

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Учебное пособие

Москва  
1998

ББК 87.3  
И-90

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *Н.В.Мотрошилова*

**Рецензенты:**  
доктор филос. наук *И.С.Глазман*  
доктор филос. наук *В.Г.Федотова*

**И-90 История западноевропейской философии: Учебное пособие.** — М., 1998. — 204 с.

Книга посвящена важнейшим учениям и выдающимся мыслителям западноевропейской философии, взятой в ее развитии от античных первоисточков до XIX века. Она представляет собой учебное пособие, в котором сделана попытка освободиться от идеологических стереотипов и догматических штампов, воссоздав историю философской мысли как объективный процесс мыслительного творчества, укорененный в истории жизнедеятельности и культуры человечества и вместе с тем сохраняющий свое непреходящее значение для современности. Историко-философский анализ нацелен на то, чтобы помочь изучающим философию в самостоятельном освоении классических философских текстов. Авторы основываются на достижениях и дискуссиях мировой историко-философской науки.

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ, ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ**

*Н.В.Мотрошилова*

## **I. Особое значение истории философии в развитии философии**

### **1. История философии – неиссякаемый источник новаторства в философии**

История философии играет в развитии философии центральную роль, несравнимую со значением истории для других областей человеческого духа, творческой деятельности. Никак не приуменьшая роль истории естествознания, математики, вообще истории науки в новаторском развитии естественных и математических наук или роль искусствознания в развитии искусства, можно все-таки утверждать, что открытия в науках и шедевры искусства редко напрямую связаны с основательным изучением и осмыслением истории данных сфер деятельности. Между тем всё более или менее значительное в философии возникает не иначе, чем через сознательное и достаточно полное освоение мыслителями разных времен, регионов, стран, народов (доступной им в каждый данный момент) истории философии. Знание истории философии, выработка отношения к ней – необходимая предпосылка любого новаторского философского учения, любого значительного вклада в развитие философской мысли. Вот почему оправданно утверждать, что с тех древнейших времен, когда вообще появились первые опыты исторического самоописания и самоанализа философии, и до наших дней история философии была и остается источником, питающим новаторство в философии. Этот тезис можно считать выражением общей закономерности, которой объективно подвластен целостный процесс исторически развертывающегося философствования человечества. Однако историк

философии, на разном материале раскрывая глубину и плодотворность неразрывной связи между философией и ее историей, не имеет права отвлекаться от трудностей, противоречий, сомнений.

Так, подмечая только что зафиксированное различие между значимостью истории для философии, с одной стороны, и естествознания, техники, искусства, с другой стороны, не следует доводить это различие до прямого противопоставления и трактовать дело так, будто естествоиспытатели, скажем, вообще равнодушны к историческим проблемам или невежественны в отношении истории своих дисциплин. Не случайно великие повороты в естествознании, как и в искусстве, связаны с тем, что кто-то из крупнейших ученых или художников вникает в историю науки, искусства, культуры, осмысливает отношение традиционного и современного. С другой же стороны, как раз в философии не всеми и не всегда признавалось действие закономерности, о которой мы здесь ведем речь. К этому мы подойдем позже. Но прежде всего — о той категории философов, которые не просто реально действовали соответственно объективной закономерности, выражающей взаимосвязь новаторского развития философии и освоения ее истории, но и высвечивали, осваивали, отстаивали саму эту закономерность.

## **2. Великие мыслители как историки философии**

В учениях целого ряда крупнейших философов прошлого история философии непременно составляла и составляет интегральную часть философии как таковой. Уже в древности — вскоре после того, как накопился достаточно солидный массив философских знаний, идей, произведений — появились первые попытки «философской саморефлексии», то есть первые историко-философские размышления, а потом и сочинения. Историко-философские экскурсы есть уже у досократиков и Платона. Но наиболее основательную историю философии можно найти у Аристотеля<sup>1</sup>. Образец специального историко-философского сочинения — это, например, работа Диогена Лаэртия «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»<sup>2</sup>.

В дальнейшем многие выдающиеся философы, разрабатывая собственные концепции, считали необходимым включать в них историко-философские разделы, писать специальные историко-философские сочинения. В качестве примера можно приве-

сти, скажем, историко-философскую концепцию Гегеля (выраженную в его «Науке логики» и «Лекциях по истории философии» — не забывая, однако, что последние лишь отчасти включают рукописи Гегеля, ибо относятся к числу «вторичных», то есть не самим Гегелем написанных и опубликованных текстов). Другие, более современные примеры — «История западноевропейской философии» Б. Рассела или «Великие философы» К. Ясперса.

В отечественной мысли тоже имеются впечатляющие образцы взаимодействия между новаторским философским творчеством и историко-философской работой. Так, В. С. Соловьев известен и своими оригинальными философскими идеями, и блестящими историко-философскими работами, которые посвящены философии России, Запада, Востока.

Вряд ли нуждается в особом доказательстве тот факт, что глубиной и оригинальностью своей мысли Платон, Аристотель, Гегель, Рассел, Ясперс или Хайдеггер были в значительной степени обязаны фундаментальному знанию и освоению сделанного в философии их предшественниками. Впрочем, включение историко-философских концепций в новаторские философские системы порождает не одни лишь благотворные последствия. Некоторым философам, хорошо осведомленным в истории мысли, с трудом давался переход к самостоятельным концепциям даже в случаях, когда такие концепции уже были созданы. Например, великий и оригинальный мыслитель Лейбниц предпочитал высказывать свои новаторские идеи в сочинениях, не просто связанных с философией Декарта или Локка, но и напрямую отнесенных к проблематике и даже конкретной систематике предшествующих философских учений. Так построены лейбницевские «Новые опыты о человеческом разумении», шаг за шагом оппонирующие «Опыту о человеческом разумении» Локка. Это оказывало определенное негативное воздействие на форму сообщения лейбницевских идей, но одновременно способствовало оживлению картезианства, лейбницаизма, спинозизма, превращению их в живительные источники размышлений о природе, человеке, обществе.

Другие выдающиеся философы, напротив, прямо и определенно подчиняли историю философии целям построения самостоятельных учений и концепций. Примеры — Гегель или Рассел. Системность, историзм, диалектика категорий — ценные качества и философии Гегеля в целом, и его историко-философского подхода. Системная новаторская мысль в целом и история фило-

софии как часть, измерение системы оплодотворяли друг друга. Однако в этом «союзе» история философии не могла не испытать некоторые негативные воздействия, обусловленные такими недостатками системы Гегеля в целом, как телеологизм, жесткий логицизм, прогрессизм в понимании истории. Главным для Гегеля становился не объективный смысл того или иного философского учения прошлого, а его строго предопределенное «место» на восходящей «лестнице духа». И все-таки даже при таком подходе — когда во главу угла ставился принцип, а не эмпирический историко-философский материал — истории философии сообщались ценные теоретико-методологические импульсы.

### **3. Понимание истории философии как второстепенного элемента философствования**

И все же немало выдающихся мыслителей прошлого, всей своей деятельностью объективно подтверждавших установленную ранее закономерность неразрывной взаимосвязи истории философии и новаторского философствования, в своей конкретной работе особым образом распределяли и распределяют внимание между непосредственно историческим и позитивно-проблемным способами философствования — несомненно в пользу второго. Правда, бывает, что на этот путь они становятся не сразу. Характерно различие между докритическим и критическим периодами развития Канта. В ряде работ докритического периода мысль Канта еще прочно привязана к философским и естественнонаучным концепциям предшественников и современников — Декарта, Лейбница, Ньютона. Но все более определено на передний план выступает самостоятельное философствование, а историко-философские экскурсы начинают занимать скромное место, определяемое проблемным строем и логикой изложения.

Кант критического периода на первое место ставит «критику самой способности чистого разума», усматривая в ней «надежный критерий для оценки старых и новых сочинений по этому предмету», то есть для «философской истории философии», которая должна строиться не «эмпирически-исторически», а на основе разума, или, согласно кантовской терминологии, априорно. Мыслителем, в чьих сочинениях история философии не занимала видного места, был и великий Декарт.

И все-таки ошибется тот, кто упустит из виду глубочайшую объективную, пусть не всегда явно выраженную, укорененность и такого типа философствования в истории философской мысли. Впрочем, Декарт и Кант всегда воздавали должное историко-философским знаниям, особенно если их принимать и осваивать критически, самостоятельно, творчески. Но у истории философии всегда были и до сих пор имеются яростные противники. Не принять в расчет их доводы и аргументы было бы со стороны истории философии большим пренебрежением.

#### 4. Негативное отношение к истории философии

Негативное отношение к истории философии — вплоть до категорического отрицания ее значения для науки и самой философии — началось не в наши дни. Еще Гегель, разбирая «обычные представления об истории философии», говорит о тех воображаемых оппонентах, которые «называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия». Гегель добавляет, что порою такие суждения высказывают не только невежды, не знающие и не желающие знать историю философии, но и люди, «которые сами пишут или написали историю философии». Если оставить в стороне аргументы «от историко-философского невежества» (когда историю философии отвергают просто потому, что не знают её, да и не хотят знать), то наибольший интерес для разбора может представить позитивистская критика философских учений прошлого как «метафизических», не выдерживающих проверки (верификации) с точки зрения современных критериев научности знания и познания.

Отношение к философии прошлого как варианту теологической метафизики роднит основателей позитивизма (например, О.Конта), классиков современного позитивизма (например, Р.Карнапа или М.Шлика — но не Витгенштейна или Рассела) и новейших его представителей. В качестве сравнительно недавнего примера можно привести полемику, отраженную в книге «Doing Philosophy Historically»<sup>3</sup>. Один из авторов (R.Luthe), формулируя суть довольно распространенного и в наши дни «скептического» подхода к истории философии, пишет: «Можем ли мы чему-то

научиться, занимаясь философией в историческом плане? И вот особый сорт скептицизма, который поможет заострить наши идеи: зачем попусту тратить наше время на историю учений философов, которые противоречат друг другу – вместо того, чтобы решать наши собственные проблемы, вне зависимости от того, что о них думали другие?»<sup>4</sup>. Как пример нигилизма по отношению к истории философии берется позиция известного современного философа аналитического направления А.Макинтайра, доводы которого состоят в следующем: «коммуникация» философии сегодняшнего дня с философией прошлого невозможна, ибо эти два вида философии радикально отличаются друг от друга; вследствие этого мы стоим перед опасностью либо погрузиться в историю философии, не решая современных проблем, либо при решении современных проблем «подгонять» историю философии к нашим решениям. Вывод: история философии либо должна превратиться в сумму «музейных экспонатов», либо подвергнуться кардинальному осовремениванию, т.е. изменению<sup>5</sup>.

Позитивистская концепция, имеющая критическую направленность, немало дает для самокритики философии, для прояснения ее понятий и категорий. Вместе с тем оценивать значение истории философии, как и философии в целом, только в свете (подогнанных лишь к естествознанию и математике) современных критериев научности – значит упускать из виду цивилизационно-культурную роль философского познания, а также непреходящую роль размышлений философов прошлого для отыскания философской истины.

Теперь мы подошли к вопросу, с давних времен служившему предметом спора и столкновения различных подходов к истории философии: *существует ли философская истина и если существует, то какое отношение к ней имеет история философии?*

## **II. История философии и философская истина**

Гегель говорил (в Лекциях по истории философии) о внутреннем противоречии истории философии. С одной стороны, философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель – истина. С другой стороны, история философии излага-



ет учения, сменявшие и даже вытеснявшие друг друга, изображает «минувшие образы познания». Разрешимо ли это противоречие и если разрешимо, то каким образом? Фейербах в своей «Истории философии»<sup>6</sup> так определил суть гегелевского и своего подхода: «История философии отнюдь не является историей случайных субъективных мыслей, то есть историей отдельных *мнений*... Различие систем имеет свое основание в самой идее истины; история философии является не чем иным, как временной экспозицией различных определений, которые вместе составляют содержание самой истины. Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея *развития*... История философии поэтому имеет дело не с прошедшим, а с *настоящим*, сегодня еще живущим».

Спор по этим вопросам продолжается и сегодня. В упомянутой ранее книге «Doing Philosophy Historically» документирован спор между известным современным философом Дж.Беннетом и историком философии Д.Гарбером. Пример Дж.Беннета характерен в том отношении, что он, философ аналитического направления, продолжая традиции Рассела, стал и виднейшим историком философии, написав ряд работ о Спинозе<sup>7</sup>. Историко-философская позиция Беннета: не биография Спинозы в центре внимания, а сама истина. Из истории философии мы можем и должны учиться тому, что и сегодня, после многократных проверок, может считаться истиной. Д.Гарбер возражает: во-первых, в истории философии собраны не только истины, но и заблуждения; во-вторых, история философии — всегда лишь историко-философская реконструкция; в-третьих, важны не столько ответы на «вечные» вопросы, сколько сами эти вопросы, коренные для философии. Дж.Беннет отвечает: да, заблуждения в философии прошлого существуют, и они тоже могут быть предметом интереса; однако главное для истории философии — истина и путь, к ней ведущий.

В полемике по указанному вопросу (одновременно поясняющему понятие «философской истины») целесообразно принять в расчет экзистенциально-персоналистский подход, в соответствии с которым преимущество отдается персонально-личностному овладению философской и, соответственно, историко-философской истиной, не в ущерб (К.Ясперс) или даже в ущерб (Н.Бердяев) историко-философскому историзму. Позиция Кьеркегора:

истина в философии – то, ради чего индивиду, ее разделяющему или борющемуся за нее, стоит жить или умереть. Взгляд Ясперса: философская истина – предмет глубокого личностного освоения, «философской веры». Этой истине нельзя изменить, она неотчуждаема от бытия, от ума и сердца личности (пример – отношение Дж.Бруно к разделяемым им истинам о множестве миров, об истинности учения Коперника ). Н.Бердяев: «Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, то есть познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе... Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм» («О назначении человека. Опыт парадоксальной этики»).

Вопрос о соотношении философии и истории философии, в частности, о соотношении философской истины и историко-философского исследования, как бы он ни был важен, имеет, скорее, внутрифилософское значение. Более фундаментальное значение принадлежит проблемам, исследование которых ставит историю философии в общую связь с развитием цивилизации и культуры человечества.

### **III. О роли истории философии в развитии культуры**

С тех пор, как на заре человеческой цивилизации возникла философия – причем возникла на фундаменте появившихся ранее ее областей культуры (мифологии и религии, обыденного сознания, например, в виде нравов, традиций, устоев жизни того или иного народа, литературы, искусства), – начинается ее взаимодействие с этими областями и ее влияние на формирование (относительно) новых сфер духовной культуры (наука, право, мораль).

Вопрос о том, почему и как именно история философии включалась в процесс рождения, становления, обновления человеческой культуры, весьма широк и объемён, и он не может быть рассмотрен здесь во всей его полноте. Воскресим в памяти лишь некоторые важные исторические моменты: роль античной фи-

лософии, в частности платонизма, в формировании христианства; значение антитезы «Платон – Аристотель» для формирования культуры эпохи Возрождения; противостояние картезианства и лейбницианства и его значение для науки и культуры нового времени; Кант и развитие науки, права, морали, религии, литературы нового времени и современности; экзистенциально-персоналистский поворот в философии Кьеркегора, Ницше, Ясперса, Хайдеггера и культура современности.

Специфическая роль истории философии в культуре обусловлена, во-первых, неизменной притягательностью великих идей, сочинений выдающихся мыслителей, «навечно» поставленных ими проблем; во-вторых, внутренней полемичностью, диалогичностью, полифоничностью историко-философского процесса, которые отвечают сокровенной диалектике человеческого духа; в-третьих, всеобщностью как постоянной стихией философствования, а вследствие этого, в-четвертых, не увядающей актуальностью философских учений прошлого для освоения и корректировки общечеловеческих ценностей, ценностей свободы и гуманизма.

При анализе философских учений какого-либо периода и какой-либо страны весьма существенно иметь в виду целостный контекст развития культуры – притом взятой и в широком смысле (в качестве культуры труда, быта, человеческих отношений) и в узком смысле (в виде специализированных областей жизнедеятельности людей – религии, искусства, науки, правового и нравственного нормотворчества и т.д.). Это особенно важно для таких стран, как Россия или Франция, где особенностью философии всегда была тесная связь ее с литературой, искусством или для таких периодов, как эпоха Возрождения, когда философствование скорее было составной частью художественно-литературного творчества, чем (относительно) самостоятельной специализированной областью духовного творчества, что было характерно для неё в XVII-XIX веках. Но и тогда связь философии и культуры не была утрачена, а воплотилась в новых, опосредованных формах взаимовлияния и взаимодействия. И хотя высокоспециализированная философия немецкой классики кажется примером воспарения к «горным вершинам» чисто философской абстракции, порыв философии был вполне понятен и важен для европейской, в частности, немецкой культуры: немецкую классическую философию нельзя уяснить и истолковать, не принимая в расчет культуру европейского, в частности, немецкого Просвещения, не вспоминая, стало быть, о Шиллере, Лессинге, Гёте, романтиках, о многих других ярких феноменах культуры.

Россия конца XIX-XX веков дает блистательный пример расцвета высокопрофессиональной философии, тесно связанной с мировым философским процессом и в то же время весьма своеобразной, оригинальной – философии, неотделимой от отечественной и мировой культуры. Выдающиеся философы этого времени – В.Соловьев, Н.Бердяев, Л.Шестов, С.Булгаков, В.Розанов, Н.Федоров и многие другие – одновременно являются и блестящими литераторами, создателями особого жанра философической прозы и поэзии, вошедшей в золотой фонд российской культуры.

Конкретные механизмы взаимодействия философии и культуры многообразны, однако есть и более общие пути, способы взаимодействия и взаимовлияния. К ним, в частности, можно отнести следующие линии и процессы развития:

а). Широкое выражение через культуру ориентиров, ценностей человеческой цивилизации и всеобщее воплощение их в философии.

«В этом развитии всеобщности мышления состоит абсолютная ценность культуры» (Гегель. Философия права. Параграф 20).

б). Обновление ценностей через культуру, сопровождаемое, а в известном смысле, и венчаемое переоценкой ценностей в философии (например, превращение свободы в гуманистическую ценность в новое время и движение философии к всеобщему обоснованию свободы как центральной философской категории).

в). Воплощенный в культуре, нравах, традициях «дух народа» философия, явленная в ее выдающихся образцах, подвергается объективному критическому осмыслению и благодаря ему затем воздействует на культуру. При этом должны приниматься в расчет не отдельные, угодные кому-то взгляды, высказывания, а самый широкий спектр сталкивающихся друг с другом и конструктивно взаимодействующих идей и концепций.

г). В диалоге идей и ценностей одной культуры или разных культур философии обычно принадлежит уникальная роль: выдающиеся философские учения способствуют прояснению предметов спора-диалога, кристаллизации позиций, осмыслению основных понятий, сопоставлению нового и старого, традиций и новаторства и т.д.

Разумеется, каждую из этих обобщенно взятых линий взаимодействия можно конкретизировать; можно наметить и подвергнуть анализу другие механизмы связи философии и культуры.

#### IV. Многообразие форм философского познания и их возможная типологизация

Необходимо заранее оговориться, что все типологии, классификации историко-философского процесса — а их предлагают философы, поскольку они сами выступают в роли историков философии «систематизирующего» типа — достаточно условны. Поэтому полезно иметь в виду то, что в настоящее время общепризнанно в качестве нормы, или принципа, историко-философского знания: ни одна классификация, с той или иной точки зрения, в том или ином измерении подытоживающая многомерный историко-философский процесс, не может считаться некоей «окончательной» истиной; при том, что некоторые типологии могут быть интересны и по-своему полезны, живой процесс развития философского знания заведомо не укладывается в жесткие рамки классификаций.

Между тем в истории философии предлагалось немало самых различных классификаций и типологий. Иногда их относили к отдельным периодам истории мысли, иногда к истории философии в целом. При этом типологизация велась, как правило, либо с точки зрения определенной проблемы, либо в свете специфических подходов к философии, признаваемых господствующими.

Так, Гегель в «Науке логики» выделяет в философии нового времени «три отношения мысли к объективности»: 1) «прежняя метафизика», которая рассматривала мысли как основные определения вещей; 2) разделение мысли и основных определений вещей, кульминацией которого является кантовская критическая философия; 3) философия «непосредственного знания», снова пытающаяся связать мысли и определения вещей.

Послегегелевская философия в какой-то мере заимствовала гегелевский критерий (при котором отношение мысли к объективности, субъекта к объекту принимается за первооснову, первопроблему), но придала более широкий размах историко-философским классификациям. Так, А.Тренделенбург<sup>8</sup> предложил при систематизации истории философии в качестве основного вопроса философии учитывать способ решения проблемы отношения субъекта к объекту, и, соответственно, выделять материализм и идеализм как основные разновидности философского знания. Эта схема была заимствована Энгельсом и впоследствии переключена в учебники по диалату в качестве главной, доминирующей.

В. Дильтей модифицировал схему Тренделенбурга, выделив три главных разновидности философских учений: натурализм (Демокрит, Гоббс, Гольбах, все сенсуалистические теории познания, релятивизм и скептицизм, материализм как метафизика), идеализм свободы (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, Кант, Якоби, Шиллер, Вольтер, Руссо, Бергсон, ряд христианских философов) и объективный идеализм (элеаты, Гераклит, Бруно, Спиноза, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр).

