быть интереса покушаться на права другого члена общества. Всеобщая воля – это коллективное удовлетворение индивидуального интереса, она всегда права. «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»⁶⁶. Частная воля отдельного человека всегда стремится к преимуществам, суверенитет народа – осуществление общей воли – только к равенству. Свобода возможна только в условиях полного равенства: мы заставим гражданина быть свободным, говорит Руссо. Править может только

⁶⁵ Моруа А. От Монтезя до Арагона. М., 1983. С. 89.

⁶⁶ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 161.

воля всего народа, поэтому выборы должны быть только прямыми, возможно радикальное изменение строя, устранение правительства, нарушившего общую волю. Даже выбор религии определяется народным большинством. Ничто не может противостоять решению народа, в том числе и образованное меньшинство. Развитие общества в интерпретации Руссо теряет стабильность, история грозит превратиться в *tabula rasa* (чистую доску, чистый лист), на котором прихоть толпы будет писать свои писмена, свои законы. В концепциях просветителей фатализм соседствует с волюнтаризмом.

Немецкая классическая философия

Немецкая философия конца XVIII – первой половины XIX века есть завершение традиции классической европейской философии в целом. Хотя все представители этого этапа развития философии – самобытные и яркие мыслители, их объединяет общность разрабатываемых проблем и единство исследовательских принципов. Традиционно немецкую классическую философию связывают с именами *Иммануила Канта*, *Иоганна Готлиба Фихте*, *Фридриха Вильгельма Шеллинга*, *Георга Вильгельма Фридриха Гегеля*. С известными оппонентами к немецкой классической философии можно отнести и ее критиков – *Людвига Фейербаха* и *Карла Маркса*.

Все представители этого направления европейской философии поставили философию в «сердце» культуры, показали неотделимость философии от духовной жизни общества, *критически-рефлексивную функцию* философии рассматривали как ее социальную миссию.

Человек в немецкой классической философии перестал быть статичной фигурой, немецкая философия *антропологична* в широком смысле этого слова. Для Гегеля человек – это необходимое завершение развития идеи, для Фейербаха главное – эмоциональная жизнь человека. У Канта человек предстает в трагической разорванности его духовной деятельности.

Человек в немецкой философии – не пассивный отпечаток природы; немецкая классическая философия – это *философия деятельности*.

Активный субъект познания, переживания, преобразования и творения мира – центр немецкой философии.

Духовный мир наполняется нравственными, эстетическими, религиозными *ценностями*; жизнь духа – это не только жизнь рассудка. Бессознательное, миф, иллюзия, воображение уже не изгоняются из предмета исследования.

Сфера социальной жизни, истории предстает как целостное и подчиненное объективным законам явление. Труд, прогресс, свобода и насилие отныне прочно входят в орбиту философского исследования.

И. Кант (1724–1804) – самый старший из блестящей плеяды немецких философов, именно к его идеям чаще всего обращается философская мысль XX века. Вопросы, поставленные им, были столь глубоки и нетривиальны, что из поисков ответов на них выросла вся современная философия, такие различные направления, как позитивизм, феноменология, экзистенциализм. «Откуда и куда бынишелмыслительпо философской дороге, он должен пройти через мост, название которому – Кант...леденящий ветер безнадежности пронизывает на нем мозг путника...мост под ним колеблется и качается»⁶⁷.

Творчество Канта делится на два этапа – *докритический* и *критический*.

В работах *докритического* периода Кант – эмпирик, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» он выдвинул знаменитую гипотезу о происхождении Солнечной системы из вращающихся туманных масс частиц. Кант изучал взаимосвязь приливов и вращения Земли, разрабатывал систему классификации животного мира, выдвинул идею естественной истории человеческих рас.

Критический период в творческом развитии Канта начинается с 70-х годов. Основные работы критического периода – «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). Вопреки традиционным взглядам на познание в философии нового времени, Кант пришел к выводу, что знание неоднородно, есть разные объекты познания, которым соответствуют различные типы познава-

⁶⁷ Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963. С. 35.

тельной деятельности, не сводимые друг к другу. Более того, есть духовные способности, не сводимые к познанию, а само познание не есть пассивный отпечаток природы или простое созерцание врожденных идей.

Кант, таким образом, находит «третий путь» в споре рационализма и эмпиризма, разума и чувств: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»⁶⁸. Мысли изначально «заражены» чувственностью, чувственность «нагружена» особыми внечувственными структурами. Как же протекает в таком случае процесс познания, как возможно познание?

Прежде всего, Кант различает не зависящий от наших ощущений и мышления мир – мир «вещей в себе». Для теоретического познания мир вещей в себе закрыт. Однако существует мир *феноменов, явлений* – мир чувственных предметов, мыслимых рассудком. Человеческая способность познания феноменов безгранична, считает Кант. Согласно его концепции, в нашем знании всегда присутствуют априорные и апостериорные элементы. *Априорное* (от лат. *a priori* – из предшествующего) знание предшествует опыту и независимо от него. Априорное знание нельзя отождествить с врожденными идеями, поскольку оно не существует само по себе, а лишь «оформляет» чувственность. Кроме того, само понятие «врожденности» уже предполагает источник возникновения априорного знания, что выводит нас за рамки феноменов, невольно обращает к «вещам в себе». *Апостериорное* (от лат. *posteriori* – из последующего) знание – знание, получаемое из опыта. Однако апостериорное знание также не существует в чистом виде. Мир явлений, феноменов – не хаос, он упорядочен с помощью всеобщих и необходимых форм чувственного созерцания и категорий рассудка.

Характеризуя взаимоотношение нашего опыта с миром «вещей в себе», Кант пользуется понятиями «*трансцендентальный*» и «*трансцендентный*». «*Трансцендентальный*» (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы), в понимании Канта, это относящийся к познанию, которое интересуется не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание возможно априори. Трансцендентальный – это выходящий за пределы эмпирического опыта и организующий этот опыт с помощью априорных форм. «*Трансцендентный*» означает выходящий за пределы любого возможного опыта, находящийся по ту сторону теоретического познания; это не столько предмет знания, сколько веры; непознаваемый.

Синтез чувственности и рассудка осуществляется с помощью *силы воображения*. Она проявляется в присоединении различных представлений друг к другу, в создании единого образа. Репродуктивная сила воображения проявляется в воспроизведении в памяти однажды созерцаемого. Синтетическая способность проявляется также в *апперцепции*, в «узнавании» человеческих представлений как тождественных соответствующим феноменам. Процедура узнавания применяется к самому себе как единому субъекту всех познавательных актов – Кант назвал единство человеческого познающего *Я трансцендентальным единством апперцепции*.

Процесс познания оказывается не воспроизведением «вещи в себе», а *конструированием* мира явлений: «...рассудок не черпает свои законы (*apriori*) из природы, а предписывает их ей»⁶⁹.

Кант ставит задачу исходя из общих представлений о природе познания выявить особенности различных видов познания, лежащих в основе различных наук. В «Критике

⁶⁸ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 155.

⁶⁹ Кант И. Соч. Т. 4. М., 1965. С. 140.

чистого разума» он задает три вопроса: как возможна математика, как возможно естествознание, как возможна метафизика.

Математика опирается на априорные формы чувственного созерцания – пространство и время. Возможность устанавливать положение различных предметов, перемену мест, отношения последовательности, одновременности связана с тем, что человек обладает как бы особыми «очками», сквозь которые он смотрит на мир, – особыми «ощущениями» пространственности и временности или, как говорит Кант, чистыми формами чувственного созерцания.