К числу наиболее детальных историко-философских классификаций относится та, что была предложена Эд. фон Гарманом (автором «Философии бессознательного»). Он дает классификацию философских учений прошлого с точки зрения ряда проблем, которые считаются для философии одинаково важными:

### **I. Мир и его познание**

а) *в формальном отношении:*

догматизм-скептицизм-критицизм;

б) *в методологическом отношении:*

априоризм, консерватизм-эмпирический позитивизм-индукционизм;

в) *теоретико-познавательный подход в узком смысле:*

наивный реализм-субъективный идеализм-трансцендентальный реализм.

### **II. Абсолют и мир**

а) спиритуализм-материализм-философия бессознательного;

б) супранатуралистическая теология-антитеологический механицизм-логический пандетерминизм;

в) *по вопросу о сущности абсолюта:*

панлогизм-пантелеологизм-панпневматизм.

### **III. Абсолют и человек**

а) абстрактный монизм-плюрализм-конкретный монизм;

б) абсолютный иллюзионизм-индивидуалистическая монахология-объективно-реалистический феноменализм;

в) различимость между Благом и человеком – сущностное различие и чуждость Бога и человека – существенные экзистенциальные различия.

### **IV. Человек и мир**

а) *в аксиологическом смысле:*

квиетический пессимизм-оптимизм-пессимистический эволюционизм;

б) *в мотивационном отношении:*

фатализм-индетерминизм-психологический детерминизм;

в) в этическом отношении:

практический индеферентизм-индивидуально-эвдемонистическая псевдомораль-нравственная автономия<sup>9</sup>.

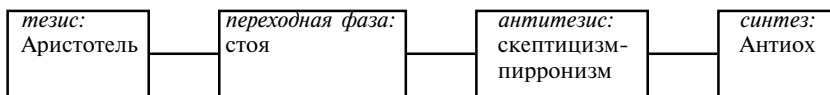
Своеобразную и интересную историко-философскую типологию предложил К.Ясперс в книге «Великие философы». С его точки зрения, историко-философские классификации надо строить не вокруг отдельных проблем и методов, а принимать в расчет тесно связанные с личностью, с самой жизнью особенности философствования. Ясперс прежде всего выделяет группу мыслителей, оказавших на человечество наиболее массовое и глубокое влияние, — это Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Их мысль тесно связана с их жизненным деянием. Можно задать вопрос: а были ли они философами в истинном смысле слова? Не это важно, считает Ясперс. А важно то, что без этих мыслителей философия уже непредставима.

Вторая группа — именно «великие философы», в свою очередь, разделяемые на четыре подгруппы: а) мыслители типа Платона, Августина, Канта, чье влияние — в силе их идей и произведений; б) метафизики — Парменид, Гераклит, Плотин, Спиноза; «конструктивные головы» — Гоббс, Лейбниц, Фихте; в) создатели философских систем — Аристотель, Фома Аквинский, Гегель; г) «отрицатели», «радикальные изобретатели» — Декарт, Юм, Паскаль, Кьеркегор, Ницше.

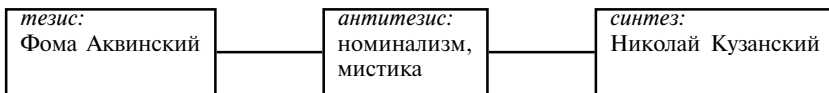
К третьей группе мыслителей-философов Ясперс относит тех, чьи размышления обращены к жизненной практике, к поведению людей, к поэзии. Это греческие трагики, Данте, Шекспир, Гёте, Гёльдерлин, Достоевский и др.

Из историко-философских типологий последнего времени представляет немалый интерес классификация, предложенная немецким философом Витторио Хёсле. Он исходит из того, что в историческом развитии философии существуют эпохальные циклы развития, и в рамках каждого из них целесообразно проследить такие фазы: тезис — [переходная фаза между тезисом и анти-тезисом] — антитезис — синтез.

В истории античной философии, например, можно выделить «отрезок», начинающийся с философии Аристотеля:



В средневековой философии – отрезок, начинающийся с Фомы Аквинского:



В философии нового времени – отрезок, начинающийся с Декарта:



Создателей различных типологий и классификаций нередко упрекают в том, что их схемы весьма условны, что они не охватывают философию во всем богатстве ее проявлений. И эти упреки справедливы – при том условии, что авторы типологий придают им абсолютное и объективное значение. Однако почти каждая из этих схем по-своему полезна, если, конечно, не абсолютизировать их и не придавать им роль методологических средств, якобы исчерпывающим образом объясняющих все многообразие историко-философских феноменов.

В заключение этого раздела, по необходимости оставляя за кадром ряд интереснейших проблемных аспектов темы, остановимся на вопросе, который в наши дни особенно оживленно дискутируется в историко-философских сочинениях и на симпозиумах, форумах историков философии.

## **V. Существует ли история мировой философии? О региональных, национальных и эпохальных особенностях философии**

Сомнения в самом существовании мировой философии, то есть единой для человечества и преемственной истории философской мысли, заслуживают специального анализа и разбора. Основные доводы против:



1). Древнейшие образцы философствования нередко складывались независимо друг от друга и уходили в прошлое в качестве относительно самостоятельных духовных образований.

2). Философские идеи и учения отдельных стран, регионов столь своеобразны, настолько связаны с неповторимой культурой, что сами попытки «вписать» их в мировую философскую традицию обречены на провал.

3). В случае сугубой ориентации историков философии на какие-либо определенные, особые парадигмы философствования возникают такие пагубные в теоретическом и практическом отношениях подходы, как европоцентризм; да и сами попытки выразить, скажем, индийскую или китайскую мысль на языке понятий, взятых из европейской философской традиции, также обречены на неуспех: восточная мысль остается непонятой, как бы непроницаемой.

4). И в историческом смысле философствование разделяется на такие специфические формообразования, какими являются древняя, средневековая, нововременная и современная философия. Связь между ними не отрицается, но считается слабой и несущественной.

5). Некоторые современные авторы, настаивающие на неповторимом своеобразии русской философской мысли, пытаются доказать, что она была плодотворной тогда и только тогда, когда формировала себя в отличие и в противовес мировой, особенно западной философской традиции.

В этой системе аргументов объединены некоторые факты, с которыми не приходится спорить, и выводы, которые как раз представляются спорными.

Нельзя отрицать, что каждое крупное философское образование – будь то философия, [условно] именуемая западной или восточной, древней или средневековой – обладает спецификой, своеобразием; оно неповторимо и, в самом деле, может стать «непроницаемым» для взгляда и подхода, скроенных по меркам философий других эпох и регионов. И если под «мировой философией» понимают нечто вроде внешней и насильственной унификации региональных или национальных философских образцов, то такой философии в истории не существовало (хотя предпринимались отдельные попытки искусственно «вестернизировать» восточную или русскую философию или, напротив, подогнать западную мысль под восточные образцы). Но в целом «онтология» историко-философского процесса (как способ бы-

тия философствования) такова: если существует мировая философия, то никак не иначе, нежели в форме нежестких *единства, преемственности, взаимовлияния неповторимо-своеобразных актов, результатов, методов и стилей философствования*, всегда вписанных в уникальные исторические (эпохальные и ситуационные), региональные, национальные культурные контексты.

Но существует ли, в самом деле, такое единство? Есть основания считать, что существует — с того исторического «момента», когда взаимодействие идей, концепций, жанров философствования (в том числе через отталкивание, отрицание, критику) становится фактом, единство существует, что называется, наглядно. Так, от античной мысли, при всем ее неповторимом своеобразии, тянутся, не прерываясь и сегодня, нити влияния или какого-либо другого воздействия ко всем, по сути дела, значительным философским поворотам последующих эпох. То же можно сказать о других великих философиях и философах прошлого. Здесь, однако, следует сделать ряд уточнений.

Связь и преемственность, благодаря которым существует относительно устойчивое единство, именуемое «мировой философией», неверно искать в деятельности каждого философа, тем более каждого работающего в данный момент в философии человека. Это связи между большими блоками, взятыми именно в укрупненно-исторических масштабах, так сказать, в целом. Например, те или иные философы Запада или Востока в те или иные исторические моменты могут погружаться в философское творчество, не зная или особо не учитывая идеи, концепции других философских регионов. Но во времени и пространстве региональных культур и философий всегда найдутся такие «точки» — представленные, как правило, творениями выдающихся мыслителей, — где непременно завяжутся прочные узлы связей, взаимодействий, взаимных ознакомлений и т.д. Мир античности был постепенно и целенаправленно введен в «пространство» последующей западной и восточной культур. Да и вообще кто-то из философов обязательно брал и берет на себя миссию перевода, в буквальном и переносном смысле, одной из региональных философий на язык слов и понятий культуры другого региона, другой эпохи. И когда в оборот данной культуры вводятся дотоле неизвестные произведения, концепции древности, непривычные формы философствования других регионов, то это самым глубоким образом влияет на культуру и философию. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить о поистине эпохальном воздействии,

оказанном античной философией на арабскую мысль средневековья, а этой последней — на западную философию, о «новом открытии» текстов античных авторов в эпоху Ренессанса или о том поворотном значении, которое имели для философствования на российской почве переводы и отечественные исследования немецкой классической мысли.

Особо следует сказать о первом из перечисленных ранее контраргументов: в глубокой древности (до определенного, точно не обозначенного времени) региональные философии, скорее всего, не воздействовали друг на друга. Вывод противников идеи мировой философии: раз у самых истоков философии она не была мировым единством, то, видимо, самая ее суть — в существовании особенного, прерывного, локального, а не единого, всеобщего. Отвлечемся сейчас от весьма трудного вопроса о том, действительно ли региональные культуры на заре философии совсем не воздействовали друг на друга. Условно примем тезис о полном отсутствии взаимовлияния. Но тогда просто удивительным фактом становится несомненный параллелизм развития философии, включающей и на Западе, и на Востоке некоторые парадигмы и архетипы (учение о мировом океане, о первоначалах, о мировых стихиях, о диалектике противоположностей и т.д.), которые, скорее всего, являются *парадигмами, архетипами начальных стадий философствования как такового*. Они (может в еще большей степени, чем непосредственное взаимовлияние) свидетельствуют о существовании мировой философии как непрерывного и относительно единого процесса, ибо показывают, что в философствовании есть своя внутренняя логика, что есть всеобщие теоретические и социально-практические законы рождения и развития философских идей, которые не перестают существовать оттого, что они, как и любое всеобщее, пробивают себе дорогу не иначе, чем через особенное (региональные и эпохальные единства) и единичное (конкретные философские идеи, концепции, произведения).

Впрочем, те авторы, которые особо подчеркивают специфическое (даже когда они делают это, отвергая тезис о существовании мировой философии), выполняют в истории современной философии очень важную функцию. Да и не только в истории философии. Ведь за акцентированием национального, регионального стоят реальные процессы пробуждения национального самосознания, свидетелями которого мы являемся сегодня. И, ска-

жем, историки философии, профессионально занимающиеся Востоком, вполне правы, когда снова и снова напоминают тем из нас, кто по большей части воспитан на западных философских традициях, сколь важно преодолевать стереотипы европоцентризма и сколь осторожно нужно подходить к уникальному восточному философствованию. Что же до отечественной мысли, то разыскание ее специфических корней, ее отличия и от западной, и от восточной мысли, осмысление ее особых судеб в контексте нашей культуры – животрепещущая тема, тесно увязанная с пробуждением национального сознания русских и других наций великой России.

Но дело существенно меняется, если верный тезис о специфике, уникальности национальных, региональных и эпохальных образований философии используется для обоснования национализма, шовинизма, национальной или региональной исключительности, мессианизма. Если под лозунгом единства – мирового ли, европейского ли – принижается, третируется вклад отдельных регионов, стран, народов в мировую философию и игнорируется своеобразие этого вклада, то это наносит огромный вред истории философии и культуры. Однако если совершается обратное, ущерб культуре и сознанию народа никак не меньший. Нынче нередко приходится слышать или читать, что, дескать, западная философия, вместе со всей западной культурой, давно находится в кризисе и упадке, потому негоже де, русским, «плестись в хвосте»; да и вообще, де, философствование под знаком традиций Сократа, Канта или Гегеля – дело не иначе как «дьявольское»...

Вопрос о кризисе западной культуры и философии (обсуждавшийся и обсуждаемый самой западной культурой и философией по меньшей мере на протяжении последнего столетия) принадлежит к числу тех, которые необходимо анализировать специально, доказательно и тщательно. Здесь же достаточно сказать, что изоляционизм, в частности, основанный на концепции «заката Европы», чреват самыми пагубными последствиями именно для своеобразия российской философии. Воинствующие невежество и провинциализм под флагом защиты национального своеобразия (типа: «я порядком не читал вашего Канта, да и читать не буду, ибо все это – происки черта против русского духа») вряд ли нанесут урон западной мысли, которая идет своим, пусть нелегким путем. Ущерб наносится именно современной русской,

российской мысли. В результате она, действительно, «плетется в хвосте...» Но, слава богу, мировой характер бытия философии, как и ее существование в особых, уникальных формах, не утрачивается нигде, в том числе и в России, потому что таков закон развития этой области человеческого духа. «Мировой дух» — не досужая выдумка идеалистов, а обозначение одной из форм, одного из измерений существования человечества, преемственности и (относительной) целостности его истории. Но и «дух народа» — тоже не плод фантазии. Народ силен целостностью и спецификой своего духа. И силен своей способностью активно и своевременно участвовать в творческом развитии мирового духа. Истории философии и, соответственно, историкам философии принадлежит весьма ответственная роль в опосредовании диалектического единства всеобщего, особенного и единичного, здесь — в виде единства мировой, регионально-национальной философии с уникальными образцами философствования отдельных индивидов.

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Метафизика. Кн. I. Гл. III-X; Кн. III. Гл. IV-V.

<sup>2</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

<sup>3</sup> *Doing Philosophy historically*. N.Y., 1988.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 341.

<sup>5</sup> *See: Alasdair MacIntyre*. The Relationship of Philosophy to Its Past // *Philosophy in History*. Cambridge, 1984. P. 31.

<sup>6</sup> *Фейербах Л.* История философии. М., 1967. Т. 2. С. 11-12.

<sup>7</sup> Наиболее известна книга: *Bennett D.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis, 1984.

<sup>8</sup> *Trendelenburg A.* Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. 1847; *Historische Beiträge zur Philosophie*. II. 1855.

<sup>9</sup> *Siche: E.v.Hartmann*. Übersicht der wichtigsten philosophischen Standpunkte. Lpz. / Brl., 1885, S.S. 58-77.

# АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*П.П.Гайденко*

## І. Что такое бытие?

### 1. Космологизм ранней греческой философии

Спецификой греческой философии, особенно в начальный период ее развития, является стремление понять сущность природы, космоса, мира в целом. Первые греческие философы – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, несколько позднее – пифагорейцы, Гераклит, Эмпедокл и другие – размышляют о происхождении мира, его строении, пытаются постигнуть его начала и причины. Не случайно их так и называли – «физиками», от греческого слова «фюзис» – природа. Направленность интереса ранних греческих мыслителей определялась, в первую очередь, характером древнегреческой мифологии, традиционных языческих верований и культов. А греческая мифология была религией природы, и одним из важнейших вопросов в ней был вопрос о происхождении мира. Существенное различие между мифологией и философией состояло, однако, в том, что миф повествовал, *кто* родил все сущее, а философ спрашивал, *из чего* оно произошло. Гомер в «Илиаде» рассказывает о рождении богов от Океана и Тефиды; в других вариантах мифа у истоков всего сущего стоят Царица Ночь, Мать Земля, подземная река Стикс. В «Теогонии» Гесиода читаем, что раньше всего возник Хаос, затем Земля, Тартар (подземное царство) и Эрос – любовное влечение. Хаос породил Ночь и Мрак, от их любовного союза возникли День и Эфир. Нет надобности детально входить в содер-

жание теогонических мифов, чтобы видеть, что вопрос о возникновении мира — традиционный для древнегреческого сознания. Традиционно и его решение: первое начало мыслится как Хаос (бездна), Мрак, Ночь, первобытный океан и т.д.

Поэтому не удивительно, что и ранние греческие философы ищут некое первоначало, фюсис, из которого все произошло: у Фалеса это — вода, у Анаксимена — воздух, у Гераклита — огонь, у Анаксимандра — «беспредельное», которое, судя по всему, мыслилось и как «стихия», и как некоторое первовещество.

Как видим, философское мышление по возможности ищет рациональные (или представляющиеся таковыми) объяснения происхождения мира и его сущности, отказываясь (хотя в начале и не полностью) от характерных для мифологии персонификаций, а тем самым от образа «порождения». На место «порождения» становится «причина», которая постепенно, ко времени Аристотеля, расщепляется на четыре разных вида причин. У Гесиода говорится просто: Хаос родил Мрак, Земля и Небо родили богов и т.д. Аристотель же как бы расщепляет этот акт, вводя четыре причины любой вещи: 1) кто родил? — действующая причина (отец); 2) зачем родил? — целевая причина; 3) из чего родил? — материальная причина (мать); 4) по образцу чего родил? — формальная причина (отцовский род, генетический код отца).

Однако рационализация вступает в свои права постепенно: первоначально природа понимается как начало живое и творящее; само слово «фюсис» происходит от глагола «*nLT*», что значит «рождать», «взрачивать». Еще для Фалеса все полно богов, демонов и душ; мир — живое целое, и души в нем — не что-то внешнее, а его органические порождения. Тут опять-таки видны следы языческой мифологии с ее бесчисленными духами гор и полей, лесов, рек и морей, источников и ручьев, которые, с одной стороны, отождествлялись с силами природы, а, с другой, персонифицировались и представлялись в виде русалок, леших, демонов, оборотней и так далее, стоящих над природой и управляющих ею. Само «первоначало» — вода, воздух, огонь — представляло собой не просто вещество, как его понимает современная физика или химия, а нечто такое, из чего возникает живая природа и все населяющие ее одушевленные существа. Поэтому вода или огонь здесь — это своего рода метафоры, они имеют и прямое, и переносное, символическое значение. Так, например, для греческих натурфилософов характерен вопрос: чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Разумеется, гово-

ря о том, что мы мыслим, допустим, огнем, натурфилософ хотел показать, что из всех природных стихий огонь — самая легкая и подвижная, «живая», и в этом ее сходство с мышлением: ведь наша мысль не знает пространственных границ и в мгновение может достигать самых отдаленных предметов. Но ведь это — метафора, аналогия, а не логическое понятие. А всякая метафора фиксирует только одну сторону явления, и потому любое явление можно описать с помощью бесчисленного множества метафор, поскольку оно имеет бесчисленное множество сторон. Далее, метафорическое мышление не может быть доказывающим. Натурфилософ может скорее *показать*, чем *доказать*. Так, когда Фалес говорил, что все из воды, он мог в качестве аргумента лишь указать на живые существа, которые не могут существовать без влаги.

Уже у первых «физиков» философия мыслится как наука о *причинах и началах* всего сущего. И хотя в качестве начала каждый из них предлагает свое, однако само требование *восходить к началам* и из них объяснять устройство космоса, человека, познания, — это требование в основном сохраняется у большинства греческих мыслителей.

В этом подходе сказалась специфика древнегреческой философии, ее интерес к проблемам *онтологии*<sup>1</sup>. Ее центральный мотив выяснить, что действительно есть, т.е. пребывает неизменным во всех своих изменчивых формах, а что только кажется существующим.

## 2. Онтологизм греческой классики

Освобождение от метафоричности мышления, характерной для ранних натурфилософов, предлагало переход от знания, обремененного чувственными образами, к знанию интеллектуальному, оперирующему понятиями. Этот переход осуществлялся постепенно. Один из важных этапов здесь — учение пифагорейцев (получивших это имя от главы школы — Пифагора, жившего во второй половине VI в. до н.э.), которые считали началом всего сущего число, а также учение элеатов — Ксенофана, Парменида, Зенона (конец VI — начало V вв. до н.э.), вычленивших понятие бытия как такового. Согласно Пармениду, бытие есть то, что можно познать только разумом, а не с помощью органов чувств; более того, постижимость разумом — важнейшее определение



бытия. Главное открытие, которое сделал Парменид и которое легло в основу его понимания бытия — это то, что чувственному восприятию человека дано только изменчивое, временное, текучее, непостоянное, а неизменное, вечное, тождественное себе доступно только мышлению. Свое открытие Парменид выразил в форме афоризма: «одно и то же есть мысль и то, на что мысль устремляется», или, иначе говоря, мышление и бытие — одно и то же. Пармениду принадлежит и еще один афоризм: *бытие есть, а небытия нет*. Хотя тезис Парменида, на первый взгляд, кажется ничего не выражающей тавтологией, но, на самом деле, — это одно из самых парадоксальных и трудных для понимания, а в то же время и самых важных для последующего развития положений греческой философии. Слова Парменида значат: ничего из того, что мы видим, слышим, осязаем, на самом деле не существует; не существует и того, что мы можем вообразить и почувствовать, что нас волнует и занимает, — одним словом, всего, что мы обычно считаем существующим. Есть только невидимый, неосязаемый мир, называемый «бытие»; и только бытие — мыслимо.

Здесь в классической форме выразился рационалистический характер древнегреческой философии, ее доверие к разуму: то, чего нельзя без противоречия помыслить, не может и существовать. Впервые именно школа элеатов с такой четкостью противопоставила истинное бытие как нечто умопостигаемое чувственному миру, противопоставила знание — мнению, то есть обычным повседневным представлениям.

### 3. Бытие и единое: их внутренняя связь

Согласно элеатам, бытие — это то, что всегда есть: оно так же едино и неделимо, как мысль о нем, в противоположность множественности и делимости всех вещей чувственного мира. Только то, что в себе едино, может остаться неизменным и неподвижным, а только неподвижное, согласно Пармениду, есть нечто себе тождественное. Главное свойство как мысли, так и бытия — это их самоидентичность. Всякая чувственная вещь непрерывно изменяется, не бывает равна самой себе.

Со времени Парменида в философию прочно входит сознание, что *мышление* — это способность постигать единство<sup>2</sup>, в то время как чувственному восприятию открывается множественность, многообразие в вещах и явлениях. Чувственное восприя-

тие дает нам множество разрозненных признаков. Например, спросонья мы видим в полутьме что-то черное, большое, с размытыми очертаниями; хватаем рукой — оно мягкое и теплое, и только мгновенный акт понимания — связывания всех этих признаков воедино, как принадлежащих чему-то *одному* — ставит все на свои места: ба, да ведь это мой халат! Органы чувств, таким образом, дают отдельные, друг с другом не связанные ощущения: черноты, мягкости и так далее; у каждого предмета таких признаков может быть бесконечно много. Только мышление приписывает их *одному* предмету, выделяя в то же время этот предмет как нечто единое и самостоятельное из импрессионистического хаоса признаков. В путанице линий загадочной картинки вы видите хаотическое множество, а значит, не видите ничего, пока вдруг не поймете, что здесь, допустим, изображена птица, сидящая среди ветвей; и тут бессмысленный хаос выстраивается в осмысленный рисунок. Теперь вы видите не только глазами, как раньше, но и умом: вам открылся смысл, связывающий эти линии.

Вот этот смысл, вообще говоря, и есть то, что Парменид назвал бытием, умопостигаемым и единым, а путаница линий (все многообразие чувственных признаков) для него есть чистая видимость, небытие.

Парменид дает еще одно определение бытия, говоря, что бытие — это шар. Такое определение обычно озадачивает читателей: ведь каким бы большим ни был шар-бытие, но если он — конечных размеров, то, стало быть, его окружает нечто иное, а именно небытие. А между тем Парменид заявляет, что небытия нет. Как это понять?

Дело в том, что сферическая форма оценивалась греческими философами и учеными как самая совершенная, она воспринималась ими как символ законченности, самодостаточности и уравновешенной, самодовлеющей полноты. Именно так мыслит себе бытие Парменид: как ни в чем не нуждающуюся, ни к чему не стремящуюся полноту. К тому же шар имеет границу, он *определен*, а не беспределен, а поскольку бытие — это нечто *единое, одно*, оно необходимо должно иметь границу, предел. Что же касается нашего вопроса о том, что находится за пределами шара, то этот вопрос вызван тем, что мы *представляем* себе шар как некое пространственное образование, в то время как его можно только *мыслить*.

Осознание природы мышления производит сильное впечатление на греческих философов. Не случайно у Парменида, его ученика Зенона, а позднее — Платона и в его школе понятие

Единого оказывается в центре внимания, а обсуждение соотношения единого и многого, единого и бытия ведет к развитию античной диалектики.

#### **4. Проблема бесконечности и развитие античной диалектики. Апории Зенона**

С целью доказать, что бытие едино и неподвижно, а множественность и движение не могут быть мыслимы без противоречия, а потому и не суть бытие, Зенон выдвинул ряд парадоксальных положений, которые получили название *апорий*<sup>3</sup>. Первая из апорий – «Дихотомия» (что в переводе с греческого означает «деление пополам») доказывает невозможность мыслить движение. Зенон рассуждает так: чтобы пройти какое бы то ни было, пусть самое малое расстояние, надо сначала пройти его половину и так далее без конца, поскольку любой отрезок линии можно делить до бесконечности. И в самом деле, если непрерывная величина (в данном случае – отрезок линии) мыслится как актуально данное бесконечное множество точек, то «пройти», «прочитать» все эти точки ни в какой конечный отрезок времени невозможно.

На том же допущении актуальной бесконечности элементов непрерывной величины основана и другая апория Зенона – «Ахиллес и черепаха». Зенон доказывает, что быстроногий Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, потому что, когда он преодолеет разделяющее их расстояние, черепаха проползет еще немного, и так всякий раз до бесконечности.

В третьей апории – «Стрела» – Зенон доказывает, что летящая стрела на самом деле покоится, и, значит, движения опять-таки на самом деле нет. Он разлагает непрерывность времени на сумму дискретных (неделимых) моментов, отдельных «теперь», а непрерывность пространства – на сумму отдельных неделимых отрезков. В каждый момент времени стрела, согласно Зенону, занимает определенное место, равное ее величине. Но это не означает, что она в каждый момент неподвижно покоится, ибо движение, будучи непрерывным, предполагает, что предмет занимает место большее, чем он сам. Значит, движение можно мыслить только как сумму состояний покоя, и, стало быть, никакого движения нет, что и требовалось доказать. Таков результат, вытекающий из допущения, что протяженность состоит из

суммы неделимых мест, а время — из суммы неделимых мигов. Движение ведь предполагает бесконечную делимость как пространства, так и времени.

Таким образом, как из допущения бесконечной делимости (которая, видимо, по Зенону, предполагает актуально бесконечное множество «точек» в любом отрезке), так и из допущения неделимости отдельных моментов времени, Зенон делает один и тот же вывод: ни множество, ни движение не могут быть мыслимы без противоречия, а поскольку для элеатов бытие и мышление — одно, то движение и множественность не существует поистине, а только во мнении.

Парадоксы Зенона нередко рассматриваются как софизмы, сбивающие людей с толку и ведущие к скептицизму. Характерно одно из опровержений Зенона киником Антисфеном. Выслушав аргументы Зенона, Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательство действием сильнее всякого словесного возражения.

Очень живо представил эту ситуацию А.С.Пушкин:

Движенья нет, — сказал мудрец брадатый.  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.  
Сильнее бы не мог он возразить;  
Хвалили все ответ замысловатый.  
Но, господа, забавный случай сей  
Другой пример на память мне приводит:  
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,  
Однако ж прав упрямый Галилей.

Как видим, наш великий поэт прекрасно понял связь между аргументами Зенона и принципами научного мышления вообще: хотя Солнце кажется нам движущимся, а Земля — неподвижной, однако на самом деле все обстоит наоборот.

Апории Зенона, таким образом, не просто игра ума; впервые в истории человеческого мышления в них обсуждаются проблемы непрерывности и бесконечности, и не случайно зеноновы парадоксы пытались разрешить лучшие умы как в прошлом, так и в наше время. Над ними ломали голову не только философы, но и физики, и особенно математики — Галилей, Лейбниц, Ньютон, Коши, Вейерштрасс, Георг Кантор. Зенон впервые сформулировал вопрос о природе континуума, который является одним из «вечных вопросов» для человеческого ума.

Апории Зенона сыграли важную роль в развитии античной диалектики, как и античной науки, особенно логики и математики. Диалектика единого и многого, конечного и бесконечного составляет одну из наиболее важных заслуг Платона, в чьих диалогах мы находим классические образцы древнегреческой диалектики. Интересно, что понятие актуально бесконечного, введенное Зеноном для того, чтобы с его помощью *доказать от противного* основные положения онтологии Парменида, было исключено из употребления как в греческой философии (его не признавали ни Платон, ни Аристотель), так и в греческой математике. И та, и другая оперировала понятием *потенциальной бесконечности*, то есть *бесконечной делимости* величин, но не признавала их *составленности* из бесконечно большого числа актуально данных элементов.

## 5. Единое, или монада, у пифагорейцев

Понятие единого играло важную роль не только у элеатов, но и у пифагорейцев. Последние объясняли сущность всех вещей с помощью чисел и их отношений, тем самым способствуя становлению и развитию древнегреческой математики. Началом числа у пифагорейцев выступало единое, или единица («монада» от греческого *μοναζ* – единица). Определение единицы, как его дает Евклид в VII книге «Начал», восходит к пифагорейскому: «Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым»<sup>4</sup>. Единое, согласно пифагорейскому учению, по своему статусу выше множественности; оно служит началом *определенности*, дает всему *предел*, как бы стягивает, собирает множественное. А там, где налицо определенность, только и возможно познание: неопределенное – непознаваемо. Об онтологическом значении и ценностной окрашенности понятия единого у пифагорейцев дает представление следующая таблица противоположностей:

единое – множество  
предел – беспредельное  
свет – тьма  
покоящееся – движущееся  
хорошее – дурное и т.д.

Не менее важную роль играло понятие единого (неделимого) и в последующих учениях, хотя каждая из философских школ и помещала это понятие в особый контекст.

Итак, в понятии бытия, как его осмыслили элеаты, содержится три момента, важных для дальнейшего развития древнегреческой философии: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо с помощью разума, а небытие непознаваемо: его нет для разума, а значит, оно не имеет и подлинного существования.

В понятии бытия Пармениду и его последователям удалось выразить особенности древнегреческого философского мышления и прежде всего его *рационализм*, и не случайно обсуждение проблемы бытия на протяжении многих веков идет по колее, проложенной элеатами, несмотря на пересмотр ряда их положений.

## **6. Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело**

Так, например, знаменитый греческий философ Демокрит (род. ок. 470 г. до н.э.) принимает тезис о том, что бытие есть нечто простое и единое, понимая под ним неделимое – атом («атом» – по-гречески означает «нерассекаемое», «неразрезаемое»). Он дает материалистическую трактовку этому понятию, мысля атом как наименьшую, далее не делимую физическую частицу. При этом, однако, таких атомов Демокрит допускает бесчисленное множество, тем самым отвергая утверждение, что бытие – одно. Атомы, по Демокриту, разделены пустотой; пустота – это небытие и, как таковая, непознаваема: отвергая утверждение Парменида о том, что бытие не множественно, Демокрит, однако, согласен с элеатами, что только бытие познаваемо. Характерно также, что и Демокрит различает мир атомов – как истинный и потому познаваемый лишь разумом – и мир чувственных вещей, представляющих собой лишь внешнюю видимость, сущность которой составляют атомы, их свойства и движения. Атомы нельзя видеть, их можно только мыслить. Здесь, как видим, тоже сохраняется противопоставление «знания» и «мнения». Атомы Демокрита различаются по форме и величине; двигаясь в пустоте, они соединяются («сцепляются») между собой в силу различия по форме. У Демокрита есть

атомы круглые, пирамидальные, кривые, заостренные, даже «с крючками». Так из них образуются тела, доступные нашему восприятию.

Демокрит предложил продуманный вариант механистического объяснения мира: целое у него представляет собой сумму частей, а беспорядочное движение атомов, их случайные столкновения оказываются причиной всего сущего. В атомизме отвергается положение элеатов о неподвижности бытия, поскольку это положение не дает возможности объяснить движение и изменение, происходящее в чувственном мире. Стремясь найти причину движения, Демокрит «раздробляет» единое бытие Парменида на множество отдельных «бытий» — атомов, которые трактует материалистически.

## **7. Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея**

Иная трактовка принципов Парменида была предложена Платоном (472-374 г. до н.э.), противопоставившим Демокриту идеалистическое понимание бытия. Подобно элеатам, Платон характеризует бытие как вечное неизменное, познаваемое лишь разумом и недоступное чувственному восприятию. Но в отличие от элеатов и так же, как у Демокрита, бытие у Платона предстает как множественное. Однако различие между Платоном и Демокритом носит принципиальный характер: если Демокрит понимал бытие как материальный, физический атом, то Платон рассматривает его как бестелесное образование — идею, выступая тем самым как родоначальник идеалистической линии в философии. Раз бытие есть нечто неделимое, рассуждает Платон, то тело — (как и пространство, в котором все тела существуют) делимо до бесконечности, следовательно, всегда имеет части, как бы мало оно ни было. Все, что имеет части, изменчиво, поэтому не тождественно себе, а следовательно, — в парменидовско-платоновском смысле — не существует. Существует же только то, что не имеет частей, и, значит, не принадлежит и чувственно-пространственному миру (существование у Платона — характеристика очень важная и подразумевает вечность, неизменность, бессмертие). Миру сверхчувственных, неизменных и вечных идей, который Платон называет просто «бытие», противопоставит изменчивая и преходящая сфера чувственных вещей (мира «становления»); здесь

все только становится, непрерывно возникает и уничтожается, но никогда не «есть». «Нужно отворотиться всей душой от всего становящегося, тогда способность человека сможет выдержать созерцание бытия» (Государство, VI. С. 518). Критикуя тех, кто «признает тела и бытие за одно и то же», Платон пишет: «Истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист, 246 в).

Идеи Платон называл «сущностями»; греческое слово *сущность* — (*ουσια*), образовано от глагола *быть* (*ειναι*), так же, кстати, как и аналогичные понятия русского языка — существовать, сущее, сущность.

Таким образом, нематериальные сверхчувственные идеи, согласно Платону, составляют сущность чувственного мира, данного нам в опыте. Вещи, по словам Платона, причастны идеям, и только в силу этой причастности они существуют.

Свою мысль Платон поясняет с помощью рассказа, который вошел в историю философии под названием «Миф о пещере». «...Ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная ... невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол... Представь себе... что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?..



– Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?.. Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?.. Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят... Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху... Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось

бы немалое время — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы»<sup>5</sup>.

Подземное жилище — это, по Платону, чувственный мир, а солнечный свет и подлинное бытие — это мир сверхчувственных идей. Узник, освободившийся из пещеры и узревший реальность — это сам Платон и, надо думать, его учитель Сократ, которого в самом деле убили, когда он попытался просветить своих соотечественников.

Вот ряд противоположных определений, характеризующих у Платона мир бытия и сферу становления, то есть чувственный мир:

бытие — становление

вечное — временное

покоящееся — движущееся

бессмертное — смертное

постигаемое разумом — воспринимаемое чувствами  
всегда себе тождественное — всегда иное

неделимое — делимое

Здесь легко заметить сходство с учением элеатов и пифагорейцев. Но у Платона есть и существенное отличие от элеатов: ведь идей много, а поэтому возникает вопрос: как обеспечить их связь, единство самого мира идей? Не рассыпаются ли они на множество изолированных сущностей?

Чтобы решить этот вопрос, Платон опять-таки обращается к понятию единого, которое он во второй период своего творчества толкует иначе, чем его предшественники — элеаты. Единое, говорит Платон в диалоге «Парменид», само не есть бытие, оно — выше бытия и составляет условие возможности бытия, т.е. идей. Единое, по Платону, выше всякого существования и всякой множественности, но без его единящей силы невозможно и сами идеи, ибо невозможна даже и множественность: ведь каждое из многих тоже есть нечто одно, а значит, оно тем самым причастно единому. Платон и его последователи — платоник — отождествляют единое с высшим благом, к которому все стремится и через это получает свое бытие. Само высшее благо — по ту сторону всякого бытия, и, следовательно, недоступно и разуму, и о нем самом нельзя сказать ничего, кроме отрицаний, указывающих только, чем оно *не является* (так называемая

апофатика). У последователей Платона для обозначения единого закрепился термин: «то, что по ту сторону» (по-латыни – «трансцендентное»). Таким образом, мы видим, что в античной философии отчетливо наметились две тенденции: материалистическая линия Демокрита и идеалистическая линия Платона. Противоборство этих двух линий отчетливо прослеживается на всем протяжении дальнейшего развития философии, хотя нередко сама постановка конкретных проблем видоизменяется в каждую эпоху.

Давая идеалистическую трактовку бытия, Платон, однако, осуществлял следующий шаг в движении философии – шаг от метафорического к понятийному мышлению. Чтобы объяснить то или иное явление, надо, по Платону, найти его *идею*, иначе говоря, его понятие: то постоянное и устойчивое, инвариантное в нем, что не дано чувственному восприятию. Платон исследовал природу понятия, ведь понятие – это нечто идеальное, оно не существует в окружающем нас мире, но в то же время позволяет расчленять и познавать окружающий мир, тем самым как бы встать над ним. Это новое открытие, видимо, так поразило греческого философа, что он абсолютизировал понятия, превратив их в реально существующие в сверхчувственном мире идеи.

## **8. Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивидуум**

Однако идеалистическое понятие бытия не могло удовлетворить мыслителей, пытавшихся объяснить реальный мир природы: ведь платоновский идеализм объявил движение и изменение предметом, о котором нельзя составить строгого знания, а можно иметь только «мнение». Критику платоновской концепции бытия предпринял его ученик Аристотель (384-322 гг. до н.э.). Последний видел ошибку Платона в том, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив и отделив их от чувственного мира, для которого характерно движение, изменение.

При этом у Аристотеля сохраняется характерное для элеатов и Платона понимание бытия как чего-то устойчивого, неизменного, неподвижного. Однако, в отличие от этих своих предшественников, он ставит задачу найти нечто устойчиво пребывающее, инвариантное в чувственном мире, чтобы сделать возможным досто-

верное и доказательное научное знание подвижного и изменчивого природного мира. В результате Аристотель дает понятию сущности другое, чем у Платона, толкование, отвергая учение об идеях как сверхчувственных умопостигаемых предметах, отделенных от «причастных» им вещей. Согласно Аристотелю, Платон придал продуктам логики-грамматического абстрагирования самостоятельное существование. Ведь платоновский термин «идея» («эйдос») означает «вид», за которым сегодня сохранился преимущественно смысл, приданный этому слову Аристотелем: ступень формальной классификации наряду с «родом». Эта классификация выделяет три уровня: единичное, или индивид (например, этот человек, эта лошадь), особенное, или вид (человек, лошадь), общее, или род (живое существо). Если говорить схематически, то Платон признавал реально существующими виды и роды, Аристотель же назвал сущностью (бытием) индивидуумы<sup>6</sup>, например, вот этого человека, вот эту лошадь, а виды и роды, по его учению, суть лишь вторичные сущности, производные от первичных.

## **9. Аристотелево понятие сущности (субстанции)**

Сущность — это единичное, которое обладает самостоятельностью, в отличие от времени, места, от связей с другими сущностями и т.д. Сущность — начало устойчивое, в отличие от ее состояний и отношений; именно сущность может быть выражена в понятии, является предметом строгого знания — науки. Аристотель стремится познать сущность вещей через их родовые понятия, а потому в центре внимания у него находится отношение общего к частному. Аристотель создает первую в истории систему логики — силлогистику, главную задачу которой он видит в установлении правил получения достоверных выводов из определенных посылок. Центр аристотелевской логики составляет учение об умозаключениях и доказательствах. Формальная логика, созданная Аристотелем, на протяжении многих веков служила главным средством научного доказательства; однако развитие экспериментально-математического естествознания в XVI-XVII веках обнаружило ограниченность формальной логики как метода научного познания.

Вопрос о том, что такое бытие, Аристотель предлагал рассматривать путем анализа наших высказываний о бытии — здесь вполне сказался подход создателя теории силлогизма. «Высказывание» по-гречески — «категория». Согласно Аристотелю, все высказывания языка так или иначе отнесены к бытию, но ближе всего к бытию стоит категория сущности (поэтому ее, как правило, и отождествляют с бытием); все остальные категории — качества, количества, отношения, места, времени, действия, страдания, состояния, обладания — отнесены к бытию через категорию сущности. «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (Метафизика, VII, I). Слово «сущность» переводится на латинский язык как «субстанция»; «субстанция» оказывается ведущей философской категорией на протяжении более двух тысячелетий. Сущность отвечает на вопрос: «Что есть вещь? Раскрывая сущность (субстанцию) вещи, мы даем ей определение, которое и есть понятие вещи. Остальные десять категорий отвечают на вопрос: «Каковы свойства вещи?» и определяют признаки, свойства вещи, ее атрибуты.

О сущности, таким образом, высказываются все категории, но она сама ни о чем не высказывается: она есть нечто самостоятельное, существующее само по себе, безотносительно к другому. Для логики Аристотеля характерно убеждение в том, что сущность первичнее отношений.

Тут нужно отметить важную особенность аристотелевского учения о сущности: хотя под сущностью Аристотель понимает отдельный индивидуум, однако сама сущность вовсе не есть что-то, воспринимаемое чувствами: чувствами мы воспринимаем лишь *свойства* той или иной сущности, сама же она — единый, неделимый и невидимый носитель всех этих свойств, — то, что делает предмет «вот этим», не позволяя ему слиться с другими.

Как видим, характеристика бытия как единства, неделимости, устойчивости (неизменности) остается важнейшей и у Аристотеля; при этом неделимы как первичные сущности (этот человек), так и сущности вторичные (человек, живое существо).

Однако у Аристотеля здесь возникают определенные трудности. Ведь по исходному рассуждению сущность — начало устойчивости и неизменности, а поэтому она может быть предметом истинного знания — науки. А в то же время «вот этот» индивид в его индивидуальной неповторимости как раз не может быть предметом всеобщего и необходимого знания. С другой стороны, об-

щее понятие «человек» является предметом знания, но в то же время «человек вообще» не имеет самостоятельного существования, это только отвлеченное понятие.

Тут возникает проблема: единичное существует реально, но в своей единичности не есть предмет науки; общее же является предметом научного знания, но неясно, каков его онтологический статус: ведь Аристотель отверг учение Платона, согласно которому общее (идея) имеет реальное существование. Эта проблема обсуждалась не только в античной, но и в средневековой, и в новоевропейской философии. На протяжении многих веков философы спорили о том, что существует реально — единичное или общее? Мы еще вернемся к этим спорам при рассмотрении средневековой философии.

## 10. Понятие материи

Анализ античной онтологии будет неполным, если мы не рассмотрим также понятия материи, игравшее важную роль в учении Платона, Аристотеля и других философов. Впервые понятие материи (*ἡ δὲ*) было введено Платоном, который хотел с его помощью пояснить причину многообразия чувственного мира.