Теоретическое, «чистое» естествознание основывается на рассудке. Рассудок – это способность оперировать понятиями. Понятия есть продукт синтеза данных опыта и категорий. Категории – это как бы схемы мышления, это априорное содержание понятия, не зависящее от опыта. Любое опытное содержание может быть подведено под категории *количества* (единство, множество, совокупность); *качества* (реальность, отрицание, ограничение); *отношения* (субстанция и акциденции, воздействующее и подвергающееся воздействию); *модальности* (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность). Деятельность рассудка предполагает выделение в познании субъекта и объекта. Однако это лишь структурирование мира феноменов, в значительной степени условное. Рассудок не выявляет абсолютные, безусловные характеристики субъекта и объекта, не говорит о «вещах в себе». Они трансцендентны рассудку. *Рассудок* – это способность создавать единство явлений, феноменов посредством правил.

Существует и другая познавательная способность, которая является основанием «метафизики» – философии как особой познавательной деятельности. Это *разум* – способность вносить единство в сами правила, стремление к безусловному синтезу. Разум воплощается в философском размышлении. Однако действовать разум может по-разному. Разум – регулятор познания, он высшая и направляющая инстанция для рассудка. Разум порой подталкивает рассудок к выхождению за пределы самого себя в область трансцендентного. Познание оказывается в плену иллюзий, мнимых величин. Поскольку разум стремится к «безусловному синтезу», он закономерно приходит к трем идеям. *Идея*, по Канту, это понятие о безусловном, о том, что ничем не обусловлено, что является причиной самого себя, «вещью в себе». Все, что дано нам в опыте, – обусловлено. Содержание идей, следовательно, находится за пределами человеческого опыта.

Первая идея – идея абсолютного единства субъекта, идея *души*. *Вторая* – идея абсолютного единства явлений, идея о *мире* как о безусловной целостности. *Третья* – идея абсолютного единства всех предметов мышления, идея *бога*. Первая и третья идеи не противоречивы, так, мы ничего не можем сказать об их предметах. Вторая идея порождает четыре антиномии (противоречия). Возможны диаметрально противоположные ответы на один и тот же вопрос: мир безграничен – и мир ограничен; все в мире просто – и все сложно; в мире есть причинность через свободу – в мире нет причинности через свободу; все в мире необходимо – все случайно. Эти противоречия свидетельствуют о том, что философия как мышление о мире, о вещах в себе – невозможна. Философия должна быть лишь «критикой» разума, должна устанавливать границы познания, демонстрировать неоднородность человеческой познавательной деятельности. С помощью философии можно уловить необходимость перехода от «чистого» разума, теоретического, к разуму «практическому» – нравственности.

Для понимания человека особенно важна третья антиномия. За ней скрываются два измерения человеческой жизни: человек принадлежит к миру явлений (феноменов), в этом мире нет свободы, это мир обусловленного. Но человек одновременно и «вещь в себе» (ноумен). Когда он относится к себе как к единственному основанию своего собственного поступка, тогда он действует свободно. Соответственно, человек имеет *два харак-*

тера – эмпирический и ноуменальный. Ноуменальный характер обладает «свободной причинностью», он действует сообразно идее свободы, он обнаруживает себя не как само действие, но как правило в действии. Сами же действия человека в эмпирическом мире всегда можно объяснить с помощью внешней причинной связи. Когда мы смотрим на человека «со стороны», с точки зрения внешнего наблюдателя, мы никогда не сможем определить, какая сторона человеческого поведения – продукт свободы, а какая – «природы». Заслуга и вина человека остаются для нас скрытыми. Кант приходит к выводу, что человека как свободное и ответственное существо нельзя познать с помощью «чистого» разума, к человеку нельзя подходить как к «явлению», объекту. Человека можно познать только «изнутри», как субъекта свободного, самообусловленного действия. Но это особая познавательная способность.

Практический разум – это основание воли, он говорит человеку о необходимости действия вне зависимости от возможных последствий этого действия. Субъект практического разума (нравственного сознания) как бы намеренно выключает себя из цепочки причинно-обусловленных действий, он может действовать в условиях полной познавательной неопределенности. Для него подлинной реальностью оказывается его бессмертная душа, Бог, свобода. Практический разум уже не просто регулятивен, он конструктивен, он формирует априорные понятия о «вещах в себе». Практический разум автономен, это крайне радикальная позиция Канта. Все философы до Канта пытались вывести нравственность из природы или показать ее обусловленность Божией волей. Кант же, напротив, считает, что сама идея Бога приобретает для человека безусловность благодаря практическому разуму. Нельзя пытаться обнаружить причины нравственности, считает Кант, ибо это нарушает границы автономии человека, его свободы, ведет в мир феноменов. Находясь в рамках практического разума, можно лишь обнаружить императивы (повеления) в душе человека, заставляющие его действовать независимо от неблагоприятного результата, часто толкающие его к поступкам, противоречащим даже его собственным желаниям. Удовольствие, счастье, желание, традиционно относимые мыслителями к целям нравственного поведения, Кантом в качестве таковых отвергаются. Нравственный поступок ценен сам по себе, он не зависит от человеческих желаний, которые приковывают человека к миру феноменов. Нравственный императив – это *императив категорический*, он заставляет человека действовать несмотря ни на что, ни на какие условия. Его следует отличать от императивов *гипотетических*, предполагающих обусловленность поступка целью. Гипотетический императив может выступать в форме *правила умения* (в том случае, если цель ясна и нужны хорошие правила для ее достижения) или *советов благоразумия* (если цель, такая, например, как счастье, неопределенна и зыбка). Практический разум существует независимо от философии. Однако с помощью философии практический разум может лучше реализовывать себя, наделенный умением отделять гипотетические императивы – от категорических, долг – от желания; нравственный закон – категорический императив Канта – не содержит конкретных предписаний, он апеллирует к автономному субъекту, поэтому ничего не навязывает ему, он говорит лишь о необходимости относиться к себе и к себе подобным как к субъектам свободной воли: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать и принципом всеобщего законодательства». Кант формирует категорический императив и несколько по-другому: относись к человечеству в своем лице и в лице всякого другого только как к цели, но никогда – как к средству.

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) отказывается от кантовского дуализма «рассудка» и «разума», свободы и необходимости, сознания и «вещи в себе». Тот, кто исходит из независимого существования внешнего объекта, является, по Фихте, «догматиком», а кто, напротив, исходит из субъекта – идеалистом. «Спор между идеалистами и догматиками сводится в основном к вопросу, надо ли жертвовать самостоятельностью субъекта в пользу самостоя-

тельности объекта или, наоборот, самостоятельностью объекта в пользу самостоятельности субъекта».

Фихте становится на позицию идеализма. Сознание должно объяснить все свое содержание из самого себя, не прибегая ни к каким внешним обстоятельствам; «философия учит отыскивать все в Я», – утверждал он. Речь идет о «чистом», *общечеловеческом, всеобщем «Я»*. Именно в его отвлеченности, всеобщности и соответствующих этому объекту методах исследования Фихте видит возможность установления принципов, основоположений философии как наукоучения. Для Фихте процедура вхождения в мир этого всеобщего «Я», позволяет в нем и через него раскрыть важные структуры познания как процессы теоретического и практического полагания «не-Я», его «выхождения» из мира «Я» в «чувственные данности», природу, несвободу. Фихте признает, что он создает новую форму идеалистического понимания связи человека и мира.

В терминологии Фихте «Я» противостоит «не-Я» как граница его деятельности, человеку противостоит мир. «Не-Я» существует не субстанционально, но лишь в той мере и тогда, когда «Я» бездействует или останавливается в своей деятельности. Субстанциональность деятельности субъекта, его активизма является доминантой философского учения Фихте.

Абсолютно непознаваемая «вещь в себе» теряет свой смысл. Она оказывается всего лишь продуктом предположения субъекта: «вещь на меня действует – означает: я мыслю действующую на меня вещь». Но это значит, что «вещь в себе» растворяется в мышлении и предметом сознания становится само сознание как «последняя сущность», как «вещь в себе». Превращение сознания из «вещи в себе» в «вещь для себя», в самосознание и есть, по Фихте, раскрытие его подлинной природы как свободной деятельности. Такое учение о свободе как «последней сущности мира», как «метафизика свободы» есть собственно «наукоучение» Фихте. «Я» должно в конце концов понять, что произведенное им «не-Я», т. е. объект, есть продукт его же собственной деятельности; когда мы мыслим, то вместе с этим творим себе собственный мир. Этот процесс Фихте назвал «прагматической историей человеческого духа».

Однако это творение не является абсолютно произвольным, ибо мы осознаем, что представления, существующие в нашем мышлении, не возникли в результате нашей самостоятельности, а составляют ограничения нашей мыслительной деятельности, какие-то неосознанные ограничения нашего «Я». Иначе говоря, то, что побуждает нас к мышлению, побуждает предполагать отличный от нас мир («не-Я»), есть необъяснимая преднаidenность нашего мышления. Откуда бы ни происходили эти ограничения, мы всегда воспринимаем их как свойство нас самих, а не как нечто существующее вне нас. И вместе с тем, будучи абсолютным, «Я» возвышается и над субъективностью сознания, и над объективностью бытия. Преодоление независимости объекта субъектом осуществляется Фихте в пределах «теоретического разума».

Средоточением интересов мыслителя является практический разум, «практическое наукоучение» – *этика*. Именно здесь развертываются все возможности объекта. Практический разум – это целеполагающая деятельность человека, преобразующего мир сущего («наличного бытия») в соответствии с определенными идеалами («должного»). Для Фихте природа, объект есть всего лишь средства для реализации внешних для них целей, заложенных в нравственном сознании. Поскольку человек как разумное существо есть сам по себе цель и самоцель (он не существует ни для чего другого: «человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть»), постольку все его существование должно определяться исключительно его сознанием как чистого «Я». Теряя эту свою сущность, человек перестает существовать как человек. Поэтому человек как разумное существо должен сам себя определять. Отсюда следует формула: «действуй так, чтобы ты мог мыслить закон своей

воли как вечный закон». Это значит, что «Я», несмотря на воздействия на него со стороны, должно всегда оставаться собой. Для этого оно должно так видоизменять воздействующее на него «не-Я», чтобы достигнуть единства между «Я» и «не-Я». Процесс согласования неизменно разумного «Я» с миром чувственным Фихте называет культурой. «Она – последнее и самое высшее средство для достижения конечной цели человека – полного согласия с самим собой».

Из концепции «субстанции как субъекта» следует, что в культуре нет ничего, что было бы просто дано: все есть результат деятельности субъекта, перерабатывающего внешнюю данность объекта. Этот аспект понимания культуры («субстанции как субъекта») впоследствии полностью разделял Гегель. Однако у самого Фихте речь идет о том, что борьба противоположностей на каждой ступени достигает лишь определенного синтеза. Окончательным победителем разумное «Я» не может быть ни на какой ступени этого процесса, ибо без противостоящего «не-Я» просто невозможно сознание самого «Я». Поэтому деятельность «Я» в борьбе со своей противоположностью «не-Я» имеет перед собой лишь идеал победы в качестве руководящего принципа. Разумное «Я» осуществляет посредством «не-Я» свою цель – движение к «высшему человеку», вокруг которого «облагораживаются души; чем больше кто-либо – человек, тем глубже и шире действует он на людей, и то, что носит истинную печать человечности, будет всегда оценено человечеством, каждому чистому проявлению гуманности открывается каждый человеческий дух и каждое человеческое сердце... Высший человек с силой подымлет свой век на более высокую ступень человечества»⁷⁰. Так Фихте, положив в основу «Я» свободу, вменяет каждому в обязанность быть свободным и ориентироваться на человечество как целое.

«Все индивиды заключаются в Едином великом Единстве чистого Духа... Единство чистого Духа для меня недостижимый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности», – этими словами Фихте завершил свою лекцию «О достоинстве человека», заканчивая ею свои философские лекции 1794 года⁷¹.

Особое место в концепции Фихте занимает искусство, художественная деятельность. Согласно мыслителю, наука развивает разум, мораль – сердце. Искусство развивает всего человека. И если философ достигает высших потенций духа сознательной работой собственной мысли, то художник находится на их вершинах совершенно бессознательно. «Художником рождаются». А потому никакие правила, школы не создают гения. Они лишь ограничивают его свободу. Точка зрения Фихте послужила обоснованием романтической концепции творческой субъективности художника, единственно наделенного даром претворять хаос в космос, организовывать, формировать действительность, следовательно – восприятие, вкусы, идеалы большинства.

Отталкиваясь от идей Фихте, полемизируя с ними, *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг* (1775–1854) наполнил жизнью абстрактные формулы мыслителя. В философской эволюции Шеллинга можно выделить периоды: «философии природы» (натурфилософии – 90-е гг. XVIII в.), «трансцендентального идеализма» (1800 г.), «философии тождества» (10-е годы XIX в.) и «философии откровения» (от сер. 10-х гг. до конца жизни).

По словам Шеллинга, для Фихте мир природы есть то, что не существует, но должно существовать как необходимая преграда для «Я», которая подлежит уничтожению и служит средством утверждения свободы. Между тем о достоинстве философии надо судить по тому, насколько совершенны ее представления о природе, ведь именно они открывают путь науке. Философии разума должна предшествовать философия природы, поскольку сознание есть

⁷⁰ Фихте И.-Г. О достоинстве человека. // Фихте И.-Г. Сочинения. В двух томах. Т. 1. Спб., 1993. С. 439.

⁷¹ Фихте И.-Г. Сочинения. В двух томах. Т. 1. Спб., 1993. С. 441.

продукт развития природы. Поэтому у Шеллинга природа – ступень, предшествующая духу (у Канта и Фихте она противостоит человеку).

Для Шеллинга *природа* – единый организм, целостность которого обуславливается понятием «мировой души», идущим из традиций неоплатонизма. Начало вещей – в продуктивной, производящей (но не мыслящей) деятельности. На основе естественно-научных открытий XVIII века Шеллинг в своей «Философии природы» рассматривает природу как силовое динамичное единство противоположностей, развивающееся по определенным ступеням, на одной из которых появляется человек, его сознание.

Начало жизни природы – медленное пробуждение духа, бессознательное явление разума. Учение Шеллинга о природе – скорее величественная поэма о природе, нежели доказательная научная система. В ее образах эстетическое мироощущение находит отклик, созвучие своей душе. В целом фихтевская субъективная диалектика сознания у Шеллинга трансформируется в концепцию диалектического развития природы. Поскольку же природа у Шеллинга стала продуктом разума, его учение о природе является «физическим» идеализмом.

Ответив на вопрос о возникновении сознания из деятельности бессознательно-духовной природы, Шеллинг исследует проблему: как субъективное становится объективным, как сознание («интеллигенция») становится объектом, который существует вне субъекта и с которым согласуются представления последнего. Осмыслению этого посвящена «Система трансцендентального идеализма». Подобно тому как натурфилософия была учением о возникновении и становлении «Я», трансцендентальный идеализм должен быть учением о «Я» и его функциях.