Как ни парадоксально, впервые философское понятие материи было введено идеалистом Платоном, и именно он пытался дать ему онтологическое осмысление, в то время как античные материалисты (Левкипп, Демокрит, Эпикур) фактически работали с материальной реальностью, подвергли ее скорее натурфилософскому, даже физическому анализу, но не пользовались понятием материи. Если идея у Платона есть нечто неизменное и тождественное себе, если она определяется через единое, то материю греческий философ «мыслит» как начало «иного» изменчивого, текучего, непостоянного. Именно в этом своем качестве она и служит для Платона принципом чувственного мира. Материя, по Платону, лишена определенности и потому непознаваема, вещи и явления мира «становления» не могут стать предметом научного знания как раз в силу их материальности. В этом смысле в ранних диалогах Платона материя отождествляется с небытием.

В более позднем диалоге «Тимей» Платон уподобляет материю лишенному качеств субстрату, из которого могут быть образованы тела любой величины и очертаний, подобно тому, как самые разные формы могут быть отлиты из золота. Поэтому

Платон именует здесь материю «восприемницей и кормилицей всего сущего». Материя может принять любую форму именно потому, что сама она совершенно бесформенна, неопределенна, есть как бы только возможность, а не действительность. Таким образом понятую материю Платон отождествляет с пространством, которое есть возможность любых геометрических фигур.

Не принимая платоновского отождествления материи и пространства, Аристотель в то же время рассматривает материю как возможность (потенцию). Для того, чтобы из возможности возникло что-то действительное, к материи должна привзойти форма, которая и превращает нечто лишь потенциальное в актуально сущее. Так, например, если мы возьмем медный шар, то материей для него, говорит Аристотель, будет медь, а формой — шарообразность; по отношению к живому существу материей является его телесный состав, а формой — душа, которая и обеспечивает единство и целостность всех его телесных частей. Форма, согласно Аристотелю, есть активное начало, начало жизни и деятельности, тогда как материя — начало пассивное. Материя бесконечно делима, она лишена в самой себе всякого единства и определенности, форма же есть нечто неделимое и как таковая тождественна с сущностью вещи. Вводя понятие материи и формы, Аристотель делит сущности на низшие (те, что состоят из материи и формы), каковы все существа чувственного мира, и высшие — чистые формы. Наивысшей сущностью Аристотель считает чистую (лишенную материи) форму — вечный двигатель, который есть «сущее как таковое» и служит источником движения и жизни всего космического целого. Природа у Аристотеля — это живая связь всех единичных сущностей (субстанций), определяемая чистой формой, вечным двигателем как высшей целью, к которой стремится всякое отдельное сущее, поскольку в нем находит свою реализацию его форма. Целесообразность, или телеология составляет фундаментальный принцип как онтологии Аристотеля, так и его физики.

## 11. Конечность античного космоса

В физике Аристотеля получило свое обоснование характерное для греков представление о Космосе как об очень большом, но конечном теле. Учение о конечности космоса непосредственно вытекало из неприятия греческими философами — ни Платоном, ни Аристотелем, ни их последователями — понятия акту-

альной бесконечности. У Аристотеля бесконечное отождествляется с материей, то есть с возможностью, а не действительностью, а поэтому бесконечное мыслится только как потенциально бесконечное, как бесконечно делимое; в качестве момента формы и начала движения ему противопоставляется неделимое. Ни греческая математика (включая Евклида, Архимеда, Птолемея), ни греческая космология не допускает актуального бесконечного. Аристотель в «Физике» доказывает невозможность бесконечно большого тела, а Архимед в своем трактате «Об исчислении песчинок» специально ставит задачу продемонстрировать, что даже если бы весь мир — вплоть до сферы неподвижных звезд — был целиком заполнен мельчайшими песчинками, то число их было бы очень большим, но конечным.

Подытоживая анализ древнегреческого учения о бытии, нужно отметить, что для большинства древних философов характерно дуалистическое противопоставление двух разных начал: бытия и небытия — у Парменида, атомов и пустоты — у Демокрита, идей и материи — у Платона, формы и материи — у Аристотеля. В конечном счете это дуализм единого, неделимого, неизменного, с одной стороны, и бесконечно делимого, множественного, изменчивого, с другой. Именно с помощью этих двух начал греческие философы пытались объяснить бытие мира и человека.

И второй важный момент: античные мыслители, как материалисты, так и идеалисты при всем их различии между собой были, если так можно выразиться, *космистами*: их взор был направлен прежде всего на разгадку тайн природы, космоса в целом который они по большей части — за исключением атомистов — мыслили как живое, а некоторые — и как одушевленное целое. Понятия *природы* и *жизни* были тождественны для многих досократиков, для пифагорейцев, Платона, Аристотеля и неоплатоников. И даже когда греческая мысль обращалась к изучению человека и общества, ее ориентация на природу всегда оставалась общим фоном, определяющим характер решения не только онтологических, но и логических, и этических проблем. Поэтому не будет преувеличением, если мы назовем античную философию *космоцентрической*.



## II. Что такое человек

### 1. Софисты: человек есть мера всех вещей

Хотя, как мы знаем, само появление философии уже было результатом разложения традиционных форм знания и социальных отношений, однако, по мере углубления кризиса старых форм уклада изменялось и философское сознание. В V в. до н.э. в ответ на потребность в новых формах образования появляется сословие учителей мудрости, по-гречески софистов. Наиболее известными среди них были Протагор и Горгий. В лице софистов философская мысль античности перешла от изучения природы, от онтологических проблем к рассмотрению человека, его познания и его деятельности. Человек и его сознание – вот тема, которая входит в греческую философию вместе с софистами.

Софисты решительно углубляют критическое отношение ко всему, что для человека выступает как непосредственно данное, как предмет подражания или веры. Они требуют *рефлексии*, проверки на прочность всякого утверждения, бессознательно приобретенного убеждения, некритически принятого мнения. Софистика *истребляла все непосредственное*, воевала против всего того, что жило в сознании людей без удостоверения его законности. Отныне право на существование получало только такое содержание сознания, которое было допущено самим этим сознанием; индивид становился судьей над всем тем, что раньше индивидуального суда не допускало.

Софисты выступили с критикой оснований старой цивилизации. Они видели порок этих оснований – нравов, обычаев, устоев – в их *непосредственности*, которая составляет неотъемлемый элемент традиции. Последняя прочна до тех пор, пока существует непосредственное доверие к ней. Она держится не силой оружия, не силой сознания, не силой логики аргументов, а силой бессознательности, силой привычки. Непосредственность – огромная мощь, против нее бессильны армия, оружие, прямое нападение. Но есть враг, против которого она беспомощна. Он тихи, сперва незаметно подрывает почву, на которой стоит традиция. Враг этот – жажда *опосредования*, стремление обосновать, доказать, найти *для данного просто так – рациональное основание*.

Непосредственность и опосредование — это принципы разных типов цивилизации и, соответственно, разных типов человека. И хотя, пожалуй, в истории эти два типа в чистом виде и не встречаются, но можно различать характер общества по преобладанию в них первого или второго принципа<sup>7</sup>.

Софистов справедливо называют представителями греческого *просвещения*: они не столько углубляли философские учения прошлого, сколько популяризировали знание, распространяя в широких кругах своих многочисленных учеников то, что уже было приобретено к тому времени философией и наукой. Софисты были первыми среди философов, кто стал получать гонорары за обучение. В V веке в большинстве греческих городов-государств был демократический строй, а потому влияние человека на государственные дела, как судебные, так и политические, в большой степени зависело от его красноречия, его ораторского искусства, умения находить аргументы в пользу своей точки зрения и таким образом склонять на свою сторону большинство сограждан. Софисты как раз и предлагали свои услуги тем, кто стремился участвовать в политической жизни своего города: обучали грамматике, стилистике, риторике, умению вести полемику, а также давали общее образование. Главным их искусством было искусство *слова*, и не случайно именно они выработали нормы литературного греческого языка.

При такой практически-политической направленности интереса натурфилософские проблемы отступили на задний план; в центре внимания оказался человек и его психология: искусство убеждать требовало знания механизмов, управляющих жизнью сознания. Проблемы познания при этом выходили на первый план.

Вот исходный принцип софистов, сформулированный Протагором: «Человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют». То, что доставляет человеку удовольствие, хорошо, а то, что причиняет страдания, плохо. Критерием оценки хорошего и дурного становятся здесь чувственные склонности отдельного индивида; удовлетворение эгоистических стремлений ставится во главу угла, а потому своекорыстие оказывается господствующим началом.

Аналогично и в теории познания софисты ориентируются на отдельного индивида, объявляя его — со всеми его особенностями — субъектом познания. Все, что мы знаем о предметах, рассуждают они, мы получаем через органы чувств; все же чувственные восприятия субъективны: то, что здоровому человеку кажется сладким, больному покажется горьким. Значит всякое человеческое знание только *относительно*. Раз субъективны наши ощущения, то субъективны и наши суждения, оценки, теории. Объективное, истинное познание, с точки зрения софистов, недостижимо. Такая позиция в теории познания получила название субъективного идеализма.

## **2. Индивидуальный субъект как критерий истины. Субъективизм в теории познания и нравственный релятивизм**

Как видим, если критерием истины объявить отдельного индивида, а точнее даже его органы чувств, то последним словом теории познания будет субъективизм, релятивизм и скептицизм, считающий объективную истину невозможной.

Обратим внимание, что принципу, провозглашенному элейцами — мир мнения реально не существует, — софисты противопоставляли обратный: только мир мнения и существует, бытие — это не что иное, как изменчивый чувственный мир, каким он явлен индивидуальному восприятию. Такой вывод вполне понятен: сделать человека образованным означало научить его убеждать в своей правоте соотечественников, независимо от содержания защищаемой позиции, и в этом выразилась релятивистская подоплека принципа отнесенности всякой истины к отдельному субъекту: произвол индивида становится здесь руководящим принципом. Умение подыскать основание для любого утверждения — вот то, за что критиковали софистов Сократ и Платон, упрекая их в том, что с помощью тонкой аргументации они могли представить частный интерес как всеобщий. Софисты *ставили* на релятивизм практически, а потому и *обосновывали* релятивизм теоретически.

Релятивизм в теории познания служил обоснованием и нравственного релятивизма: софисты показывали *условность* правовых норм, государственных законов и моральных оценок. По-

добно тому, как человек есть мера всех вещей, всякое человеческое сообщество (государство) есть мера справедливого и несправедливого. Поводов к такому выводу в описываемую эпоху было предостаточно: путешествуя в поисках учеников из одного полиса в другой, софисты легко могли сравнивать законы и обычаи каждого из государств, не говоря уже о том, что традиционные греческие нравы они могли сопоставлять с обычаями и законами соседних народов.

Сравнение различных государственных установлений и нравственных норм послужило у софистов предпосылкой к созданию особого понятия, которому была суждена долгая жизнь на протяжении многих веков: к понятию *естественного права*. Естественное право — это закон природы, который изначально всех законов, учрежденных людьми, то есть права положительного. Софисты различают существующее «по природе» от того, что существует «по установлению». Однако «естественное право» истолковывалось разными философами по-разному. Так, ученики Горгия Алкидам и Ликофрон считали, что по природе все люди — равны, что они братья и сограждане друг другу, более того, природа никого не создала рабом, но закон, установленный в государстве, творит насилие над природой.

С другой стороны, широкое распространение среди софистов получила точка зрения, согласно которой естественное право — это право сильного. Софист Калликл, взгляды которого излагает Платон в диалоге «Горгий», считает, что законы, принятые в государстве, установлены слабыми, чтобы с помощью ссылки на справедливость отнять у сильных принадлежащее им по природе право властвовать над слабыми. Понятия равенства, справедливости, законности, согласно такой точке зрения, суть средства подавления природных способностей и дарований.

### **3. Сократ: индивидуальное и надиндивидуальное в сознании**

Своей критикой непосредственных данностей сознания, требованием относить всякое содержание знания к индивидуальному субъекту софисты прокладывали путь к обретению такого знания, *которое, будучи опосредовано субъективностью индивида*, не сводилось бы, однако, к этой субъективности. Именно деятельность

софистов, релятивизировавшая всякую истину, положила начало поискам новых форм достоверности знания — таких, которые могли бы устоять перед судом критической рефлексии.

Нужно сказать, что оппозиция по отношению к софистике была двояка. С одной стороны, раздавались голоса против самого принципа рефлексии, в защиту непосредственных, то есть традиционных верований и установлений. В этом духе выступал, например, известный автор комедий Аристофан, защищавший древние обычаи, унаследованные от предков. С другой стороны, оппозиция против субъективистского подхода возникла и внутри самой софистики, а именно в лице Сократа, учителя Платона. Сократ выступал не против принципа критической рефлексии — он сам обладал непревзойденным умением вызывать сомнение в том, что прежде людям казалось само собой понятным. Не случайно Сократ нередко повторял: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Но при этом афинский философ был против индивидуалистического понимания самой рефлектирующей, критической инстанции, то есть человека.

Вот почему основной философский интерес Сократа сосредоточивается на вопросе о том, что такое человек, что такое человеческое сознание. «Познай самого себя» — любимое изречение Сократа<sup>8</sup>.

В сознании человека Сократ обнаруживает как бы разные уровни, разные слои, состоящие с индивидом, носителем сознания, в весьма сложных отношениях, иногда даже вступающие с ним в неразрешимую коллизию. Задача Сократа — обнаружить не только *субъективное*, но и *объективное содержание сознания* и доказать, что именно последнее должно быть судьей над первым. Эта высшая инстанция именуется *разумом*; она способна дать не просто индивидуальное мнение, а всеобщее, обязательное знание. Но это знание человек может обрести только собственными усилиями, а не получить извне в качестве готового. Отсюда стремление Сократа искать истину сообща, в ходе бесед (диалогов), когда собеседники, критически анализируя те мнения, что считаются общепринятыми, отбрасывают их одно за другим, пока не придут к такому знанию, которое все признают истинным. Сократ обладал особым искусством — знаменитой *иронией*, с помощью которой он исподволь порождал у своих собеседников сомнение в истинности традиционных представлений, стремясь привести их к такому знанию, в достовер-

ности которого они убедились бы *сами*. Целью критической работы ума Сократ считал получение *понятия*, основанного на строгом *определении* предмета. Так, он пытался определить, что такое справедливость, что такое добро, в чем состоит лучшее государственное устройство и т.д. Анализируя единичные случаи (например, отдельные справедливые поступки), Сократ от них переходил к общему понятию справедливости. Такой метод восхождения от частного к общему получил название *индуктивного*. Он противоположен так называемому *дедуктивному* методу, когда из некоторого *общего положения* выводятся следствия, касающиеся отдельных случаев.

#### 4. Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели

Сократ не случайно ставил вопрос о понятии «справедливого», «доброго» и так далее: в центре внимания у него, как и у софистов, всегда стояли вопросы человеческой жизни, ее назначения и цели, справедливого общественного устройства и т.д.

Философия понималась Сократом как познание того, что такое добро и зло. Отыскивание знания о добром и справедливом **сообща**, в *диалоге* с одним или несколькими собеседниками само по себе создавало как бы особые этические отношения между людьми, собравшимися вместе не ради развлечения и не ради практических дел, а ради обретения истины.

Но философия — любовь к знанию — может рассматриваться как нравственная деятельность в том только случае, если *знание* само по себе уже и есть *добро*. Именно такой *этический рационализм* составляет сущность учения Сократа. Безнравственный поступок Сократ считает плодом *незнания истины*: если человек знает, что именно хорошо, то он никогда не поступит дурно — таково убеждение греческого философа. Дурной поступок отождествляется здесь с заблуждением, с ошибкой, а никто не делает ошибок добровольно, полагает Сократ. А поскольку нравственное зло идет от незнания, значит знание — источник нравственного совершенства. Вот почему философия как путь к знанию становится у Сократа средством к формированию добродетельного человека и, соответственно, справедливого государства. Все в человеке определяет его разум, который воплощает в себе надындивиду-

альную инстанцию, способную подчинить себе эгоистические побуждения и склонности. Если человек поступает в соответствии с требованиями разума, то он будет справедливым и мудрым, а это – единственный путь к счастью. *Знание доброго* – это, по Сократу, уже и значит *следование доброду*, а последнее ведет человека к блаженству.

Не только у Сократа, но и у его ближайших последователей мы встречаем убеждение в том, что добродетель есть условие и предпосылка счастья, что только нравственный человек является поистине счастливым. Достижение счастья, понятого при этом как добродетель, является целью человеческой жизни. Этику Сократа поэтому можно охарактеризовать как *эвдемонистическую* (от греческого слова *эвдемония* – счастье).

## 5. Трагическая смерть Сократа

Однако судьба самого Сократа, всю жизнь стремившегося путем знания сделаться добродетельным и побуждавшего к тому же своих учеников, свидетельствовала о том, что в античном обществе V века уже не было гармонии между добродетелью и счастьем. Сократ, пытавшийся найти противоядие от нравственного релятивизма софистов, в то же время пользовался многими характерными для софистов приемами. В глазах большинства афинских граждан, далеких от философии и раздраженных деятельностью приезжих и своих собственных софистов, Сократ мало отличался от остальных «мудрецов», подвергавших критике и осуждению традиционные представления и религиозные культы. В 399 г. до н.э. семидесятилетнего Сократа обвинили в том, что он не чтит богов, признанных государством, и вводит каких-то новых богов; что он развращает молодежь, побуждая юношей не слушать своих отцов. За упадок народной нравственности Сократа приговорили на суде к смертной казни. Философ имел возможность уклониться от наказания, бежав из Афин. Но он предпочел смерть и в присутствии своих друзей и учеников умер, выпив кубок с ядом. Тем самым Сократ признал над собой законы своего государства – те самые законы, в подрыве которых он был обвинен. Характерно, что умирая, Сократ не отказался от своего убеждения в том, что только добродетельный человек может быть

счастливым: как повествует Платон, Сократ в тюрьме был спокоен и светел, до последней минуты беседовал с друзьями и убеждал их в том, что он счастливый человек.

Фигура Сократа в высшей степени знаменательна: не только его жизнь, но и его смерть символически раскрывает нам природу философии. Сократ пытался найти в самом *сознании* человека такую прочную и твердую опору, на которой могло бы *стоять здание нравственности*, права и государства после того, как старый – традиционный фундамент был уже подточен индивидуалистической критикой софистов. Но Сократа не поняли и не приняли ни софисты-новаторы, ни традиционалисты-консерваторы: софисты увидели в Сократе «моралиста» и «возрождителя устоев», а защитники традиций – «нигилиста» и разрушителя авторитетов.

Философия и в самом деле есть, с одной стороны, критика и рефлексия. Но, с другой – рефлексия в ней – не самоцель, а средство – орудие для расчистки засоренной почвы и подготовки ее для нового строительства. Такое строительство мы находим у последующих мыслителей – Платона, Аристотеля, стоиков и эпикурейцев.

## 6. Проблема души и тела у Платона

У Платона, как и у его учителя Сократа, ведущей темой остается нравственно-этическая, а важнейшими предметами исследования оказываются *человек, общество и государство*. Платон полностью разделяет рационалистический подход Сократа к проблемам этики: условием нравственных поступков греческий философ тоже считает истинное знание. Именно поэтому Платон продолжает работу своего учителя по исследованию понятий, пытаясь преодолеть субъективизм теории познания софистов и достигнуть верного и для всех единого, то есть объективного знания. Пользуясь методом Сократа, Платон получает отдельные понятия – идеи «добра», «красоты», «справедливости» и так далее, а также устанавливает отношения между понятиями с помощью метода «разделения». Например, получив путем сравнения различных объектов родовое понятие «живое существо», Платон далее делит живые существа на разные виды: те, которые движутся (животные), и те, что находятся на одном месте (растения); животных он, в



свою очередь, делит на тех, которые наделены разумом (человек) и тех, что разумом не обладают, и т.д. Эта работа с понятиями, установление родо-видовых отношений между ними, впервые в истории мысли осуществлявшаяся Платоном и его учениками, получила название диалектики<sup>9</sup>. Эта работа послужила впоследствии основой для создания аристотелевского учения о формах мышления: понятия, суждения и умозаключения (силлогизме). Платону принадлежит также разработка так называемого гипотетико-дедуктивного метода, суть которого состоит в следующем: мы принимаем некоторое положение в качестве только гипотезы, то есть допущения; а потом, делая выводы из этого допущения, сравниваем их с действительным положением вещей: если эти выводы согласуются с реальностью, это подтверждает правильность нашего допущения. Разработка всех этих логических методов имела большое значение для дальнейшего развития не только философии, но и науки. В частности, гипотетико-дедуктивный метод сыграл важную роль в генезисе греческой математики.

Знание подлинного бытия, то есть того, что всегда себе тождественно и неизменно, — а таков у Платона, как мы уже знаем, мир идей, являющихся прообразами вещей чувственного мира, — должно, по замыслу греческого философа, дать прочное основание для создания этики. А последняя рассматривается Платоном как условие возможности справедливого общества, где люди будут добродетельны, а значит — вспомним Сократа — и счастливы. С помощью своего учения Платон, как и Сократ, пытается спасти греческий полис от разложения.

Этическое учение Платона предполагает определенное понимание сущности человека. Что же такое, по Платону, человек? Подобно тому, как все сущее Платон делит на две неравноценных сферы — вечные и самосущие идеи, с одной стороны, и преходящие, текучие и несамостоятельные вещи чувственного мира, с другой; подобно этому он и в человеке различает бессмертную душу и смертное, тленное тело. Душа, по Платону, подобно идее, едина и неделима, тело же, поскольку в него привходит материя, делимо и состоит из частей. Сущность души — не только в ее единстве, но и в ее самодвижении: все, движущее себя само, согласно Платону, бессмертно, тогда как все, что приводится в движение чем-то другим, конечно и смертно.