Поскольку акт, порождающий сознание, является бессознательным, постольку зависимость сознательной жизни от бессознательной дает начало новому теоретическому процессу познания. Начинаясь с ощущения, этот процесс восходит к рассудочному, логическому мышлению (низшее познание) и далее – к разуму, постигающему предмет целостно в акте интеллектуальной интуиции. Последняя представляет собой не что иное, как непосредственное созерцание, «схватывание» разумом самого предмета в единстве его собственных противоположностей. Развивая идеи немецкого романтизма, Шеллинг предельно сближает интеллектуальную интуицию с эстетическим созерцанием. Субъектом такой интуиции является гений как бессознательно-сознательная деятельность «Я», свободное осуществление которой становится наслаждением для сознания. В этом Шеллинг, следуя Канту и Фихте, выходит за пределы их учения.

Параллели теоретического и практического разума, которые пересекаются у Канта и Фихте где-то в бесконечности, у Шеллинга «встречаются» в «Я» художника, создающего эстетическую реальность – мир, в котором уравновешены влечения мышления и влечения воли. Само произведение искусства есть не просто воплощение гармонии, но главное – совершенное выражение вопроса и ответа, точнее – вопроса, содержащего в себе решение, которое лишь только и сможет формировать философское мышление.

Если Кант с осторожностью говорил о гении и реальных последствиях случающегося «гения без вкуса и вкуса без гения», то Шеллинг убежден в «интеллигенции гения», действующего как природа, которая дает правила человеку. *Гений* творит «безотчетно», «удовлетворяя здесь лишь неотступную потребность своей природы». Художественное произведение, созданное по «наитию природы», всегда содержит больше того, что художник намеревался сказать. Поэтому само произведение приобретает характер «чуда», которое, «даже однажды совершившись, должно было бы уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия»⁷². Из этой особенности гения Шеллинг выводит отличительное свойство произведений искус-

⁷² Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 380.

ства: «бесконечность бессознательности». Гений вкладывает в произведение «некую бесконечность», не доступную ни для какого «конечного рассудка».

Искусство у Шеллинга становится первоосновой и завершением мировой жизни, а эстетика – не только завершением философии, но и вершиной знания вообще. Из кантовского и фихтевского идеализма у Шеллинга развивается эстетический идеализм.

Эстетическая концепция Шеллинга оказалась настолько впечатляющей, что стала фундаментом романтических и неромантических теорий XIX–XX вв.

По Шеллингу, если интеллектуальная интуиция направлена на Абсолют, то и дух, переживающий эту интуицию, представляет собой функцию и явление этого Абсолюта. Отсюда вытекает тождество субъекта и объекта в абсолютном разуме: он есть совершенное и неразличимое их единство. Абсолют ни идеален, ни реален, он – ни дух, ни природа, но нейтральность обоих определений. То, что в Абсолюте тождественно, вечно и совершенно, в мире вещей, напротив, множественно, раздельно и развивается как процесс. Целесообразное развитие Абсолюта на одном полюсе дает материю, на другом – истину познания. Однако их безотносительное существование немыслимо: субъективность включает, подразумевает объективность. И наоборот. Поскольку целое, единое возникает раньше своих частей, постольку абсолютное тождество предшествует природе и мыслящему сознанию.

Таким путем концепция абсолютного тождества в философии Шеллинга становится *эстетическим пантеизмом*, превращающим весь мир в живое, трепещущее и неразложимое целое, свидетельствующее собой абсолютное совпадение истины и красоты. Точнее, это уже не объективный, грубо вещественный мир с его бестолковыми и ужасными социальными катаклизмами, а видимая, слышимая музыка космического разума. В таком мире истина и красота – суть одно и то же, ибо они не заключают в себе ничего другого, кроме как идеи в явлении. И в этом смысле они являются синтезом природного и духовного, чувственного и сверхчувственного, конечного и бесконечного, видимого и невидимого, слышимого и неслышимого. Именно здесь находятся корни феноменологических идей Гегеля последующей философии. И здесь же – исток интенсивно разрабатываемых в искусстве и философии XX века постмодернистских идей о мире как тотальности музыки.

Построения Шеллинга завершаются «Философией откровения», где он наряду с историко-критическим анализом религии все более уходит в мистику, как «особый опыт», недоступный разуму.

Творчество Шеллинга, его лекции, публикации оказали значительное влияние на русскую философию (славянофилов, Чаадаева, переписывавшегося с мыслителем), но – прежде всего на Гегеля.

В самом принципе *тождества мышления и бытия* содержится предпосылка, что сущность вещей есть разум: организация духа есть вместе с тем и организация реального мира. С этой точки зрения дух уже не является человеческим, но – духом абсолютным, пронизывающим и обуславливающим как все существующие формы, так и содержание мышления. Само познание в такой ситуации уже не ограничивается субъективными явлениями, но, охватывая объективные формы развития абсолютного духа, претендует на абсолютную истинность. Это значит, что разумное сознание, проникая в сущность всех вещей, выводит их из необходимости разума. Поэтому то, что до сих пор выявлялось на основе интуиции, эстетического созерцания гения с необходимостью должно выводиться как продукт разумного мышления, с помощью строгих логических категорий как системы самой абсолютной действительности. Соединение логики и познания, представлявшегося ранее идеалом абсолютного знания, в философии Гегеля является решенной задачей.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) основой всего существующего полагает некое безличное духовное начало, которое он называет «абсолютной идеей». По своей природе она – начало деятельное. Ее деятельность может выражаться в мышлении, в самопо-

знании. Однако это не только процесс мышления. Так как дух и понятие составляют сущность вещей, то он является одновременно и реальным развитием, состоящим в том, что дух из самого себя порождает и творит вселенную и в силу этого приходит к самому к себе. Следовательно, развитие понятий – одновременно – и логика, и диалектика, и само познание. Необходимые формы, порождаемые духом в этой внутренней диалектике, являются категориями действительности. Все ступени, проходимые этим процессом, для Гегеля имеют уже значение не субъективных, но объективных явлений. Весь мир, развивающийся в диалектической последовательности, есть по сути дела самопроявление абсолютного духа, который постоянно раздваивается и из этой раздвоенности вновь возвращается в себя. Это основная мысль гегелевской системы, механизмом и законом которой является логический закон диалектики. «Абсолютная идея» внутренне противоречива, она движется и изменяется, переходя в свою противоположность.

В процессе своего диалектического саморазвития «идея» Гегеля проходит *три основных этапа*. *Первый этап* – логический, когда она действует в своем «доприродном» бытии, в «стихии чистого мышления» и развивается в форме чистых логических сущностей. На этой ступени «абсолютная идея» выступает как система логических категорий и понятий, как система логики. Эта часть учения Гегеля изложена в его «Науке логики».

На *втором этапе* «идея» превращается («отчуждается») в природу, которая, по Гегелю, является «инобытием абсолютной идеи». Учение о природе Гегель изложил в «Философии природы». Высшей, *третьей ступенью* саморазвития идеи является «абсолютный дух». Эту ступень развития абсолютной идеи Гегель раскрывает в своем сочинении «Философия духа». На этой ступени развития идея, обогащенная всем предшествующим развитием, возвращается к себе и получает необходимую конкретность. Форму конкретизации идея получает в облике *субъективного, объективного* и, наконец, *абсолютного духа*. *Субъективный дух* – сознание субъекта, не выходящего за грани индивидуального опыта. *Объективный дух* – человеческий родовой разум, получивший историческое выражение в организациях общественной жизни, это та реальность, в которую включена личность и которая противостоит ей (государство, право, семья, мораль, политика, общество, экономика и т. п.). *Абсолютный дух* – дух свободы, бесконечный, стремящийся познать себя и выразить свою сущность. Он развивается от внешнего и чувственного созерцания к представлению и от него к мышлению в понятиях. По Гегелю, дух, созерцающий себя в полной свободе, есть искусство; дух, благоговейно представляющий себя, есть религия; дух, мыслящий свою сущность в понятиях и познающий ее, есть философия. У искусства, религии и философии в конечном счете одно и то же содержание, разница состоит в форме раскрытия и осознания этого содержания.

Цель Гегеля – показать, что только философия способна понять основные законы функционирования человеческого духа. В свою очередь, само философское осмысление человеческой культуры есть не просто «инвентаризация» уже созданного богатства. У философии особая миссия. Будучи «квинтэссенцией» культуры, философия доводит человеческую мысль до совершенства, делает ее всесторонней и систематичной. Тем самым, с помощью философии, через нее абсолютный дух завершает свое развитие. Учение Гегеля и есть, по его мнению, та философская система, которая воплотила все мировые достижения философского духа.

В изображении Гегеля все развитие приобретает противоречивый, двоящийся и двойственный смысл. Оно изображается, во-первых, как вневременный процесс, в котором каждая «последующая» ступень есть не вторичное в смысле времени событие, но лишь более конкретное, по раскрывшемуся в нем предметному содержанию, явление вневременной сущности. И одновременно то же самое развитие изображается у Гегеля в каждой своей стадии как некая идеальная схема действительного исторического процесса.

Уже в первом разделе учения Гегеля – в «Логике» – эта «двусмысленность» в трактовке развития достигает величайшей остроты и напряжения. С одной стороны, «Логика» имеет своим предметом изложение «домировой» жизни понятия. Поэтому все «переходы» и «соотношения» категорий даны в ней как переходы и соотношения, осуществляющиеся до всякого времени и вне времени в сфере онтологически истолкованного развития понятия. С другой стороны, «Логика» в последовательности своего построения и развития должна, по мысли Гегеля, быть образом будущего становления духа, т. е. самосознания человечества в его историческом развитии. В качестве такого прообраза, предваряющего тот порядок и ту связь категорий, которые должны раскрыться на высшей стадии – в философии духа, «Логика» должна вступить в какие-то отношения с реальным процессом действительного развития. Поэтому чтение и интерпретация «Логики» Гегеля – достаточно трудное занятие.

Гегель начинает свою логику с понятия абсолютного («чистого») бытия, лишённого конкретных характеристик, а потому равного своей противоположности, т. е. – ничто. Абсолютная идея оказывается тождеством бытия и ничто, которые образуют понятие становления, как нечто более конкретное, содержательное, как момент перехода в другое состояние «абсолютного беспокойства становления». Во первых же трех понятиях гегелевской логики очевидны особенности ее построения: тезис – антитезис – синтез (принцип триады). Результат становления (синтез) Гегель называет «наличным бытием». Оно присуще реальным предметам. Далее Гегель начинает разрабатывать структуру этого наличного бытия. Оказывается, чтобы предмет существовал и отличался от другого, он должен быть соединением таких противоположностей, как сущность и явление, целое и часть, содержание и форма, необходимое и случайное, качество и количество, возможное и действительное и т. п. Если исчезают эти противоположности, предмет как нечто становится другим. Значит, чтобы познать предмет, нужно рассмотреть его с точки зрения этих категорий. Результаты познания предмета конденсируются в понятии его, которое является концепцией самого предмета. Понятие есть абсолютная творческая мощь, порождающая все наличное⁷³. Понятие как внутренняя цель, согласно Гегелю, есть идея, которая выступает в форме жизни, познания и абсолютной идеи. Иначе говоря, все понятия из сферы духа, по Гегелю, переходят в сферу материального и начинают жить самостоятельной жизнью. Абсолютная идея «решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы»⁷⁴.

Природа – это дух, или идея, в своем инобытии. Этот общий характер природы и великие формы этого инобытия Гегель рассматривает в «Философии природы». Причем он говорит о том, что, хотя все знания о природе можно вывести из одного понятия «абсолютной идеи», делать этого не стоит, поскольку существуют конкретные естественно-научные дисциплины. Поэтому необходимо скорректировать все существующее знание (химии, физики, биологии и т. д.), чтобы четче выявить движение «идеи» в этом мире. В учении Гегеля философия природы менее всего оригинальна. С одной стороны, его натурфилософия по своему принципу является самым крайним панлогицизмом, стремящимся из абсолютного разума вывести общие законы и формы. С другой, Гегель вынужден признать, что в природе остается нечто необъяснимое, аналогичное кантовским «вещам в себе». Гегель выражает это так: природа слишком бессильна, чтобы получать определения понятий; она есть царство случайностей, «природа – это скучное многообразие форм». Для Гегеля природа есть место, где зародится человек, общественная жизнь, где «идея» будет освобождаться от своей, ставшей ненужной, материальной оболочки и с помощью сознания человека опять вернется в свое чистое духовное бытие.

⁷³ Гегель. Сочинения. Т. 1. М.-Л., 1929. С. 264–265.

⁷⁴ Гегель. Сочинения. Т. 1. М.-Л., 1929. С. 344.

Третью главную часть системы Гегеля составляет *философия духа*. В ней заключены наиболее важные и всеобъемлющие стороны учения. Учение о субъективном духе, состоящее из антропологии, феноменологии и психологии, посвящено духовному развитию индивида в связи с интеллектуальным развитием всего человеческого рода. Учение об объективном духе – это взгляды мыслителя на социально-историческую жизнь человечества. Объективный дух здесь выступает как закономерность, стоящая над людьми и проявляющаяся через различные их связи и отношения. Объективный дух в своем саморазвитии проходит три ступени: абстрактное право, мораль, нравственность. Объективный дух наиболее адекватно воплощается в нравственности, которая развивается в формах семьи, гражданского общества и государства. Поскольку государство примиряет все противоречия, оно как закон, порядок есть высшая форма пребывания объективного духа, оно является сферой свободы духа.

Всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный целостно, есть абсолютный дух. Искусство как первая несовершенная форма самосознания абсолютного духа является предметом рассмотрения в «Лекциях по эстетике». Искусство рассматривается Гегелем не как особая форма отражения мира, но как саморазвитие понятия: содержанием искусства является идея, а ее форма – чувственное образное воплощение. Для Гегеля эта идея не есть нечто абстрактное. Прекрасное в искусстве есть идея, которая оформилась в действительности и находится с ней в непосредственном единстве. Задача искусства – выявить духовное начало в природе и обществе, но образными средствами.

Если искусство дает общему содержанию сознания адекватное чувственное выражение, то религия уже является представлением абсолютного духа. Религия в свою очередь снимается более высокой формой познания абсолюта – философией.

Хотя другой немецкий философ, *Людвиг Фейербах* (1804–1872), был, по его словам, человеком поссорившимся с Богом и миром, его идеи также развивались в русле немецкой классической философии. Человек и мир идеально «прилажены» друг к другу, человек божеествен в своих потенциях. Человеческая активность есть основа переустройства мира. Вместе с тем философия Фейербаха – это уже попытка критики немецкой философии, рационализма в целом, это своеобразный симптом будущего рождения нового типа философствования.

Необходимо изменить понимание самого предмета философии, считает Фейербах. Гегель пошел по правильному пути, стремясь выяснить, как разум соотносится с миром. Но это должен быть «чувствующий разум», эмоциональный разум, разум реального, земного человека. Вне человека не существует никакого разума. Тема всех моих сочинений, писал Фейербах, это человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само по себе было субъектом и рассматривалось как нечто самодовлеющее. «Новая философия превращает человека... в *единственный, универсальный и высший предмет философии*»⁷⁵. Разумные проявления человека нельзя изучать вне его телесности. Под сомнением оказывается и привычный взгляд на философию как «науку наук». Философия будущего скорее отвечает на жизненные запросы человека и предельно сближается с религией: «Если философия должна заменить религию, то, оставаясь философией, она должна стать религией, она должна включить в себя – в соответствующей форме – то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии»⁷⁶.