Тут у Платона, однако, возникает затруднение, с которым идеализм не в состоянии справиться. Если душа едина и неделима, если она есть нечто самостоятельное и нематериальное, то почему же она нуждается в теле? Как связаны между собой тело и душа?

Является ли эта связь внутренней и необходимой или она внешняя, а потому носит временный характер? Размышляя над этими вопросами, Платон приходит к выводу, что человеческая душа состоит как бы из двух частей (иногда он называет эти части «душами»): высшей — разумной, с помощью которой человек созерцает вечный мир идей и которая стремится к благу, и низшей — чувственной. Чувственная, в свою очередь, представлена более благородной «частью» — аффективной (от слова «аффект» — чувство), и менее благородной — вожделеющей. Органом, связанным с деятельностью разумной души, Платон считает мозг, тогда как аффективная и вожделеющая душа помещается ниже: первая в сердце, вторая в печени. Благородные чувства — деятельная энергия, храбрость, честолюбие, гнев, радость и другие — присущи аффективной части души; эти чувства делают человека общительным, они как бы отнесены к другим людям, не замыкают человека на себя. Вожделеющая же часть души обща людям с остальными животными и даже растениями: самосохранение, питание, размножение — вот ее основные функции; стремление к чисто чувственным удовольствиям исходит из этой части. В отличие от первой она разобщает людей, замыкая каждого в самом себе.

Платон уподобляет разумную душу возничему, а чувственные — двум коням, очень меж собой несхожим. «Из коней... один хорош, а другой нет... Один из них прекрасных статей, стройный, шея высокая; он... любит честь, но при этом воздержан и совестлив, он друг верных мнений, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой — весь перекошен, тучен, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он... друг наглости и похвальбы; космы вокруг ушей делают его глухим он с трудом повинуется бичу и стрекалам» (Федр, 253 е).

Как видим, низшая из душ — вожделеющая, теснее других связанная с телом, уподоблена трудно управляемому, грубому и тупому коню. Здесь телесное начало рассматривается не только как низшее по сравнению с духовным, но и как само по себе злое, отрицательное, что было воспринято некоторыми неоплатониками, а также гностиками и манихеями, считавшими тело человека и материю вообще источником зла в мире.

Однако тут еще ярче видна трудность, с которой сталкивается Платон: если душа едина, то как она может иметь части? Как вообще можно говорить о «трех душах», пусть даже и ме-

тафорически? Как может быть бессмертным то, что разделено на части? Пытаясь выйти из этого затруднения, Платон в более поздних своих сочинениях приходит к выводу, что бессмертна только разумная часть души, поскольку она не связана с телом; две же другие части смертны. Это решение однако не дает ответа на вопросы, как же все-таки неделимая душа делится на «части» и почему разумная, то есть бессмертная душа нуждается в смертном теле?

Платон — сторонник теории метемпсихоза, то есть переселения душ: после смерти тела душа отделяется от него, чтобы затем — в зависимости от того, насколько добродетельную и праведную жизнь вела она в земном мире, — вновь вселиться в какое-то другое тело — человека или животного. И только самые совершенные души, по Платону, совсем оставляют земной, несовершенный мир и остаются в царстве идей. Тело, таким образом, рассматривается как темница души, из которой последняя должна освободиться, а для этого очиститься, подчинив свои чувственные влечения высшему стремлению к благу. А это достигается путем познания идей, которые созерцает разумная душа.

С учением о предсуществовании душ связано представление Платона о познании как *припоминании*. Еще до своего воплощения в тело душа каждого человека пребывала в сверхчувственном мире и могла созерцать идеи во всем их совершенстве и красоте; поэтому и теперь для нее чувственные явления — лишь повод для того, чтобы прозревать за ними их подлинную сущность, идеи, которые душа тем самым как бы смутно припоминает. Учение о припоминании оказало большое влияние на развитие идеалистической теории познания не только в античности, но и в средние века, и в новое время. Свое поэтическое отражение платонизм нашел у нашего соотечественника В.С.Соловьева:

Милый друг, иль ты не видишь,  
Что все видимое нами  
Только отблеск, только тени  
От незримого очами?  
Милый друг, иль ты не слышишь,  
Что весь этот шум трескучий —  
Только отзвук искаженный

## 7. Платонова теория государства

С учением о человеке и душе тесно связана политическая теория Платона. Можно сказать без преувеличения, что антропология и этика греческого философа, так же, как и его онтология, имела целью создание совершенного человеческого общества; а поскольку жизнь греческих сообществ протекала в полисах – городах-государствах – создание идеального государства. Платоновская этика ориентирована не на формирование *совершенной личности*, а скорее на формирование совершенного *человеческого рода, совершенного общества*. Этика Платона – не индивидуальная, как, например, у стоиков или эпикурейцев, а *социальная*, и потому она органически сращена с политической теорией Платона.

Платон делит людей на три разных типа в зависимости от того, какая из частей души оказывается в них преобладающей: разумная, аффективная (эмоциональная) или вожделеющая (чувственная). Если преобладает первая, то это люди, которые стремятся созерцать красоту и порядок идей и стремятся к высшему благу, а потому привержены к правде, справедливости и умеренности во всем, касающемся чувственных наслаждений. Их Платон зовет мудрецами, или философами и отводит им роль правителей в идеальном государстве. При преобладании аффективной части души человек отличается благородными страстями – храбростью, мужеством, умением подчинять вожделение долгу – качества, необходимые для воинов, или «стражей», которые заботятся о безопасности государства. Наконец, люди «вожделеющего» типа должны заниматься физическим трудом, ибо они с самого начала привержены к телесно-физическому миру: это – самое большое сословие крестьян и ремесленников, обеспечивающих материальную сторону жизни государства. У каждого из сословий – свои функции, а, соответственно, и свои добродетели; правители – это люди, совершенно равнодушные к земным благам; стражи – люди, не страшщиеся смерти, поскольку они полностью владеют своим телом и способны подчинять его велениям разума, то есть справедливости. Что касается третьего сословия, то оно не знает радостей выше чувственных, и ему должны быть гарантированы все чувственные удовольствия, к которым не стремятся правители и воины: первые по причине полного к ним равнодушия, а вторые – поскольку они предпочитают благородные побуждения низшим, честь – наслаждению.

Есть, однако, добродетель, общая для всех сословий, которую Платон ценит очень высоко: это *мера*. *Ничего сверх меры* – таков принцип, общий у Платона с большинством греческих философов; к *мере* как величайшей этической ценности призвал своих сторонников Сократ; *меру* как добродетель мудреца чтили Аристотель, стоики и эпикурейцы. В приверженности к *мере* сказался специфический рационализм древнегреческой этики. В идеальном государстве Платона принципы справедливости и умеренности составляют краеугольный камень общественной жизни.

Согласно Платону, справедливое и совершенное государство – это высшее из всего, что может существовать на земле. Поэтому человек живет ради государства, а не государство – ради человека. В учении об идеальном государстве мы находим яркое выраженное *господство всеобщего над индивидуальным*.

Опасность абсолютизации такого подхода увидел ученик Платона Аристотель. Будучи большим реалистом, чем его учитель, он хорошо понимал, что идеальное государство в земных условиях едва ли удастся создать в силу слабости и несовершенства человеческого рода. А поэтому в реальной жизни принцип жесткого подчинения индивидуального всеобщему нередко выливается в самую страшную тиранию, что, кстати, уже греки могли видеть на многочисленных примерах их истории.

### **8. Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом**

Аристотель, однако, как и Платон, считал государство не просто средством обеспечения безопасности индивидов и регуляции общественной жизни с помощью законов. Высшая цель государства, согласно Аристотелю, состоит в достижении добродетельной жизни, а поскольку добродетель – условие и гарантия счастья, то, соответственно, в достижении жизни счастливой. Не случайно греческий философ определяет человека как *общественное животное, наделенное разумом*: человек самой своей природой предназначен к жизни *сообща*; только в общежитии люди могут формироваться, воспитываться, как нравственные существа. Такое воспитание, однако, может осуществляться

лишь в *справедливом* государстве: не какие-то воспитательно-идеологические мероприятия, не агитация и пропаганда, а только подлинная справедливость, наличие хороших законов и их соблюдение совершенствуют человека и способствуют развитию в нем благородных задатков. «Государство, — пишет Аристотель, — есть общество людей равных, соединившихся между собой с целью возможно наилучшей жизни»<sup>10</sup>. А наилучшая жизнь, с точки зрения Аристотеля, предполагает не просто материальный достаток (Аристотель был сторонником *среднего* материального достатка, когда в обществе нет ни бедных, ни слишком богатых людей), но в первую очередь соблюдение *справедливости*. А справедливость венчает все добродетели, к которым Аристотель относил также благоразумие, великодушие, самоограничение, храбрость, щедрость, правдивость, благожелательность.

Характерная для греческого сознания любовь к *мере* и *соразмерности* в высшей степени свойственна и Аристотелю. Все перечисленные добродетели суть середина между крайностями: так, храбрость — среднее между трусостью и наглостью, щедрость — середина между скупостью и расточительностью, правдивость — между хвастовством и застенчивостью и т.д. Саму справедливость Аристотель тоже определяет как середину: это умение воздать ближнему не слишком много и не слишком мало, а именно столько, сколько он действительно заслуживает.

## 9. Политическая теория Аристотеля

Какой же тип государственного устройства наиболее соответствует тем задачам, какие возлагает на государство Аристотель? Все типы правления, — говорит Аристотель, — можно разделить на три группы: власть одного, власть немногих и власть большинства. Если взять идеальный случай, то есть допустить, что у власти будут стоять самые лучшие люди, то наивысшей формой правления была бы власть одного, самого совершенного из людей (монархия), за ней шла бы власть немногих благородных, лучших людей (аристократия), а на третьем месте была бы власть большинства (полития, или республика). Однако, поскольку реальность не соответствует идеалу, то здесь, как свидетельствует история греческих государств, хорошо известная философу, дело обстоит наоборот: место монархии занимает тирания (власть худшего), место аристократии — олигархия (правление

немногих, знатных и богатых), а место республики – демократия (власть демоса, народа). Это – три вырожденные, или неправильные формы, среди которых наиболее приемлема, по Аристотелю, – демократия, а хуже всех – тирания. Одним словом, если правят люди дурные и несправедливые, то пусть лучше они правят сообща – таков вывод, полученный Аристотелем путем изучения политических форм современного ему мира.

## **10. Рабовладельческий принцип в античных учениях о государстве**

Предпосылкой политических концепций античных философов является признание законности и необходимости рабовладения. И у Платона, и у Аристотеля речь идет о государстве свободных: рабы не считаются гражданами государства. Люди от природы не равны, считает Аристотель; те, кто не в состоянии сам отвечать за свои поступки, неспособен стать господином самого себя, не может воспитать в себе умеренность, самоограничение, справедливость и другие добродетели, тот раб по природе и может осуществлять лишь волю другого. Раб – это тот, «кто, будучи человеком, по природе своей принадлежит не себе, а другому»<sup>11</sup>. Тут, как видим, Аристотель оказывается выразителем мировоззрения, характерного для рабовладельческого общества; и то обстоятельство, что он рекомендует своим согражданам гуманно и справедливо относиться к рабам, мало что меняет в самой его концепции человека и общества.

## **11. Учение Аристотеля о душе. Разум и воля**

Определенные коррективы вносит Аристотель и в платоновское учение о душе. Считая душу началом жизни, греческий философ дает типологию различных «уровней» души, выделяя растительную, животную и разумную души. Низшая душа – растительная – ведаёт функциями питания, роста и размножения, общими для всех вообще одушевленных существ. У животной души к этим функциям прибавляется ощущение, а вместе с ним и способность желания, то есть стремление к приятному и избегание неприятного. Разумная же душа, которой обладает из всех животных один лишь человек, помимо перечисленных функ-

ций, общих у человека с растениями и с животными, наделена высшей из способностей – рассуждением и мышлением. У Аристотеля нет характерного для Платона представления о низшем, телесном начале (и соответственно низших, растительной и животной душах) как источнике зла. Аристотель рассматривает материю, тело как нейтральный субстрат, служащий основой для более высоких форм жизни. Сам разум, однако, согласно Аристотелю, не зависит от тела. Будучи вечным и неизменным, он один способен к постижению вечного бытия и составляет сущность высшей из аристотелевских форм, совершенно свободной от материи, а именно вечного двигателя, который есть *чистое мышление* и которым движется и живет все в мире. Этот высший разум Аристотель называет деятельным, созидательным и отличает его от пассивного разума, только воспринимающего. Последний, главным образом, и присущ человеку, тогда как деятельный разум – лишь в очень малой степени. Пытаясь разрешить трудность, возникшую у Платона в связи с учением о «трех душах» и вызванную стремлением объяснить возможность бессмертия индивидуальной души, Аристотель приходит к выводу, что в человеке бессмертен только его разум: после смерти тела он сливается с вселенским разумом.

Аристотель не вполне согласен также и с этическим рационализмом Сократа и Платона. Знание, говорит он, еще не есть добродетель: человек может знать, что хорошо, но его воля не всегда в силах следовать этому знанию. Порочные люди сознательно отвергают доброе и поступают дурно, хотя и знают о том, что хорошо. Также и невоздержанные, вопреки знанию о добре, хотя и не намеренно, но следуют дурному, подчиняясь своим склонностям и страстям. Порочный человек отличается от невоздержанного тем, что он утратил уважение к добру, утратил стыд, как говорит Аристотель. Невоздержанный же человек находится в постоянном душевном разладе с собой: он любит добро и справедливость, но не в силах следовать. Поэтому, согласно Аристотелю, Сократ был неправ, полагая, «что добродетели суть качества разума (ибо все они знания): мы же полагаем, что они сопряжены с разумом»<sup>12</sup>.

Таким образом, Аристотель намечает новую линию в этике, подчеркивая роль не только *знания*, но и *навыков* к добру. Правда, у него еще полностью не оформилось понятие воли как не вполне тождественной разуму, однако различие разума и воли уже налицо.



## 12. Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца

Аристотелем завершается классический период в развитии греческой философии. По мере внутреннего разложения греческих полисов постепенно слабеет и их самостоятельность. В эпоху эллинизма (III в. до н.э. – V в. н.э.), в период сначала македонского завоевания, а затем подчинения греческих городов Риму меняется мировоззренческая ориентация философии: ее интерес все более сосредотачивается на жизни отдельного человека. Мотивы, предвосхищающие этот переход, при внимательном чтении можно отметить уже в этике Аристотеля. Но особенно характерны в этом отношении этические учения стоиков и эпикурейцев. Социальная этика Платона и Аристотеля уступает место этике индивидуальной, что непосредственно отражает реальное положение человека поздней античности, жителя большой империи, не связанного больше тесными узами со своей социальной общиной и не могущего, как раньше, принимать непосредственное участие в политической жизни своего небольшого города-государства.

Если прежние этические учения видели главное средство нравственного совершенствования индивида в его включенности в общественное целое, в жизнь его города, его народа, то теперь, напротив, философы считают условием добродетельной и счастливой жизни освобождение человека от власти внешнего мира, и прежде всего – от политически-социальной сферы. Такова уже в значительной мере установка школы стоиков, а особенно эпикурейцев. К ним в Греции принадлежали Зенон из Кития (не надо путать с Зеноном Элейским), который жил в IV–III вв. до н.э., а также более поздние представители этого направления – Панэций Родосский (II в. до н.э.), Посидоний (конец II–I вв. до н.э.) и др. Большую популярность школа стоиков получила в древнем Риме, где самыми выдающимися были Сенека (I в. н.э.), его ученик Эпиктет и император Марк Аврелий.

Философия для стоиков – не просто наука, но, прежде всего, жизненный путь, жизненная мудрость. Только философия в состоянии научить человека сохранять самообладание и достоинство в трудной ситуации, сложившейся в эпоху эллинизма особенно в поздней Римской империи, где разложение нравов в первые века новой эры достигло высшей точки. Сенека, в частности, был современником Нерона, одного из самых развращенных и

кровавых римских императоров. Что представляли собой быт и нравы Рима этого периода, мы узнаем из сочинений историков. «Те, кто с легкостью переносил лишения, опасности, трудности, — пишет римский историк I в. Саллюстий, — непосильным бременем оказались для них досуг и богатство, в иных обстоятельствах желанные. Сперва развилась жажда денег, за нею — жажда власти, и обе стали как бы общим корнем всех бедствий. Действительно, корыстолюбие сгубило верность, честность и остальные добрые качества; вместо них оно выучило высокомерию и жестокости, выучило презирать богов и все полагать продажным. Честолюбие многих сделало лжецами, заставило в сердце таить одно, вслух же говорить другое, дружбу и вражду оценивать не по сути вещей, но в согласии с выгодой... Не в меньшей мере владели ими (римлянами — П.Г.) и страсть к распутству, обжорству и прочим излишествам. Мужчины отдавались как женщины, женщины торговали своим целомудрием, в поисках лакомой еды обшаривали все моря и земли»<sup>13</sup>.

Идеалом мудреца для стоиков является Сократ, сумевший преодолеть власть над собой чувственных влечений, а тем самым получивший независимость от внешнего мира. Свободу от власти внешнего мира над человеком стоики считают главным достоинством мудреца; сила его в том, что он не есть раб собственных страстей. Настоящий мудрец, согласно Сенеке и Марку Аврелию, не боится даже смерти; именно от стоиков идет понимание философии как науки умирать. Здесь опять-таки образцом для них был Сократ. Однако сходство стоиков с Сократом лишь в том, что они строят свою этику на знании; однако, в отличие от Сократа, они ищут добродетели не ради счастья, а ради покоя и безмятежности, безразличия ко всему внешнему. Это безразличие они называют *апатией* (*бесстрастием*). Бесстрастие (апатия) — вот их этический идеал. Настроение стоиков — пессимистическое; такое настроение хорошо передано А.С.Пушкиным:

На свете счастья нет, а есть покой и воля.

Достигнуть внутреннего покоя и бесстрастия — значит научиться полностью владеть собой, определять свои поступки не обстоятельствами, а только разумом. Требования разума непреложны, ибо находятся в соответствии с природой. Под последней стоики понимают как внешнюю природу, так и природу самого человека. Природой правят законы, изучить эти законы и повиноваться им — вот задача мудреца. Как в свое время со-

фисты, так и теперь стоики различают природные законы и общественные установления; последние — условны, тогда как всеобщая закономерность вселенной — безусловна, и подчиняться ей — долг человека мудрого. Природа для стоика — это рок, или судьба: примиришься с роком, не сопротивляйся ему — вот одна из заповедей Сенеки. «Что есть блаженная жизнь? — спрашивает Сенека. — Безопасность и постоянное спокойствие. А их дает величье духа... Как прийти к этому? Постичь истину целиком; соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму... Чтобы сказать все коротко и ясно, напишу так: дух мудреца должен быть таким, какой приличествует и богу»<sup>14</sup>. Мудрец не может стремиться к чувственным удовольствиям; наслаждение, по словам Сенеки, это благо для скотов<sup>15</sup>.

Стоическая этика, в отличие от сократовской, не эвдемонистична: добродетель и счастье составляют в ней два разных полюса.

Однако при всем различии между этикой стоиков, с одной стороны, и социально ориентированной этикой Сократа, Платона и Аристотеля, с другой, между ними есть и общее. Так, принцип меры, связанный с античным рационализмом, сохраняет свое значение и у стоиков. Безмерное, будучи неопределенным, иррационально, а потому отвергается и презирается греческими философами. «...Наставленья мудрости, — пишет Сенека, — должны быть определенными и твердыми; то, что нельзя определить, лежит вне мудрости, *которая знает границы вещей*»<sup>16</sup>. Предел, граница — это и для стоиков нечто высшее, чем беспредельность; определенность — главное, что дает нам разум как в теоретической, так и в нравственно-практической сфере. Хотя стоическая этика уже в значительной мере есть руководство в жизни частного лица, все же ей не чужда и идея гражданского добродетели. Марк Аврелий, например, осмысляет свою задачу императора в платоновско-аристотелевских понятиях: он хотел бы быть мудрым и справедливым правителем, потому и воспитывает в себе стоические добродетели.

### 13. Этика Эпикура: физический атомизм и атомизм социальный

Полный отказ от социального активизма в этике мы встречаем у знаменитого материалиста Эпикура (III в. до н.э.), учение которого получило широкую популярность и в Римской империи; наиболее известным из римских эпикурейцев был Лукреций Кар (I в. до н.э.).

Отдельный человек, а не общественное целое – вот отправной пункт эпикуровской этики. Тем самым Эпикур пересматривает определение человека, данное Аристотелем. Индивид – первичен; все общественные связи, все отношения людей зависят от отдельных лиц, от их субъективных желаний и рациональных соображений пользы и удовольствия. Общественный союз, согласно Эпикуру, не высшая цель, как полагал Платон и с некоторыми оговорками Аристотель, но лишь средство для личного благополучия индивидов; в этом пункте Эпикур оказывается близок к софистам. Индивидуалистической трактовке человека вполне соответствует атомистическая натурфилософия Эпикура: реальным является бытие отдельных изолированных атомов, а то, что составляет из них – вещи и явления видимого мира, весь космос – это лишь вторичные образования, лишь агрегаты, скопления атомов.