Ценностная окрашенность фейербаховской философии не увлекает его в область иррационального. Он хочет заставить философию считаться и с «высоким», и с «низким» в человеке, предлагает полюбить человека со всем его несовершенством, с его телесной ограни-

⁷⁵ Фейербах Л. Избр. фил. произв. В двух томах. Т. 1. М., 1955. С. 202.

⁷⁶ Фейербах Л. Избр. фил. произв. В двух томах. Т. 2. М., 1955. С. 110.

ченностью, с желанием общения и продолжения рода. То, что для Канта было предметом размышлений, а для последующей философии – выражением неизбежного трагизма человеческого существования, Фейербах призывает принять как данное, ссылаясь на природное происхождение всех человеческих проявлений: природа создала не только мастерскую желудка, но и храм мозга. Источник тела и духа человека один – природа. Фейербах не считает нужным искать природное первоначало, субстанцию, что было характерно для прошлой философии. Вечная изменчивость характеризует природу – этого достаточно для обоснования Фейербахом возможности отрицания косности, зла, несправедливости в человеческом мире. Если для Гегеля ссылка на закономерный характер разворачивания идеи в мире – способ оценки существующего, то для Фейербаха ссылка на «природность» человека – не столько форма критики, сколько принятие всего многообразия человеческих проявлений. Фейербах отказывается от просветительской программы «очищения» человеческой духовной способности от аффектов и «предрассудков».

Свою философию он назвал философией человека, антропологией. Что же такое человек, какова его сущность, по мнению Фейербаха? Человек – это жизнь ума и сердца, человек неотделим от всего многообразия его эмоций, переживаний. Человек – совершенное создание природы, но не осознает этого, относясь к себе с позиций искусственно сконструированных образцов: «в психологии все мы найденыши». Человек может ошибаться, однако природа человека наделила еще одним удивительным свойством – способностью к общению. Можно сомневаться в том, что вижу я один, говорит Фейербах, но если это видят и другие, то мое знание достоверно. Человек – *существо родовое*, все свои способности он реализует сообща, и в этом залог его будущего величия. Человек – это страдающее, нуждающееся, познающее, чувствующее существо. Какие чувства человек обнаруживает в себе? – Способность ощущать, любовь к жизни, эгоизм, стремление к счастью, интерес, потребность в общении.

На первый взгляд, Фейербах идет по пути, проложенному просветителями. Человек, говорит он, стремится к приятному и полезному для себя, хочет удовлетворения своих потребностей, то есть счастья. Вещи, к которым мы так стремимся, мы и называем добром; злом мы называем то, что препятствует человеческому счастью. Эгоизм естествен. Однако, говорит Фейербах, у человека есть еще одна «природная» потребность – это потребность в общении, в любви, любящий человек не может быть счастлив в одиночку. *Любовь* есть отношение к человеку как к высшей ценности, любовь сама себе довлеет, это не любовь-эгоизм, это любовь ради любви. Отсутствие внешней необходимости в любовном отношении делает это чувство свободным, человек уподобляется Богу: «Человек человеку бог – таково высшее практическое основаначало, таков и поворотный пункт всемирной истории»⁷⁷. Человек обязан любить в себе и в другом Человека Бога. Несовпадение идеала – образа родового Человека – с его реальными возможностями порождает зло: наши пороки – неудавшиеся добродетели. В естественных обстоятельствах стремление к идеалу приобретает уродливые формы.

Религия – основной предмет размышлений Фейербаха. Человек, говорит философ, есть начало, середина и конец религии. Сущность религии – в человеческом сердце. Природа наделила человека способностью воображения, сила воображения возрастает от страха, зависимости человека от внешних сил. Но не страх и не фантазия составляют причину религии. Причина – в нашем «эгоизме», в любви к себе, к своей «родовой» сущности. Религию рождают наши потребности: Бог есть то, чем человек хочет быть. Только бедный человек имеет богатого Бога. «Сущность христианства» – основная работа Фейербаха, посвященная исследованию религии. Человек верит в безмерно счастливое существо, потому что сам

⁷⁷ Фейербах Л. Избр. философские произведения. В двух томах. Т. II. М., 1955. С. 308–309.

желает быть счастливым, в бессмертное, потому что сам не хочет умереть. Даже тайна Троицы для Фейербаха оказывается таинством семейной жизни.

Формы религии меняются. Когда потребности человека носили ограниченный характер, самосознание не было развито, тогда преобладала «естественная» языческая религия. Сами боги язычества не были всемогущи. Когда же человеческие потребности были сформированы и осознаны самим человеком в полной мере, тогда появляется религия «духовная» – христианство. Однако христианская вера, по мнению Фейербаха, также ограничена. Современный верующий самодоволен, он не чувствует себя свободным и не хочет сам отвечать за свои поступки, он перекладывает ответственность на Бога. Только новая религия – религия как философия будущего, где эмоция будет слита с мыслью, где человек будет обожествлять человеческую, «родовую» сущность и будет стремиться воплотить ее в своем существовании, – будет «вечной» религией.

Фейербах по существу наметил контуры нового стиля философствования, но в своей аргументации безнадежно отстал от поставленных им же самим проблем. Человек у Фейербаха уже вошел в тот трагический круг, из которого нет выхода: вера, любовь, долг. Человек уже понимает, что, протягивая руку к Богу, стремясь к трансцендентному, он ловит одну пустоту. Это понял *М. Штирнер*, один из современников Фейербаха: критика Фейербахом христианства – это критика отчаяния и надежды. «Вооружаясь силой отчаяния, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, – о нет! – а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением вовлечь его, давно желанное, вечно далекое, с его неба и навеки сохранить у себя»⁷⁸. Фейербах открыл философию как сферу личностного знания, как бесконечный поиск смысла, как диалог, как искание Бога, но сам «опознал» свое открытие как возвращение к природной цельности человека.

По словам видного современного французского философа и социолога *Р. Арона*, философия Маркса неоднозначна и неисчерпаема. Она допускает множество интерпретаций: существует «кантианский марксизм», «гегельянский марксизм», «сциентистский марксизм», часто марксизм сближают с экзистенциализмом и современными версиями психоанализа. Трудность изучения философии марксизма состоит также в том, что аура господствующей идеологии, долгое время окутывавшая Маркса в нашей стране, закрывала к ним доступ.

Философские идеи *Карла Маркса* (1818–1883) складывались в русле немецкой классической философии. От увлечения идеями Гегеля и младогегельянцев Маркс перешел к увлечению антропологией Л. Фейербаха, затем выдвинул ряд самостоятельных идей, прежде всего в области социальной философии и философии истории⁷⁹. Идеи общеполитического плана содержатся в ряде экономических исследований Маркса, прежде всего в «Капитале». Некоторые работы философско-полемика характера написаны К. Марксом совместно с *Ф. Энгельсом* (1820–1895): «Святое семейство», «Немецкая идеология». Большой интерес представляет незаконченная работа Маркса, опубликованная только в 1932 году, – «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Философия марксизма – это подлинный конец немецкой классической философии, философии активности, деятельности. Философия стремится слиться с жизнью, стать самой жизнью, изменять, а не объяснять жизнь. Философия не хочет оставаться совой, вылетающей в полночь и толкующей уже прошедшее. Философия хочет возвещать новую эру, хочет непосредственно вмешиваться в жизнь, создавать планы социального переустройства.

Философия человека, философская антропология марксизма и оказывается центром, стягивающим воедино нити размышлений Маркса. Взгляды Маркса на человека стали пред-

⁷⁸ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 31.

⁷⁹ Социально-философские воззрения марксизма рассмотрены в главе 6 «Общество. Природа. История».

метом многочисленных, часто противоположных интерпретаций. Так, русский философ С. Булгаков считает марксизм «похоронной песнью» личности и личному творчеству. Маркс, считает он, зашнуровал жизнь и историю в ломающий ребра «социалистический корсет», он до конца растворил ядро личности в социологии⁸⁰.

Существуют и противоположные оценки Марксова наследия. Французский философ-экзистенциалист Ж. П. Сартр полагает, что Маркс «ставит в центр своих исследований конкретного человека – того человека, который определяется одновременно своими потребностями, материальными условиями своего существования и родом своего труда...»⁸¹.

По мнению Н. Бердяева, марксизм *двойствен* (Н. Бердяев. «Истоки и смысл русского коммунизма»). В марксизме, считает он, следует различать рационалистическую социологию и учение о мессианском назначении пролетариата. В этом втором своем аспекте марксизм выходит за рамки классического рационализма, в нем появляются «запредельность» и «потусторонность», он вступает на путь мифотворчества. О двух интерпретациях Маркса говорит также и Р. Арон (Р. Арон. «Мнимый марксизм»). Он выделяет структуралистскую социологически-экономическую интерпретацию наследия Маркса и возможность истолкования его идей в русле историзма и гуманизма.

По мнению Маркса, человек «сам по себе», взятый изолированно от коллективных форм своей жизнедеятельности, своей истории, – ничто. Его сущность невозможно раскрыть через простое перечисление присущих ему «неотчуждаемых» свойств – стремление к счастью, к самосохранению и т. д. Природа дала человеку очень мало и очень много: его телесные качества проигрывают по сравнению с животным. Однако человек научился трудиться и жить сообща, и теперь вся природа стала его «неорганическим» телом. Как социальное существо человек не просто приспосабливается к природе, но даже стремится стать ее хозяином. В человеке все социально: даже «*образование* пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории»⁸². Следовательно, «сущность» человека – это не его личная собственность, не его неотчуждаемые свойства. Сущность человека – это его социальные «родовые» характеристики, понятые предельно широко. «Родовой» человек – это человек, способный «быть всем», способный творить по мерке любого вида, универсально: весь мир, лежащий перед ним, есть потенциально предмет его преобразующей деятельности. Общество определяет родовую сущность человека как ничем не ограниченную совокупность возможностей, целей, потребностей проектов, как «универсальность». Но общество же в его исторической конкретности, ограниченности определяет в каждую историческую эпоху и меру «присвоения» индивидом его «родовой сущности». «Сущность человека, – писал К. Маркс, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁸³.

Разрыв между эмпирическим существованием человека и его «родовой» сущностью Маркс называет *отчуждением*. В своей трудовой и социально-преобразующей деятельности человек создает «вторую природу» – искусственный материальный мир, мир культурных ценностей, политических организаций; создает язык, искусство, религию, науку, философию, нравственность, традиции. Однако традиции мертвых начинают довлеть, как кошмар, над умами живых, окаменевшие продукты нашей собственной деятельности становятся над чужими, начинают ограничивать нашу активность; продукты нашего труда нам не принадлежат, созданный человеком мир начинает казаться ему чужим и враждебным, сам человек оказывается нищим, лишенным своих «родовых» качеств. Такой экономико-правовой

⁸⁰ Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип. // Булгаков С. Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 61–62.

⁸¹ Сартр Ж. П. Проблемы метода. М., 1994. С. 16.

⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 22.

⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 265.

механизм как частная собственность закрепляет отчуждение родовой сущности человека от его эмпирического существования. Преодоление этого отчуждения, превращение человека в универсальное существо возможно в результате коренного изменения общества, «созревания» социальности, выявления «человеческого» содержания всех объективированных форм человеческой деятельности. Все отношения между людьми становятся «прозрачно разумными», сущность человека совпадает с его существованием, человек превращается в гармоническое универсальное существо, почти Бога; наступает подлинное «царство свободы», человеческая история из «предыстории» превращается в подлинную историю.

Однако достижение такого состояния – дело неопределенного будущего. Наличное бытие – иное. Как же осуществляется переход из царства необходимости в царство свободы? Человек отделился от природы «вынужденно», под угрозой гибели. Так же вынужденно может стать глашатаем свободы человек, который полностью ее лишен и находится на краю гибели, – это рабочий класс, униженный и обездоленный, это *пролетариат*. Его бытие – это отчужденное бытие, его активность – это активность отчаяния. Пролетариат как бы ничем не наполнен, капитализм превратил его в «чистую форму», лишенную привычных человеческих характеристик, он не знает «человеческого, слишком человеческого», он не стремится к чему-то конкретному, осязаемому, земному, он универсален в своей лишенности родовой сущности, он – ничто, «призрак». Но именно в силу своей неукорененности в бытии пролетариат способен стать освободителем человечества. Через пролетариат говорит не сиюминутная разумность, но сверхразумность истории, именно пролетариат оказывается той клавишей, нажав на которую можно услышать голос истории. Только тот, кто был ничем, может захотеть стать всем, а не чем-то вполне определенным. С помощью героической, «абсурдной» активности пролетариата история наконец поворачивается к нам своим «человеческим» лицом. «Манифест коммунистической партии», написанный в конце 1847 года Марксом и Энгельсом, выражает идею о всемирно-исторической, спасительной роли пролетариата. Известный философ и историк М. Элиаде считает, что Маркс заимствует и развивает один из самых великих мифов азиатско-средиземноморского региона – миф об искупительной жертве Иисуса Христа. Христос – «избранник», «помазанник», «невинный», «посланец» – в наши дни воплощен в пролетариате, призванном изменить онтологический статус мира. Бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов повторяют миф о Золотом веке, который, согласно многочисленным традиционным верованиям, знаменует начало и конец истории. «Маркс обогатил этот древний миф всей мессианской идеологией иудео-христианства: с одной стороны, это роль проповедника, приписываемая пролетариату, и его избавительная миссия, с другой стороны – последняя борьба Добра и Зла, в которой без труда узнается апокалиптический конфликт Христа с Антихристом, и окончательная победа Добра»⁸⁴.

Маркс – материалист, и примат общественного бытия в его социально-философской концепции не вызывает сомнений. Тем не менее, Марксово понимание механизма общественного развития можно интерпретировать по-разному. Вполне законна будет интерпретация философии истории Маркса в гегелевском духе: люди – марионетки истории, ее материал, с помощью действий которых история решает свои цели. Понять их можно, но изменить – нельзя.

Возможна и другая интерпретация: история поливариантна, и люди могут «извлечь» из нее необходимый им смысл своими героическими действиями, обосновывая их с помощью образов мифа.

Наконец, следует обратить внимание на сравнительно незначительный удельный вес утопических идей в наследии Маркса. Крайне скупой он говорит о появлении гармоничной

⁸⁴ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 128.

личности с конкретными характеристиками, о возникновении единой науки, о радикальном изменении государства, семьи. Возможно, для Маркса идея эпохи «подлинной истории», идея общества, где свободное развитие каждого становится условием свободного развития всех, есть высшая ценность, абсолютный нравственный регулятор. Именно с этими идеями надо соотносить свое поведение, но в этом мире господствует отчуждение, несвобода.