В отличие от стоической, эпикурейская этика гедонистична (от слова «гедоне» – удовольствие): целью человеческой жизни Эпикур считал счастье, понимаемое как удовольствие<sup>17</sup>. Однако подлинное удовольствие Эпикур видел вовсе не в том, чтобы без всякой меры предаваться грубым чувственным наслаждениям; как и большинство греческих мудрецов, Эпикур был привержен идеалу меры. Поэтому неверно широко распространенное представление об эпикурейцах как о людях, предающихся исключительно чувственным наслаждениям и ставящих их превыше всего остального: высшим удовольствием Эпикур, как и стоики, считал *невозмутимость духа* (атараксию), душевный покой и безмятежность, а такое состояние может быть достигнуто только при условии, что человек научится умерять свои страсти и плотские влечения, подчиняя их разуму. Духовные радости Эпикур, как и стоики, ставит выше чувственных; он учит своих последователей быть благожелательными и деликатными по отношению ко всем окружающим и превыше всего ценит дружбу, которая украшает

человеческую жизнь. Особенно много внимания эпикурейцы уделяют борьбе с суевериями, в том числе и с традиционной греческой религией, которая, по Эпикуру, лишает людей безмятежности духа, вселяя страх перед смертью и перед загробной жизнью. Чтобы рассеять этот страх, Эпикур доказывает, что душа человека умирает вместе с телом, ибо состоит из атомов точно так же, как и физические тела. Смерти не надо бояться, убеждает греческий материалист; ибо пока мы есть, смерти нет, а когда приходит смерть, нас уже нет; поэтому смерти не существует ни для живых, ни для умерших.

Несмотря на известное сходство стоической и эпикурейской этики, различие между ними весьма существенное: идеал стоиков более суров, они держатся альтруистического принципа *долга* и бесстрашия перед ударами судьбы; идеал же эпикурейского мудреца не столько моральный, сколько эстетический, в его основе лежит *наслаждение самим собою*: эпикурейство — это просвещенный, утонченный и просветленный, — но все же эгоизм.

## Примечания

- 1 Сам термин «онтология» в переводе с греческого языка означает «учение о бытии».
- 2 Еще до возникновения философии это нашло свое выражение в языке: в греческом и латинском языках «понимать» означает в то же время и «сводить воедино», собирать. Так, греческий глагол *λεγειν* значит «собирать», «понять», «свести (воедино)». Однако для осознанного продумывания этого совпадения нужна была философия.
- 3 «Апория» в переводе с греческого означает «затруднение», «безвыходное положение».
- 4 *Евклид*. Начала. М., 1949. Кн. VII-X. С. 9.
- 5 *Платон*. Соч. М., 1971. Т. 3. С. 321-324.
- 6 Индивидуум – неделимое (лат.).
- 7 Интересное исследование этих двух типов общества дал немецкий социолог конца XIX – начала XX в. Ф.Тённис в работе «Общность и общество».
- 8 Это изречение было написано на стене храма Аполлона в Дельфах, и, вероятно, не случайно до нас дошло предание, что дельфийский оракул, будучи спрошен о том, кто является мудрейшим из эллинов, назвал Сократа.
- 9 «Диалектика» происходит от глагола «диалегестай» – беседовать.
- 10 *Аристотель*. Политика. М., 1893. С. 151.
- 11 *Аристотель*. Политика. М., 1893. С. 11-12.
- 12 *Аристотель*. Этика. СПб., 1908. С. 121.
- 13 *Саллюстий*. Заговор Катилины // Историки Рима. М., 1970. С. 39-41.
- 14 *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 255.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 266.
- 17 В этом смысле эпикурейское понимание счастья принципиально отличается от сократовского; эвдемонизм Сократа имеет мало общего с гедонизмом Эпикура.

# СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

А.А. Столяров

## І. Патристика

### 1. Понятие о патристике и ее общие особенности

*Патристикой* (от греч. *πατήρ*, лат. *pater* – «отец») принято называть совокупность учений *отцов*, то есть *учителей христианской церкви* II-VIII веков. Согласно церковной традиции, «отцом» считался автор, отличавшийся личной святостью, древностью, ортодоксальностью взглядов и получивший официальное признание церкви. Следует учесть, что далеко не все значительные христианские писатели были признаны «отцами» – таковы, например, Ориген или Тертуллиан. К тому же западные «отцы» не всегда признавались таковыми в восточной (православной) традиции – например, Августин. «Патристика», таким образом, – название собирательное и достаточно условное.

Патристика – многоплановый духовный феномен, а потому сочинения отцов церкви могут рассматриваться, по крайней мере, с трех точек зрения – догматико-теологической, историко-литературной или (как в данном случае) историко-философской. С этой последней точки зрения различие между отцами и «не вполне отцами» не столь существенно, как при строгом догматическом подходе. Будучи переходным периодом между философией античности и средневековья, патристика, как внутренне цельное духовное течение, почти не имеет (в отличие от социально-экономических явлений этого периода) признаков «промежуточности», «переходности» и разделяет со *схоластикой* основные особенности средневекового образа мышления. Вместе

с тем, хотя патристику и схоластику можно представлять как два больших периода христианского философствования, есть немало оснований считать патристику «христианской античностью» в отличие от «христианского средневековья».

Как историко-философский феномен патристика отличается двумя главными особенностями. Прежде всего, она есть *синтез* религиозных ценностей христианства и античного философского наследия. Однако это такой синтез, при котором идеи и понятийный язык античной философии служат хоть и необходимым, но вспомогательным средством для построения христианской догматики и целостной картины мироздания. Конечные основания почерпаются не в разуме, а в *откровении*. Поэтому патристика признает не истину «вообще», но лишь истину откровения, *истину спасительную*: подлинная философия с точки зрения отцов церкви тождественна *теологии*; *вера* всегда первенствует над разумом. Поэтому философствование этого периода настолько тесно связано с религиозными задачами и определено ими, что почти никогда не выступает в «чистом», свободном от догматической оболочки виде. Основная задача христианского философствования – перевод глубинных интуиций религиозного мирочувствия на язык понятий для придания им универсального и общеобязательного характера. Тем не менее, системообразующая методика античных философских теорий заметно повлияла на формирование христианской догматики. Эти общие особенности объединяют патристику со схоластикой, которая в большинстве отношений может считаться продолжением патристики. Однако в схоластике особое значение приобретает метод применения философских конструкций и понятий, а само философствование начинает постепенно освобождаться от догматической оболочки. Во-вторых, в отличие от патристики, ориентированной в целом на платонизм, схоластика в большей мере опирается на Аристотеля.

Говоря о родовых особенностях патристики как специфического способа философствования, прежде всего необходимо иметь в виду решительную *смену ориентиров*. Древние мудрецы, Платон или Аристотель (при всем уважении к ним) не могли оставаться для христианина высшим авторитетом. Исходным пунктом всякого теоретизирования становится текст Св. Писания (канон которого окончательно сложился в IV в.). *Авторитет* Писания неизмеримо превосходит значимость любого философского текста; Писание является источником истины и



вместе с тем конечной *объяснительной инстанцией*. Поэтому христианское философствование может быть понято и объяснено как *философская экзегеза священного текста*, а метод такого философствования — как *совокупность способов интерпретации этого текста*. Результаты интерпретации, в свою очередь, составляют *реальное содержание* философских теорий патристики. Фундаментальный тезис патристики (и любого христианского философствования) гласит: истина заключена в Писании, а задача теолога («истинного философа») — правильно понять и разъяснить ее.

Античная философская традиция представляла богатый набор герменевтических средств для решения этой задачи. Такова, прежде всего, «техническая» герменевтика в узком смысле слова. Аллегорический метод толкования мифов, использованный еще Платоном, был изощрен усилиями перипатетических и стоических мифографов и применен *Филоном Александрийским* (ум. до 50) к тексту Ветхого Завета. Аллегорическая экзегеза позволяла рассматривать текст как систему знаков, «шифрующих» истину, и раскрывать ее при помощи физических, исторических и этических аллегорий. Наиболее высокий и отвлеченный вид экзегезы, который можно назвать *метафизическим*, или *онтологическим*, предполагал обращение к важнейшим парадигмам античной философии. Учение Платона о запредельном первоначале, стоящем выше мира и выше всякого существования, было идеальной объяснительной моделью для христианского учения о Боге. С ее помощью, а также с помощью учения Аристотеля об уме-перводвигателе и о категориях, решалась проблема соотнесения конечного основания бытия и его зримых проявлений. На этих же путях решался вопрос о Единстве Бога в трех Его Ипостасях. Стоическое учение о мировом уме-логосе и о промысле помогало объяснить мироправительную и миропопечительную Ипостась Бога-Творца, раскрывающуюся в Христе и Божественной — Премудрости — Софии. Важнейшие идеи античной философии были суммированы в наиболее мощной и синтетической системе античности — *неоплатонизме*. Вот почему самые зрелые и развитые теолого-философские учения патристики больше всего напоминают неоплатоническую систему и охотнее всего обращаются именно к ней как к источнику философских парадигм.

Два наиболее общих метода обращения с этими парадигмами таковы. В христианской теологии Бог столь же непостижим для человеческого ума, как в неоплатонической теологии — запредельное единое (при том, разумеется, что христианский Бог решительно отличается от абсолютно безличного первоначала неоплатоников). Поэтому в конечных своих основаниях и христианское, и неоплатоническое философствование имеют отчетливо выраженный «апофатический» («отрицательный») характер: выясняя прежде всего, чем Бог *не может являться*, такое философствование всегда есть попытка описать неопишущее и выразить невыразимое. Конечное основание бытия принципиально недоступно разуму: к Богу приближает *только вера*. Здесь коренятся все важнейшие проблемы христианского сознания, и прежде всего — соотношение разума и веры, разума и авторитета. Здесь же заключен источник тех трудностей, с которыми сталкивается всякая попытка адекватно выразить теологическую проблематику понятийным языком философии. С другой стороны, принципиальная непостижимость Бога не исключает возможности делать предположения о тех сторонах Его Существа, которые (по идее) могут быть открыты для человеческого ума. Таково основание «катафатической» («положительной») теологии, в рамках которой решаются вопросы о познаваемости мира, о месте и назначении человека и так далее, то есть, обо всем, что составляет содержание космологии (физики), антропологии и этики. Нет нужды говорить, что два эти метода не могут быть совершенно обособлены один от другого; на протяжении всей патристики они всегда использовались параллельно, хотя один из них мог предпочитаться. Общее правило может быть сформулировано приблизительно так: *чем выше, отвлеченнее и изоциреннее (в философском плане) учение, тем сильнее тяготеет оно к апофатической теологии*.

Перечисленные особенности патристики невозможно не учитывать даже при чисто формальном ее делении. Патристика традиционно разделяется на *греческую* и *латинскую*, или (что несколько более условно) на *восточную* и *западную*. Кроме чисто языкового отличия в этом делении учтено следующее важное обстоятельство. Греческой патристике, опиравшейся на изоциренную платоническую метафизику, свойственно большее внимание к высокой теологии и онтологии. Для латинского Запада, исторически и географически удаленного от крупнейших центров античной философии, характерен интерес к проблемам хри-

стианского социума и христианского индивида, то есть к антропологии, психологии, этике и праву. Патристика, далее, обычно разделяется на *раннюю* (конец II-III века), *зрелую* (IV-V век) и *позднюю* (конец V-VIII века). В хронологическом отношении патристика — также весьма широкое понятие: с известными основаниями к ней можно отнести большинство христианских авторов вплоть до X или даже до XII века на Западе, а на Востоке — еще более поздних. Однако, согласно традиционно принятому взгляду, патристика «захватывает» последние века античности, а завершается той эпохой, когда на Западе уже появляются авторы, обычно рассматриваемые в рамках средневековой философии.

## 2. Христианская апологетика и гностицизм II века

Первой исторически обусловленной задачей христианства была защита нарождавшегося учения от языческой критики. Эту задачу выполняла *апологетика* — не столько начальный период, сколько особый жанр христианского философствования. Апологетами в той или иной мере были многие крупные отцы церкви, и апологетические сочинения продолжали появляться вплоть до V века. Но первые ортодоксальные христианские авторы были апологетами по преимуществу. Их роль состояла не в создании сложных отвлеченных построений и даже не в систематизации христианского учения, а в защите его основных устоев с помощью всех доступных средств, в том числе заимствованных у античных философов. Главное отличие апологетики от зрелой патристики заключено в том, что апологеты находились в резкой оппозиции к «чистому» и систематическому философствованию, признавая исключительно «философию откровения». Тем не менее, стремясь опровергнуть язычников их же оружием, апологеты утверждали, что идеи христианской религии могут быть найдены в сочинениях самих же язычников. Поэтому в собственных трудах апологетов (которые были, как правило, хорошо образованными людьми) основоположения христианства сплошь и рядом подкрепляются идеями античной философии (преимущественно стоической и платонической). Таковы идеи незримого Бога и Логоса, естественности Богопознания и нравственных законов, бессмертия души и т.п. Эти идеи в изобилии

встречаются у грекоязычных апологетов II века — *Кодрата, Аристида, Юстина, Татиана, Афинагора, Феофила*, у писавших по-латыни *Минуция Феликса, Тертуллиана* и других.

С другой стороны, христианский (хотя и не признававшийся церковью) *гностицизм* (от греч. *γνῶσις* — «знание») был первой попыткой придать христианскому философствованию характер *упорядоченного учения*, — но не на основе разума и даже не на основе признанного церковью откровения, а на основе мифологических и порой откровенно фантастических построений. К числу наиболее известных христианских гностиков II века принадлежали *Маркион*, его ученик *Апеллес*, *Валентин* и *Василид*. В учении гностиков причудливо сплелись элементы ветхозаветного предания, восточных профетических учений, греческих философских систем (пифагорейской, платонической, стоической) и собственно христианского учения. Для большинства гностических учений характерен резкий дуализм небесного и земного миров, Бога и материи. Полярность мироздания сочеталась с идеей *эманации* как принципа организации мира: этот последний рассматривался как иерархия ипостасей-«эонов», нисходящая от высших порядков к низшим. Вместе с тем, признавалась возможность возвращения человека к первоистoku, освобождение от всего грубо-вещественного с помощью Спасителя — Христа. При всей нецерковности и фантастичности гностицизм оказал заметное влияние на оформление христианской космологии и сотериологии. Влияние гностицизма еще достаточно заметно у таких авторов, как Климент Александрийский и Ориген. Вместе с тем, ряд крупных апологетов — Ириней, Ипполит, Тертуллиан и др. посвятили значительную часть своих трудов опровержению гностицизма.

### **3. Ранняя патристика (кон. II-III вв.)**

Основная особенность периода — преодоление гностицизма и начало перехода от «чистой» апологетики к построению универсальных систем христианского мировоззрения. Наряду с этим происходит смена философских парадигм: сильное на первых порах влияние стоицизма начинает уступать место платоническому. После Оригена платонизм окончательно занимает главенствующее положение.

А). *Греческая патристика*. Выдающаяся роль принадлежит Александрийской богословской школе в лице главных ее представителей – Климента Александрийского и, особенно, Оригена; это «гностицизирующее» направление ранней патристики стремилось максимально использовать достижения античной философии (Платона, Аристотеля, стоиков, Филона Александрийского) для построения христианской теологии и космологии.

*Тит Флавий Климент* (ум. 211 или 216) не создал стройной системы. В своих главных сочинениях («Увещание к эллинам», «Педагог» и, особенно, «Строматы», букв. «Ковер из лоскутков», ценный источник по истории античной философии) он всюду старается подкрепить чистую веру знанием, истинным «гносисом». Положительно в целом относясь к греческой философии, Климент использовал ее для обоснования учения о Боге и Логосе. Во многих отношениях Климента можно считать основоположником «апофатической» («отрицательной») теологии: знать можно лишь то, чем Бог не является. Бог безначален, бесконечен, безвиден, имя Его несказанно. Зримым воплощением Бога является Сын Божий – Логос, посредник между Богом-Отцом и миром, который сотворен с помощью Логоса. Все сотворенное – само по себе благо. Человек – венец творения, но зло происходит из его злой воли. Этические воззрения Климента выдают влияние стоического идеала «бесстрастия», так как Бог – высшее нравственное совершенство – лишен страстей.

*Ориген* (ок. 185-253), по сообщениям некоторых авторов, учился у одного наставника – Аммония Саккаса – вместе с основоположником неоплатонизма Плотиним. В 202 году он возглавил Александрийскую школу; в 231 году переселился в Кесарию Палестинскую. Погиб во время одного из гонений на христиан. Ориген – выдающийся систематический ум не только ранней, но и всей патристики, предложивший первую стройную теорию христианской философской теологии, основанную на высших достижениях античной мысли и во многом схожую с учением неоплатонизма. Многие ее положения, однако, не были признаны каноническими, вследствие чего Ориген не считался отцом церкви, а его сочинения сохранились далеко не полностью.

В христианском учении Ориген видел вершину греческой философии, а образцом для него (как и для всей патристики после него) стал Платон. Это проявилось, помимо всего прочего, в интересе Оригена к строгой методике доказательства, к математике и логике. Основные теоретические положения изложены в четырех книгах сочинения «О началах» (сохранившегося

ся благодаря латинским переводам). В I книге речь идет о Боге как вечном источнике всего сущего, во 2 книге – о мире и его творении, в 3 книге – о назначении человека, наконец, в 4 книге – об откровении и способах его постижения.

Бог для Оригена – всемогущая «монада», сверхсущая и непознаваемая единица. Бог может быть познан лишь отчасти, через Его творения. Сын Божий, вечносущий Логос, подобен лучу света, исходящему из первоисточника. Однако Сын не единосущен Отцу, он представляет собою вторую ипостась, которая ниже первой. Логос есть как бы образ первообраза, его отражение. Но по отношению к тварному миру Логос – первообраз, «идея идей», и все вещи суть отражения Логоса, но не Бога-Отца. Логос, таким образом, является посредником между Богом и миром, и в Нем первоначальная монада разворачивается во множественность. Дух святой стоит вслед за Сыном-Логосом в иерархии божественных ипостасей и пронизывает все мироздание. Таким образом, тринитарную проблему Ориген решает в духе субординационизма, весьма характерного для этой эпохи. Акт творения Ориген мыслит вне времени, как нечто вечное, но сам тварный мир существует во времени. Душа человека причастна божественному совершенству и обладает свободой выбора между добром и злом. Свободный выбор – единственная причина зла в мире. Зло есть отпадение от полноты бытия к небытию. Соединение с материей – наказание для души. Конечная задача человека и мира в целом – спасение, освобождение от материи и «восстановление», возвращение к Богу, которое, по мысли Оригена, неизбежно для всего мира, включая злых духов и даже дьявола. Всему этому учит Священное писание, источник высшей мудрости. Для правильного толкования писания Ориген разработал специальную методику, опираясь на достижения Филона Александрийского. В тексте можно выделять три смысла: буквальный, этический и отвлеченно-теологический. Наконец, специальное сочинение «Против Цельса» посвящено систематическому опровержению языческой критики.

Учение Оригена, представляющее собою одну из вершин патристики, оказало сильное влияние не все позднейшее христианское философствование. Непосредственным учеником и последователем Оригена был *Григорий*, епископ *Неокесарийский* (ум. ок. 275), суммировавший в похвальной речи Оригену метод своего наставника.

Б). *Латинская патристика*. Среди латинских авторов эпохи выдается уроженец Карфагена *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан* (ум. после 220); для латинской патристики он имеет такое же значение, какое Ориген – для греческой: в лице Тертуллиана Западное христианство получило своего теоретика даже раньше, чем Восток – своего. Тертуллиан получил хорошее образование, в том числе, вероятно, юридическое. По некоторым сведениям, он был священником, но затем примкнул к секте религиозных фанатиков-«монтанистов». Среди трех десятков сохранившихся трактатов Тертуллиана особенно важны: «Апологетик», «О свидетельстве души», «О душе», «О плоти Христа», «Против Маркиона». В противоположность Клименту и Оригену, Тертуллиан представлял радикальное антигностическое направление патристики. Значительная часть его сочинений посвящена опровержению христианского гносиса. По духу Тертуллиан близок к ранним апологетам; ему не присущ также системосозидательный пафос Оригена. Между тем, Тертуллиан много сделал для становления христианской догматики; он с полным правом может считаться создателем латинской теологической лексики. Кроме того, это первый крупный латинский автор, заговоривший об авторитете Римской кафедры.

Теоретическое учение Тертуллиана не приведено в систему. Теология, космология, психология и этика не выделены у него отчетливо, и подчас излагаются в одном и том же трактате. Кроме того, учение Тертуллиана отмечено сильным влиянием стоицизма: в этом отношении оно может считаться уникальным явлением патристики. Декларативный «соматизм» Тертуллиана приводит его к утверждению *телесности* всего сущего – включая душу и Самого Бога. Учение о триипостасной сущности Бога, развитое в трактате «Против Праксея», во многом предвосхищает позднейшие ортодоксальные формулировки и предваряет соответствующее учение Августина, но страдает тем же субординационизмом (неравнозначностью ипостасей), что и учение Оригена. В теории познания Тертуллиан являет образец стоического сенсуализма. Для психологии Тертуллиана особенно важен трактат «О душе», где наряду с его собственными воззрениями изложены многочисленные мнения античных авторитетов. Но не в этих теоретических положениях заключено подлинное значение Тертуллиана.