Сам факт того, что крайне сложно в Марксовом анализе разделить обстоятельства, которые определяют человеческие поступки, и людей, которые сами творят обстоятельства своей жизни, уже свидетельствует о попытке выхода за рамки классического типа философствования. В концепции Маркса уже нет некоего «абсолютного наблюдателя», способного подняться над внешним миром, собственной познавательной ограниченностью. Маркс, по словам видного отечественного философа М. Мамардашвили, осуществил революцию, прорвав рамки традиционной философии. Маркс «в каждом отдельном случае строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания»⁸⁵. Объективная экономическая закономерность, социальный миф, революционная практика – элементы единой социальной системы. Однако для Маркса эта неразделенность, этот континуум «бытие – сознание» еще не стали самостоятельным предметом исследования. Абсолютная точка отсчета, абсолютные критерии оценки существующего не ушли окончательно из пространства исследования. Они то обретают облик безупречного «пролетарского инстинкта», то оказываются органически присущими гипотетической универсальной личности будущего, то выражают себя в социально-исторической ситуации, позволяющей в определенной точке исторического времени и социального пространства увидеть предмет в его объективных характеристиках. Марксизм как философия деятельности есть одновременно развитие, продолжение и разрушение классической философии. По словам Р. Арона, только пессимисты и, возможно, мудрецы «призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами»⁸⁶.

⁸⁵ Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса. // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 298.

⁸⁶ Арон Р. Мнимый марксизм. М., 1993. С. 375–376.

У истоков философии XX века: Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше

Немецкий философ *Артур Шопенгауэр* (1788–1860) был одним из тех, кого называют разрушителями классического типа философствования, с его рационализмом, ясным противопоставлением субъекта объекту, «прозрачностью» процесса самопознания, верой в прогресс. Выступая против гегелевской философии, Шопенгауэр видел в философии И. Канта очертания нового мировоззрения, насыщенного трагизмом, внутренне противоречивого. Отдельные положения кантовской философии приобретают неожиданную эмоциональную окраску, «классические пропорции» его системы неузнаваемо меняются. Помимо идей Канта, Шопенгауэр обращается к таким различным традициям, как пантеизм Дж. Бруно, французский материализм, буддизм, философия Платона и философия Эпикура, современный «вульгарный» материализм. Основной его труд – «Мир как воля и представление».

В соответствии с кантовской философией Шопенгауэр рассматривает мир, данный нам, нашей познавательной способности, как совокупность феноменов, явлений, то есть как «представление». Мир сам по себе, вне нашего восприятия для нас ничто. Но если Кант призывает понять эту истину для того, чтобы усовершенствовать человеческую познавательную способность, пресечь необоснованные претензии разума, то Шопенгауэр хочет осмыслить факт «закрытости» мира сам по себе, сделать этот факт элементом широкой мировоззренческой системы, а не просто принять его как данное. Но Шопенгауэра не устраивает и гегелевский вариант решения: его не устраивает мысль, согласно которой человек и абсолютное начало мира в принципе находятся в согласии, вместе реализуют общий план совершенствования мира.

Бессмысленность и античеловечность «запертости» человека в совокупности своих представлений Шопенгауэр обосновывает, анализируя причинные связи в мире явлений, формы пространственного и временного восприятия. Идея прогресса в природе, пишет Шопенгауэр, вполне обоснованная гипотеза: каждое более сложное, более организованное состояние материи возникает как следствие более примитивного состояния, животные возникли раньше людей, рыбы – раньше животных, еще раньше растения, неорганическая природа. Но эта картина прогресса в природе – только наше представление, без познающего субъекта, возникающего в определенное время и в определенном месте, невозможно говорить о мире: от «первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира»⁸⁷. Для человека, который встал на эту философскую позицию, нет ни солнца, ни земли, а есть только глаз, который видит солнце, рука, которая осязает землю. Мир как поток представлений противоречив и античеловечен. С помощью категории причинности как основной формы рассудка наша мысль переходит от одного явления к другому, нигде не находя успокоения, ни в чем не видит прочной основы существующего. Все существует через другое и для другого, в мире нет ничего безусловного: «Прошедшее и будущее... столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим». Жизнь как поток представлений и есть долгое сновидение. Отличие бодрствования от сна лишь в том, что, бодрствуя, мы как бы последовательно читаем книгу, а во сне мы ее праздно листаем.

Неразрывная связь между субъектом и объектом лишает человеческую жизнь осмысленности, стирает границы между сном и бодрствованием, между прошлым и будущим, между человеком и животным. Человек живет в мире фантомов и сам превращается в фан-

⁸⁷ Шопенгауэр А. Собр. соч. В пяти томах. Т. 1. М., 1992. С. 76.

том. Но человек, говорит Шопенгауэр, не только субъект познания, он – телесное существо, наделенное желаниями, хотением. Поняв это, можно проникнуть за призрачный мир феноменов, снять «покрывало Майи» и увидеть вещи, как они есть на самом деле.

Что же там обнаруживает человек? Его открытие не делает его счастливым. «Если, следовательно, физический мир должен быть чем-то большим, нежели просто наше представление, то мы должны сказать, что он, кроме представления, т. е. в себе и по своему внутреннему существу является тем, что мы в самих себе находим непосредственно как волю»⁸⁸. Воля лежит не только в основе наших поступков, нашего познания; *воля* – это основа мира, она пронизывает существование каждой вещи, определяет структуру наших представлений. Кант основу человека как «вещи в себе» видел в свободной, нравственно ориентированной воле. Человеческую свободную волю он противопоставлял миру необходимости. Шопенгауэр только внешне повторяет логику мысли Канта. Воля, которую обнаруживает Шопенгауэр, – это не способность свободно следовать долгу, это «голос тела», слепой, иррациональный, бесцельный. Воля не противопоставляется Шопенгауэром миру необходимости, она проявляется в нем. Воля проявляется в силе, питающей растения, она является в облаках, ручьях, кристалле, она притягивает магнитную стрелку, она является и в поведении человека. В природе воля – слепая сила, наиболее явно она выступает в человеке. Волевое начало мира толкает все существующее на борьбу. Воля отличается от многочисленной лестницы своих проявлений – «объективации», которые, в свою очередь, отличаются друг от друга как слабое мерцание и яркий луч солнца. Воля – это вечное становление, бесконечный поток трансформаций. С помощью воли осуществляется переход от одного уровня природы к другому. Даже такие силы природы, как тяжесть, твердость, текучесть, электричество, магнетизм, являются объективациями воли, они также борются между собой. Шопенгауэр использует «мыслеобразы» античной философии: воля имеет определенный «набор» идей – образы вещей, которые вырывают друг у друга материю, ибо каждая вещь хочет раскрыть свою идею. В животном мире борьба становится еще острее, воля «пожирает самое себя». Общество потребительски относится к природе, человек – к другому человеку. Вся человеческая культура, представления о высших ценностях – лишь набор мифов, скрывающих устремления эгоистичной воли. Все человеческое познание, мир как представление с его раздвоением на субъект и объект есть продукт вечной раздвоенности воли. Воля всегда голодна, она направлена на другое, на объект, она постоянно хочет утвердить себя через другое, хочет овладеть, поглотить это другое. В воле изначально заложено противоречие, которое в человеке осознает себя как трагедию. Эгоизм воли делает человека прикованным к другому человеку, но не узами любви. Другой – вечный враг, покушающийся на мое счастье, богатство; но другой – и объект удовлетворения моих потребностей, это потенциальная часть моего «я», еще не присвоенная, не поглощенная мной.

⁸⁸ Шопенгауэр А. Собр. соч. В пяти томах. Т. 1. М., 1992. С. 136.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.