Важная особенность его мировоззрения — демонстративная *антитеоретичность*, открытость противоречиям, приводящая к парадоксам. Языческая философия — мать ересей, она несовместима с христианством: «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» Разум должен остановиться там, где начинается вера. Познать Бога способна лишь сама душа, «христианка по природе». *Credo quia absurdum* («верую, ибо нелепо») — знаменитая формула (хоть и не встречающаяся в таком виде у Тертуллиана), к которой впоследствии были сведены многие парадоксальные высказывания Тертуллиана. *Парадоксализм* (восходящий к Посланиям ап. Павла) превращается у него в четкую методологическую установку. Выдающееся значение Тертуллиана в истории патристики состоит в том, что он как никто глубоко проник в самую суть христианской религиозности, обнажил последние основания личной веры. Несомненное влияние Тертуллиана испытали Августин и многие европейские мыслители последующих эпох.

Следом за Тертуллианом должен быть упомянут далеко уступающий ему по значению христианский ритор *Арнобий* (ум. нач. IV в., Сев. Африка), автор частью апологетического, частью полемического сочинения «Против язычников». Арнобий представляет Бога вечным и (в отличие от Тертуллиана) бестелесным. Во 2 книге трактата подробно разбирается природа души: она телесна и сама по себе смертна, но с помощью благодати Божьей может избежать смерти. Чувственное восприятие — исходный пункт познания; идея Бога (как и у Тертуллиана) врождена душе. По задачам и значению сочинение Арнобия напоминает диалог Минуция Феликса «Октавий» и, видимо, появилось в той же среде.

Современником, а возможно, и учеником Арнобия был *Цецилий Фирмиан Лактанций* (ум. ок. 317). Его основной труд «Божественные установления» является сборником из нескольких самостоятельных трактатов. Лактанций предпринял едва ли не первую попытку систематически представить основной круг христианских ценностей и подкрепить их высшими достижениями античной культуры. Общий тезис Лактанция: языческая мудрость сама по себе пуста и бесплодна, но многое в ней можно обратить на пользу христианства. Синтетический труд Лактанция во многом суммировал характерные особенности ранней латинской патристики с ее отчетливым апологетическим пафосом, ориентацией на римскую культуру (воспринимаемую через при-



зму гуманистически-стоических идеалов) и отсутствием систематического интереса к отвлеченным теологическим построениям. Среди латинских авторов Лактанций является, пожалуй, единственным, кто испытывал симпатии к гностическим и герметическим учениям.

#### 4. Зрелая патристика (IV-V вв.)

К этой эпохе относятся высшие достижения патристики. Основные особенности периода: создание развитых теологических систем на основе платонизма и неоплатонизма, высокая теоретичность и универсализм, соединение философских теорий с проблематикой догматических споров.

А). *Греческая патристика*. Наиболее значительными авторами являются «Каппадокийцы» (Каппадокия – область М.Азии) – Василий Великий, его друг Григорий Назианзин и его младший брат Григорий Нисский, которые развили и обогатили традицию Оригена, используя платонические парадигмы для обоснования христианской теологии.

*Василий Великий* (ок. 330-379), родом из Кесарии в Каппадокии, с 370 года – епископ Кесарийский, получил хорошее образование в Афинах, где около 350 года познакомился с Григорием Назианзином. Основные сочинения – «Против Эвномия», «О Святом Духе», «Шестоднев» отмечены платоническим и, отчасти, стоическим влиянием. «Шестоднев» содержит всеобъемлющую картину мироздания, послужившую образцом для целого ряда позднейших (в том числе средневековых) авторов. Рассуждая о творении мира, Василий пользуется богатым античным материалом и проявляет высокую осведомленность в естественнонаучных областях.

В отличие от Василия, его друг *Григорий Назианзин* (ум. ок. 390) был человеком поэтического склада, признанным мастером красноречия, но при этом имел и высокие теоретические интересы (заслужил прозвище «Богослов»). Литературное наследие Григория состоит из 45 речей, стихов и писем. В теоретическом отношении наибольшее значение имеют пять «теологических» речей (27-31), в которых тринитарное учение обосновывается при помощи платонической диалектики и защищается от нападок еретиков. Не будучи систематическим

мыслителем, Григорий Назианзин являет собою образец ревностного христианского платоника, сыгравшего важную роль в упрочении и развитии традиций христианского платонизма.

Наиболее видным теоретиком среди Каппадокийцев был *Григорий*, епископ *Нисский* (ок. 335-394). По глубине и систематичности построений он может считаться крупнейшим восточным теоретиком после Оригена. К числу основных теологических сочинений принадлежат: «Большое катехетическое слово», «О душе и воскресении», «О творении человека», «Шестоднев». В духе Александрийской теологии Григорий стремился подкрепить веру разумом (хотя приоритет веры и не подвергается сомнению): система догматики должна строиться рациональными методами, а вся совокупность научного знания может служить раскрытию Божественной истины. Строгие методы диалектики незаменимы в теологических рассуждениях. Среди предшествующих христианских авторов (включая даже Оригена) Григорий наиболее последователен в этом отношении.

Вера находит свое объяснение в мудром и целесообразном мироустройении. В Боге присутствует Разум-Логос, вторая ипостась. Логос и благая воля — источники и причины творения мира. По твари познается Творец, по Логосу — Бог-Отец, ибо не существует разума без того, кто им обладает. Подобным же образом обосновывается существование третьей ипостаси — Святого Духа, единосущного Отцу. В христианской догматике это одна из самых значительных попыток рационально обосновать учение о Святой Троице с использованием понятий о божественных атрибутах и отношениях. Бог — единая сущность в трех ипостасях, но не три бога.

Мир был сотворен Богом не по необходимости, но из избытка любви. Самая возможность творения материи Богом объясняется тем, что материя есть лишь единство бестелесных качеств. Человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, есть венец творения; он причастен божественной сущности, но способен склоняться ко злу, которое Григорий Нисский понимает, подобно Оригену и неоплатоникам, как «лишенность» блага, но не как самостоятельную субстанцию. Ради восстановления и искупления падшего человечества Бог принял человеческий облик. Основные антропологические наблюдения Григория Нисского содержатся в трактате «О творении человека» и диалоге «О душе и воскресении». Библейская история истолкована здесь при помощи платонической и аристотелевской фи-

лософии. Характерно выдержанное в платоновском духе учение о первочеловеке, который (в отличие от земных людей) лишен пола и бессмертен. Душа человека пронизывает все тело и рождается вместе с ним; она представляет собой мыслящую и чувствующую субстанцию. Учение Григория о непреходящем соединении всего мира и даже дьявола с Богом напоминает соответствующую теорию Оригена. Несмотря на общий рационалистический тон, доктрина Григория не только не исключала, но прямо предполагала иной путь богопознания — сверхразумный. Григорий Нисский — один из основателей христианской мистики, говоривший о непосредственном созерцании Бога. В этом отношении он — прямой предшественник трактатов Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Значительную роль в развитии христианской мистики сыграли гомилии (духовные беседы) *Макария Египетского* (ум. ок. 395). В духе стоиков Макарий считал, что все сущее (включая даже ангелов) телесно — кроме Бога. Душа, тем не менее, есть подобие Божье (здесь Макарий следует Григорию Нисскому). В самой душе присутствует еще одна, небесная, душа. Возвышение к Богу, единение с Ним и освобождение от греха — это восстановление печати Святого Духа благодатью при содействии человеческой воли. Результатом его является полное просветление в созерцании Бога, подлинный «экстаз».

Кроме Макария, следует упомянуть *Синесия*, епископа *Киренского* (ум. ок. 413), неоплатоника, ставшего христианином уже в зрелом возрасте. В его речах неоплатонические мотивы порой превалируют над христианскими. Современник Синесия *Немесий*, епископ *Эмесский*, использовал в своем сочинении «О природе человека» элементы платонической, перипатетической и стоической философии. Вслед за Платоном он признавал предсуществование душ и вечность мира, но отрицал фатализм. В своей психологии Немесий опирался на Аристотеля и оказал в этой области большое влияние на Иоанна Дамаскина. Труд Немесия, кроме того, является ценным источником по истории античной философии (в частности, стоической).

Б). *Латинская патристика*. Вершиной латинской патристики является творчество Августина, которое во многих отношениях можно считать кульминацией всей патристики вообще. Появление этой выдающейся фигуры было подготовлено работами Марии Викторина и Амвросия Медиоланского.

Известный ритор *Марий Викторин* обратился в христианство, будучи зрелым человеком (ок. 355). Ревностный приверженец и знаток неоплатонизма, он во многом содействовал утверждению этого учения на почве латинской патристики. Главные сочинения Викторина — «О Троице против Ария», «К Кандиду», комментарии на Послания ап. Павла, переводы и комментарии «Введения» Порфирия, «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля — отличаются высокой теоретичностью. Неоплатоническая диалектика ипостасей прилагается в них к учению о Троице. Прежде всего это касается проблем единосущности и троичности Бога, которые решаются с помощью неоплатонической теории эманации. Бог — полнота бытия, избегающая прочих определений. Рожденный от Бога Логос есть источник жизни и движения, творец мира. Энергия Логоса тождественна Святому Духу. Конечные вещи причастны не запредельной божественной сущности, а только ее энергии. В трактатах Викторина намечено учение о предопределении, которое приобрело большое значение у Августина.

*Амвросий*, епископ *Медиоланский* (ок. 340-397), получил юридическое образование. В 374 году он стал епископом в Медиолане (Милан) и приобрел репутацию выдающегося духовного авторитета, — каким его воспринимал молодой Августин. Основные сочинения Амвросия — «О вере», «О святом духе», «Шестоднев», «О благе смерти», «Об Исааке», или «О душе» — показывают хорошее знакомство с неоплатонизмом. В «Шестодневе» Амвросий развивает традицию Василия Великого и использует методы Оригена для толкования Писания. Трактат «Об обязанностях священнослужителей» написан под несомненным влиянием Цицерона и стоической традиции.

Деятельность Мария Викторина и Амвросия, способствовавшая укоренению неоплатонических идей, формированию латинской богословской лексики, подготовила появление Августина.

*Аврелий Августин* (354-430) родился в г. Тагасте (Сев. Африка), получил хорошее риторическое образование и испытал большое влияние матери-христианки. В середине 380-ых годов он слушал в Медиолане проповеди Амвросия и вскоре стал христианином. Вернувшись в Африку, Августин принял сан священника, а с 395 года до конца жизни был епископом приморского города Гиппон. Будучи, вероятно, наиболее универсальным представителем патристики, Августин соединил в своем творчестве высокие теологические устремления Востока с традиционным

вниманием Запада к человеческому индивидууму. Хорошее знание христианских авторов сочеталось у Августина с большой осведомленностью в античной философии, в том числе неоплатонической. Августин не был строгим систематиком, подобным Оригену или Иоанну Дамаскину. Однако все его построения пронизаны и объединены общей идеей — идеей *личности*, взятой в абсолютном и конкретно-эмпирическом измерениях. Основная интуиция Августина — восхождение просветленной личности к Богу, «новый» человек в его отношении к Творцу и миру. Все богатство августиновских теорий можно условно разделить на четыре группы.

Первая группа — философская теология, учение о тринитарной структуре *Абсолютной* личности как чистого «я» (трактат «О Троице»). Здесь заметно влияние неоплатонизма, проявляющееся в учении о субстанциальном единстве трех персон — ипостасей Св. Троицы и в учении о просветленном восхождении души к Первоначалу, во время которого душа не только познает само себя, но и очищается. Тут же находит свое обоснование тезис о первенстве веры над знанием. «Истина, — писал Августин, — обитает во внутреннем человеке». На эмпирически-психологическом уровне трансцендентное единство являет себя как единство ума, памяти и воли в конкретном человеке. Августин в значительной мере предвосхитил знаменитый тезис Декарта: «Я мыслю, значит, я существую».

Вторая группа проблем — *моральная* личность и религиозно-психологические особенности ее становления. Эти проблемы привлекали особое внимание Августина, и в данной области заслуги его наиболее значительны. Проблематика моральной личности рассматривается в диалоге «О свободном решении», «Исповеди», комментариях на Послания ап. Павла и целом ряде трактатов 420-ых годов. Зло Августин вместе с неоплатониками понимает как отсутствие блага и толкует его в чисто моральном смысле. Бог не отвечает за мировое зло, единственным источником которого является злая воля. Рационалистическая этика долга, разработанная Августином в диалоге «О свободном решении» и в ряде ранних трактатов, сменяется в комментариях на Послания ап. Павла 390-ых годов и в поздних антипелагианских трактатах концепцией благодати и предопределения. Адам, совершив грех по своей воле, стал смертным и утратил способность самостоятельно возвышаться к добру. Греховное человечество, носитель первородного греха, не способно само испол-

нять свой долг и для спасения нуждается в помощи свыше. Борьба человека со своими греховными помыслами и поиски высшей милости описаны в «Исповеди» — произведении высоких художественных достоинств и уникальной для своего времени психологической глубины. Благодать несоизмерима с человеческими заслугами и дается на непостижимых основаниях тому, кто избран и предопределен к спасению. Высшие решения нельзя понять: в их справедливость можно только *верить*. Этот ход мысли, воспринятый впоследствии Лютером, делает Августина предшественником протестантской этики.

Третья группа проблем — теология и антропология в их *историческом* измерении. Путь к новому *человечеству*, *эсхатология*, учение о церкви и государстве — предмет обширного трактата «О граде Божьем». Град земной и Град Небесный (тождественный истинной незримой Церкви) суть символическое выражение двух видов «любви»: эгоистической любви к себе и бескорыстной любви к Богу. Моральную историю человечества Августин начинает с грехопадения Адама и рассматривает как поступательное движение к нравственному совершенству, в котором человек обретает состояние «невозможности грешить». Так в философский обиход вводится идея морального *прогресса*. Сообщество праведных и будет тем Градом Божиим, который не от мира сего. Реальные земные государства Августин признает лишь родом необходимого зла. Цель истории должна свершиться не на земле.

Наконец, четвертую группу проблем обнимает то, что можно назвать христианской *герменевтикой*. Здесь Августин развивает традицию, идущую от античности через Филона Александрийского и Оригена. Речь идет о способах рассматривать текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, философское, историческое и тому подобные значения, и правильно толковать их. Такова тема трактата «О христианском учении», обширных комментариев на книгу Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». К числу герменевтических средств принадлежат и так называемые «свободные науки»: риторика, диалектика, математика, музыка и т.п.

Августин создал целостную и завершенную картину мироздания, которая почти тысячу лет служила образцом для мыслителей Запада.

Современником Августина был многогранный и плодовитый писатель *Иероним Стридонский* (ок. 340–420). Иероним составил обширные комментарии почти на все Писание. Главные его заслуги – перевод сочинений Оригена на латинский язык, а также латинский перевод Писания – так называемая Вульгата.

#### 5. Поздняя патристика (V–VIII вв.)

Этот период не принес крупных новаций. Основные интересы его представителей сосредоточены в области систематизаторства и комментаторской деятельности. Влияние неоплатонизма (особенно на Востоке) и мистические тенденции усиливаются, но вместе с тем начинает все заметнее проявляться влияние Аристотеля. Христианское философствование понемногу начинает приобретать те формы, которые можно считать переходными к схоластике.

А). *Греческая патристика*. Сочинения значительного числа авторов этой эпохи не выделяются особой оригинальностью, но представляют собой ту среду, где элементы неоплатонизма и аристотелизма органически сочетаются с элементами христианской догматики. В этой связи можно упомянуть *Феодорита*, епископа *Кирского* (ум. 458), авторов конца V – начала VI веков *Прокпия* и *Энея из Газы*, *Захария Митиленского*, известного грамматика и комментатора Аристотеля *Иоанна Филопона*, наконец, крупного полемиста *Леонтия Византийского*, также испытывавшего влияние Аристотеля.

Высшую степень синтеза неоплатонических и христианских элементов являет группа трактатов рубежа VI века («О божественных именах», «О мистической теологии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), дошедших под именем *Дионисия Ареопагита* (исторически известный Дионисий Ареопагит был обращен в христианство ап. Павлом). Сочинения Псевдо-Дионисия написаны под большим влиянием Прокла, вслед за которым автор трактатов различает две теологии – «катафатическую» (утвердительную) и «апофатическую» (отрицательную). В рамках первой теологии Псевдо-Дионисий перечисляет возможные наименования Высшего начала, раскрывающие Его триединую сущность. В рамках второй теологии, которая провозглашает сверхразумность Высшего начала, утверждается, что конечный пункт восхождения к Богу тождествен *мистическому незнанию*, или *обожению* человека. Говоря о Боге, Псевдо-Дионисий пользуется традиционными платоническими парадигмами. Бог – сверхсущее единое, содержащее в себе принцип вся-

кой множественности. Поэтому, будучи монадой, Бог одновременно является и триадой. Но никакое имя не в силах полностью раскрыть недоступную уму сущность, которая есть источник всякого блага. Зло традиционно понимается как ничто, как умаление блага и сущего. Сущее порождает из себя жизнь, или Божественную мудрость, Софию. Таким образом Псевдо-Дионисий соединяет неоплатоническое учение об эманации с христианской идеей творения, ибо мир понимается как создание божественной воли. Церковная иерархия есть зеркальное отражение небесной ангельской иерархии. Несмотря на очень сильное влияние неоплатонизма, а, быть может, именно благодаря ему, трактаты Псевдо-Дионисия оказали огромное воздействие на средневековую схоластику и мистику, долгое время служили образцом для изучения и подражания, о чем свидетельствуют многочисленные комментарии и переводы.

На Востоке они также весьма скоро были признаны образцовыми текстами, чему во многом способствовал *Максим Исповедник* (ок. 580-662), в творчестве которого догматическая строгость сочеталась с глубокой мистической религиозностью (основные сочинения – «Мистагогия», «О душе» и комментарии к трактатам Псевдо-Дионисия). Особенно много Максим сделал для развития христианской мистики. Сочинения Псевдо-Дионисия приобрели широкую известность в VII веке, главным образом, благодаря интерпретации Максима.

Завершителем, крупным систематизатором патристической традиции и вместе с тем связующим звеном между патристикой и христианской философией средневековья был монашествующий писатель и поэт *Иоанн Дамаскин* (ок. 675-753). Иоанн объединил две ветви христианского богословия – неоплатоническую и перипатетическую. Основное сочинение Иоанна – «Источник знания» – состояло из самостоятельных частей. Первая часть («Диалектика») трактует о самых общих принципах познания и приемах доказательства, разъясняет смысл логических категорий. Наряду с этим, в «Диалектике» излагаются основы онтологии. Написанная под несомненным влиянием Аристотеля, «Диалектика» призвана обосновать тезис о подчиненном положении научного знания и философии перед теологией. Вторая часть («О ересях») посвящена истории и опровержению основных ересей на основании материалов крупных ересиологов – Епифания, Феодорита и Леонтия Византийского. Наконец, третья часть («Точное изложение православной веры») содержит



сводку канонических положений христианской догматики. В сочинении «О страстях» Дамаскин обосновывает свободу воли. Методика Дамаскина во многом предвосхищала методы европейской схоластики, на которую его труд оказал весьма заметное влияние. Особенно высоким авторитетом Дамаскин пользуется в православной традиции. Переведенный в XII веке на латинский язык труд Дамаскина служил источником канонических формул и способствовал переориентации средневековой философии на аристотелизм.

Б). *Латинская патристика*. Латинские авторы этого периода обычно рассматриваются в рамках средневековой философии. Объективно они являются промежуточным звеном между зрелой патристикой и схоластикой. Все они испытали влияние неоплатонизма, но у многих заметно уже влияние Аристотеля. Вместе с тем, комментаторские интересы сближают их с греческими авторами того же периода. Таковы, прежде всего, авторы конца V – начала VI веков *Марциан Капелла*, *Клавдиан Мамерт*, *Бозций*. Далее следует упомянуть *Кассиодора* (ум. ок. 562), *Мартина из Бракары* (ум. 580), ученого-энциклопедиста *Исидора Севильского* (ум. 636) и, наконец, *Беду Достопочтенного* (ум. 735).

### *Литература*

*Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. М., 1981.

*Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977.

*Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

*Мейендорф И.*, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; Москва, 1992.

Мистическое богословие. Киев, 1991.

*Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

*Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. М., 1992.

*Флоровский Г.В.* Восточные отцы V-VIII веков. Париж, 1933. М., 1992.

*В.П.Гайдено, Г.А.Смирнов*

## **II. Схоластическая философия**

Период средневековья в Западной Европе отделен от античности эпохой великого переселения народов, варварских вторжений, положивших конец существованию западной Римской империи. Это время войн, политической неопределенности, разрухи и упадка как в экономике, так и в культуре. Относительная стабилизация жизни в VIII-X веках связана с формированием новой социальной структуры, называемой феодализмом.

Главным философским наследием, которое получил Запад, была патристическая философия. Так как связи Запада с Византией, в том числе и церковные, довольно слабы, греческая образованность в западном регионе практически отсутствует. Единственным культурным языком был латинский, единственными очагами культуры – школы, о сохранении и поддержании которых в это время в основном заботится церковь. Римская литература, латинская патристика и очень небольшое число переведенных на латынь сочинений греческих философов (из Платона, например, – только часть диалога «Тимей», из Аристотеля – «Категории» и «Об истолковании») определяют в ранний период средневековья, с VII до X века, круг чтения в школах. Это школьное образование станет базой и для развития западной средневековой философии, общепринятое название которой – схоластическая философия или схоластика – этимологически восходит к слову «школа» (schola).

Схоластика развивается как религиозная философия, стремящаяся осмыслить прежде всего реалии религиозного опыта и христианского вероучения. Главным предметом анализа в схоластике являются философско-теологические проблемы. На становление схоластической философии наибольшее влияние оказал Августин. В схоластических системах воспроизводятся главные темы августиновой философии: соотношение веры и разума, свободы воли и предопределения, роль Божественных идей в творении мира и другие. Но способ их обсуждения в схоластике иной. Его своеобразие определяется применением особого — схоластического — метода в исследовании проблем и при обосновании выдвигаемых положений.

### **1. Общая характеристика схоластического метода**

Решающую роль в формировании схоластического метода сыграло убеждение в возможности и достижимости рационального знания о сущем. Это убеждение средневековая философия унаследовала от античности. Важнейшим положением античной философии был тезис о тождестве бытия и мышления, впервые сформулированный Парменидом. Из него вытекало, что бытие познаваемо, более того, абсолютно прозрачно для мысли; поэтому именно мышление, а не какая-либо другая познавательная способность, позволяет человеку соприкоснуться с бытием, схватить суть бытия. Изначальная связь мышления и бытия выражается в параллелизме их структур: структура мысли (если последняя истинна) в точности воспроизводит структуру бытия. Знание, фиксируемое подобного рода бытийной мыслью, оказывается рациональным в максимально возможной степени, — оно не только описывает реальность, но отображает ее в формах и расчленениях, полностью соответствующих способу бытия самой реальности. К достижению рационального знания именно такого типа стремились Платон и Аристотель. В их сочинениях были сформулированы требования, которым должно удовлетворять знание, претендующее на статус рационального. Главное из них — полная и адекватная выразимость в языке существенных особенностей познаваемой реальности. Построение рациональной системы знания предполагает наличие соответствия между единицами членения языка (словами, предложениями и т.п.) и «единицами» онтологии (сущностями, из которых состоит мир).

В системах Платона и Аристотеля выделяются первичные онтологические единицы, соответствующие определенным выражениям языка. Например, у Платона первичными элементами онтологической структуры являются идеи. Мир неизменных идей предшествует и определяет мир изменчивых вещей. Но идея является не просто первоэлементом бытия, первичной бытийной определенностью; это определенность, соответствующая абстрактному понятию, то есть нечто, обозначаемое словом, принадлежащим к определенной категории языковых выражений, а именно, к существительным типа «красота», «мужество» и т.п. Для характеристики идеи тот факт, что она обозначается абстрактным существительным, столь же важен, как и ее реальное существование: идеи существуют именно в качестве значений абстрактных понятий, так что невозможно ни выделить их, ни описать, что они собой представляют, игнорируя изначальную связь идеи со словом. У онтологической и языковой единиц, то есть у идеи и слова, одинаковые структурные свойства. Каждому слову, обладающему одним, точно определенным (не меняющимся в зависимости от контекста) значением, соответствует самотождественная, не имеющая никаких внутренних различий, неизменная бытийная определенность – идея, которая существует независимо от других неделимых определенностей-идей, подобно тому, как слова, обозначающие эти идеи, могут рассматриваться по отдельности, а их смысл постигаться независимо.

Онтологическими единицами аристотелевской системы являются первичные и вторичные сущности, реальности, обозначаемые единичными терминами и общими понятиями. Точнее, бытийные определенности выделяются Аристотелем не в качестве значений отдельно взятых слов, а соответствуют субъекту и предикату логического высказывания. Аналогично тому, как предикаты (общие понятия) в контексте высказывания даны не отдельно, а в соотношении с субъектом высказывания, так и универсальные сущности (роды и виды) не имеют самостоятельного онтологического статуса, существуя в качестве свойств конкретной единичной вещи, обозначаемой субъектом высказывания. Основной единицей аристотелевской онтологии является вещь, обладающая свойствами, – проекция логического высказывания, характеризующегося субъектно-предикатной структурой.

Таким образом, онтология Платона и Аристотеля является *рациональной* онтологией – миром, увиденным сквозь призму языковых структур. Построение такой онтологии начинается не

с изучения реального мира с последующей фиксацией полученного знания в языке; оно производится в обратном направлении. Поскольку предполагается, что язык адекватно отображает реальность (в силу тождества бытия и мышления), то путем анализа структуры языка можно получить знание о мире, причем о его самых глубинных, онтологических характеристиках. Последовательное проведение такой познавательной установки — от анализа способов высказывания о сущем к анализу самой реальности — и составляет суть схоластического метода.

## 2. Боэций — «учитель средневековья»

Родоначальником схоластического метода был *Боэций* (480–525), римский патриций, занимавший высшие государственные должности при Теодорихе, короле остготов, казненный по обвинению в тайных сношениях с Восточной Римской империей. Будучи образованнейшим человеком своего времени, хорошо знакомым с греческой философией и наукой, Боэций оказал исключительное влияние на культуру средневековья. Благодаря его переводам на латынь трактатов по логике (прежде всего, Аристотеля) и комментариям к ним, а также его собственным логическим сочинениям, средневековье усваивает интеллектуальный инструментарий античной философии. Во многом благодаря Боэцию сложившаяся в поздней античности система школьного образования [включавшая обучение семи «свободным искусствам» которые подразделялись на две части: тривий — грамматика, риторика, диалектика (логика) и квадривий — арифметика, музыка, геометрия, астрономия] была адаптирована к новым историческим условиям. Помимо работ по логике им были также написаны учебники по дисциплинам квадривия. Трактат «Об утешении философией», написанный в тюрьме, был одной из наиболее читаемых книг на протяжении всего средневековья. В яркой художественной форме в нем обсуждаются темы, волнующие каждого человека: Как следует относиться к превратностям судьбы, к дарам переменчивой Фортуны? В чем состоит истинное счастье человека, что является для него высшим благом? Благодаря чему человек может сохранить духовную свободу и независимость в мире, где господствует необходимость?

Каково соотношение божественного предопределения, свободы воли и судьбы? Ответы на поставленные вопросы Боэций черпает из античной философии, тяготея более всего к традиции, связанной с именем Платона.

В теологических трактатах Боэция («О Троице», «О благодати субстанций» и др.) ставится проблема нахождения точного и логически непротиворечивого выражения основных положений христианского вероучения. Особые затруднения вызывает догмат Троичности, указывающий, с одной стороны, на различие Лиц Троицы: Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, а, с другой — утверждающий, что Отец, Сын и Дух Святой — это один, а не три Бога. Основание любого единства, в том числе и единства Бога, — отсутствие различий, формулирует проблему Боэций; там, где есть различие, имеет место уже не единство, а множество. Не приводит ли утверждение о различии лиц к разделению Троицы и низведению ее до множества?

Боэций доказывает совместимость положений о различии Лиц Троицы и о единстве Троицы, основываясь на логическом анализе способов высказывания о любом предмете. Все, что может быть сказано о предмете, относится к одной из десяти аристотелевских категорий: субстанции, количества, качества, отношения, места и т.д. Высказывая что-то о предмете, называя предмет, его подводят под ту или иную категорию. Три первые категории называются категориями «сообразно предмету», поскольку они указывают либо на сам предмет, либо на присущее ему свойство: «человек», «большой», «справедливый». С их помощью предмет («то, что есть») выделяется, причем, каждая из трех категорий, будучи отнесена к предмету, заставляет его предстать в виде предмета, обладающего именно той характеристикой, которая выражается данной категорией, заставляет, следовательно, его быть тем, что она о нем высказывает: «человеком», «большим», «справедливым». Семь других категорий соотносят уже выделенный предмет с чем-то иным, отличным от него, например, с местом или другим предметом; они ничего не меняют в самом предмете, указывая лишь его положение относительно других вещей. Напротив, категории «сообразно предмету» выделяют внутри него многообразие свойств или частей. Не означает ли это, что предмет, о котором идет речь, является не единым, а составным?

Существует принципиальное отличие, утверждает Боэций, между приписыванием категорий «сообразно предмету» в высказываниях о Боге и о сотворенных вещах. В силу абсолютной простоты Бога, отсутствия в божественной субстанции какого-либо различия и множественности, все имена и предикаты, приписываемые Богу, обозначают одно и то же и потому совпадают друг с другом. Будучи же отнесенными к чему-либо сотворенному, эти категории указывают на совокупность отличающихся друг от друга свойств (частей). В высказывании «человек справедлив», поясняет Боэций, «человек» означает одно, а «справедливый» — другое; называя же Бога справедливым, подразумевают, что «Бог» — то же самое, что «справедливый». Поэтому приписывание Богу категорий «сообразно предмету», таких как Благой, Всемогущий и других не означает выделения в единой Божественной субстанции каких-то частей, отличающихся друг от друга.

Что же касается различия трех Лиц Троицы, то оно является чисто относительным. Подобно тому, как человек называется отцом только по отношению к сыну, а не сам по себе, так имена «Отец», «Сын», «Дух Святой» выражают лишь относительное отличие Лиц. Появление у сотворенной субстанции признака, отличающего ее от других вещей, не приводит к ее изменению: если к человеку кто-то подойдет справа, то он станет левым по отношению к нему, но сам он от этого не изменится. Аналогичным образом, относительное отличие Лиц не нарушает единства и простоты Божественной субстанции, поскольку о самой субстанции могут сказываться только категории «сообразно предмету», к которым не принадлежит категория отношения.

Боэций вводит также концептуальные различения, позволяющие рационально выразить важнейшее, с точки зрения христианского вероучения, противопоставление Творца и твари. Он выделяет во всяком сущем два момента: «то, что есть» (сущность) и «бытие». В Боге бытие и сущность совпадают; в сотворенных вещах они различаются. Бытие вещей происходит не из их сущности, они получают его от Бога.

Хотя теологические и логические трактаты Боэция явились отправным пунктом в развитии средневековой схоластической философии, сам Боэций принадлежит еще античной культуре. Собственно средневековые мыслители вплоть до XII века не имели доступа к значительной части наследия античной философии и греческой патристики. За одним, пожалуй, исключением.

### 3. Иоанн Скот Эриугена

На фоне общего упадка философии и культуры в период раннего средневековья резко выделяется фигура *Иоанна Скота Эриугены* (ок. 810 — ок. 877). Ирландец по происхождению, он пришел во Францию, где жил при дворе Карла Лысого; покровительство короля обеспечило ему необходимую свободу для ученых трудов. В мышлении Эриугены наиболее ощутимо влияние платонизма, воспринятого им через западную (Августин) и восточную (Ориген, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник) патристику. Некоторые сочинения греческих Отцов Церкви Эриугена перевел на латинский язык.

Согласно Эриугене, истинная философия совпадает с истинной религией. Поскольку и разум, и авторитет (Св. Писание) проистекают из божественной мудрости, в религии не может быть ничего несогласного с разумом. Человеческий дух уклонился вследствие грехопадения от непосредственного созерцания истины, поэтому усвоение истины, о которой свидетельствует св. Писание, требует усилий разума. Разум, ведущий по пути богопознания, — это разум человека, духовно просветленного верой. Он не ставит под сомнение слова св. Писания даже в том случае, когда их не понимает, считая своей задачей проникнуть в их смысл. Но истинность любых человеческих высказываний, какими бы авторитетными они ни были, в том числе и Отцов Церкви, должна быть удостоверена разумом. Целью философии является определение истинного смысла Откровения, содержащегося в св. Писании. Откровение лишь указывает, где и как искать истину, но не дает ее в готовом виде.

Учение о Боге и творении Эриугена формулирует как учение о природе. Понятие природы обнимает все: и Бога-Творца, сверхбытийную Первопричину всего сущего (природа творящая и несотворенная), и Божественные Идеи, вечно сотворенные Богом в акте Божественного знания (природа творящая и сотворенная), и мир, сотворенный Богом (природа нетворящая и сотворенная), и, наконец, Бога как окончательную полноту, к которой, как к высшему совершенству, изначально устремлено все сущее (природа нетворящая и несотворенная).

В процессе творения Бог выступает как начало, середина и конец. Вне Бога ничего нет. Все есть Бог, и Бог есть все. Творение всего сущего есть теофания, когда непостижимый, ввиду абсолют-



ной своей простоты, Бог являет себя. Это акт и Божественного самопознания. Бог познает себя в Сыне-Логосе, то есть в акте творения Идей; в этом акте сам Бог получает бытие. Сверхсуществование Бога, превышающая бытие и небытие, является, по Эриугене, тем началом, из которого сотворено все сущее. Учение о тварности Божественных Идей отличает Иоанна Скота от других христианских мыслителей средневековья. Идеи, от века сотворенные в Логосе образцы всего сущего, тем не менее не совечны Богу, ибо только он безначален, тогда как Идеи имеют в нем свое начало. Следуя Псевдо-Дионисию, Эриугена уподобляет Бога духовному, умозерцаемому Свету. Явление Богом себя в Божественных Идеях — высший Свет, который сияет, постепенно уменьшаясь, во всей твари. В соответствии со степенью духовной просветленности творения образуют иерархию, по которой от высших, ангельских, чинов к низшим, вплоть до материального мира, передается свет. Материальный мир включен в иерархию духовных, умопостигаемых существ. Он одновременно является и духовным, и телесным. Духовным, поскольку лежащая в его основе материя есть нечто умопостигаемое: рассматривается ли она как субстрат — носитель определенных свойств, или же как смесь всех умопостигаемых качеств, находящихся в неразличном еще друг от друга состоянии. Телесным, поскольку он познается не только разумом, но и чувством.

Человек, согласно учению Иоанна Скота, находится в средоточии всего творения, он призван осуществить связь духовного и телесного миров. В человеке как образе и подобии Божиим воспроизводится тождество бытия и мышления, присущее Божественному знанию: все сотворенное, являющееся предметом знания для человека, существует в человеке не только в виде понятий, но и на самом деле. Все вещи существуют, поскольку существует мыслящий и знающий их Божественный Дух. Человеческий дух есть также мысль, произведенная Божественным умом и в нем существующая. Поэтому все, составляющее предмет человеческой мысли, всецело заключается в ней. Именно благодаря человеку, через его познание, телесный, чувственно воспринимаемый мир одухотворяется, включается в иерархию духовных существ.

В результате грехопадения разрывается связь духовного и телесного мира. Способность чувственного познания отделяется в человеке от его интеллекта; вследствие этого телесная при-

рода человека и весь чувственный мир оказываются противопоставленными духу. Задача человека состоит в восстановлении нарушенного единства. Человек должен осуществить возвращение тварной природы к Богу путем воссоединения человеческой природы с миром Идей и самим Богом; при этом тело человека и весь материальный мир должны возвратиться в дух человека, соединиться с ним, а через него — с Богом. Однако своими силами человек, в греховном своем состоянии, не способен на это. Только Божественная помощь, Боговоплощение, открывает возможность восстановления единства с Богом.

Философское учение Эриугены не нашло отклика у современников. Оно приобретает известность лишь к XII веку, а уже в XIII веке, когда его приверженцами были подчеркнуты моменты пантеистического отождествления Бога и природы у Иоанна Скота, его главное сочинение «О разделении природы» было осуждено церковью. Иоанн Скот Эриугена был одиноким мыслителем, находившимся несколько в стороне от основной линии развития средневековой философии. Несравненно более значительное влияние на последующую схоластику оказали сочинения Ансельма Кентерберийского, «отца схоластики», одного из основоположников, наряду с Боецием, схоластического метода.

#### **4. Ансельм Кентерберийский. Доказательства бытия Бога**

*Ансельм* родился в 1033 году в городе Аосте (Италия), был монахом, приором (наместником) и затем аббатом бенедиктинского монастыря в Ле Бек, с 1093 года — архиепископ Кентерберийский. Умер в 1109 году. На формирование взглядов Ансельма решающее воздействие оказал Августин. В работах Ансельма мы нередко встречаемся с августиновскими проблемами и ходами мысли, но он, в отличие от Августина, особое внимание уделяет способу их выражения, стремясь к тому, чтобы форма мысли (ее логико-грамматическая структура) соответствовала ее смысловому содержанию.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога. До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его Идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его мышлении. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог

«сказал», и предсуществующее в виде Идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов; но если все же сравнивать его с ними, то, скорее всего, можно уподобить это Слово внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

У человека есть два источника знания: вера и разум. Познание для христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет понять, даны ему в Откровении. Не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать, следует христианину. Между слепой верой и непосредственным видением Бога есть среднее звено – понимание веры, и такое понимание достигается с помощью разума. Разум не всегда способен постичь то, что является предметом веры, но он, считает Ансельм, может обосновать необходимость веры в истины Откровения. Важнейшей его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельм формулирует четыре доказательства бытия Бога. В трех из них существование Творца доказывается, исходя из рассмотрения творений. В основе этих доказательств лежат две предпосылки: (1) все творения отличаются друг от друга степенью обладания каким-либо совершенством; (2) вещи, наделенные совершенством в разной степени, получают свои относительные совершенства от совершенства как такового, совершенства в наивысшей степени. Например, всякая вещь есть благо. Мы желаем вещей потому, что они – некие блага. Но вещи не являются одинаково благими, и ни одна из них не обладает всей полнотой блага. Они блага, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных, относительных благ. Благо само по себе есть первичное Бытие, которое превосходит все, что существует, и это Бытие мы называем Богом.

В онтологическом доказательстве Ансельма ставится задача показать, что понятие бытия фактически, хотя и неявно, содержится в понятии «Бог». На понятийном уровне представление о Боге может быть выражено формулой: «то, больше чего нельзя помыслить». Каждый, даже безумец, отвергающий Бога, понимает смысл этого выражения, следовательно, оно есть в его понимании. Но оно не может быть в одном только понимании, но существует и реально. Ведь если оно есть только в понимании, то можно помыслить его же, но реально существующим, а это больше, чем быть им просто в понимании. В последнем случае

«то, больше чего нельзя помыслить», было бы тем, больше чего можно было бы помыслить. Но это приводит к противоречию. Следовательно, «то, больше чего нельзя помыслить», существует и в понимании, и реально.

В данном доказательстве предполагается, во-первых, что человек способен непосредственно, не восходя постепенно по лестнице сотворенных вещей, соприкоснуться с Первым Бытием, во-вторых, что такое соприкосновение может произойти и в сфере мысли (Ансельм, как и все христианские мыслители, считал, что основной путь Богопознания – это путь религиозного опыта, а не чисто интеллектуальной деятельности). Некоторые из последующих мыслителей (Бонавентура, Декарт, Гегель) разделяли эти предпосылки Ансельма, другие (Фома Аквинский, Кант) их отрицали.

Понятие истины Ансельм связывал не только со знанием, но распространял на все вещи: нечто истинно, если оно таково, каким должно быть согласно своей идее в Боге. На этом основана и его трактовка свободы воли. Всякое разумное существо стремится либо к полезному, либо к справедливому. Первое стремление неотделимо от воли: все полезное является желанным; второе отделимо. Справедливость – это правильное (истинное, то есть должное) направление воли, сохраняемое ради него самого, а не чего-то иного, скажем, пользы. Правильное направление воли заключается в том, чтобы желать только того, чего желает Бог. Пока человек сохраняет правильное направление воли, он свободен; иными словами, свобода есть свобода от греха. Как существо разумное, человек обладает способностью выбора. Выбор греха (при грехопадении) означал утрату свободы, которая может быть восстановлена только с помощью благодати.

## 5. Спор о природе универсалий

Ансельм Кентерберийский является одним из наиболее ярких представителей реализма. Реализм, наряду с концептуализмом и номинализмом, входит в число трех основных течений средневековой мысли, сформировавшихся в ходе обсуждения центральной проблемы схоластической философии – проблемы универсалий. Спор о природе универсалий (общих понятий) велся на протяжении всего средневековья. Отправным пунктом для дискуссии послужили вопросы, поставленные Порфирием в его «Введении» к «Категориям» Аристотеля: (I) Существуют ли роды

и виды самостоятельно, или же только в мышлении? (2) Если они существуют самостоятельно, то тела ли это, или бестелесные вещи? (3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием, или же существуют в телесных вещах? Согласно формулировке Фомы Аквинского, универсалии могут иметь тройкое существование: *ante rem* (до вещи, то есть в Божественном интеллекте), *in re* (в вещи) и *post rem* (после вещи, в человеческом уме). Реализм признает самостоятельное существование универсалий, концептуализм утверждает, что общие понятия имеют место в человеческом уме, но им соответствует нечто в самих вещах, номинализм считает, что общие понятия возникают в процессе познания, а вне человеческого ума, то есть реально, не существуют. Согласно Ансельму, объекты, соответствующие общим понятиям, таким как «человек», «животное» и тому подобное, то есть виды и роды, реально существуют наряду с конкретными людьми или животными. Кто не может понять, как несколько индивидов составляют одного «человека», тот никогда не поймет, как один Бог может быть в трех Лицах.

В разработку концепции реализма в XII веке большой вклад внесли мыслители Шартрской школы. *Бернар Шартрский* (ум. между 1124 и 1130) учил, что в подлинном смысле реальны только Бог, Идеи, или Универсалии, и материя. Идеи — это первые сущности после Бога. Составные субстанции (сотворенные вещи) не являются истинно сущими, только их элементы — Идеи и материя — реальны. Его ученик *Гильберт Порретанский* (1076–1154) выделял в каждой вещи два момента: «то, что есть» и причину ее существования. Термин «то, что есть» обозначает вещь как «вот это» (или «то»), обладающее характеристиками «чтойности» («что»), иначе говоря, существенными свойствами, позволяющими ответить на вопрос: «Что это такое?» Глагол «есть», входящий в выражение «то, что есть», указывает, что субстанция, характеризующаяся определенной «чтойностью», существует. Почему она существует, и именно в таком виде? Что является причиной существования индивидуальной субстанции, например, конкретного человека, который одновременно есть и «это», и такое «что», которое выражается предикатом (общим понятием) «человек», на основании чего о нем можно сказать: «это — человек»? Причиной бытия отдельного человека, как обладающего свойством «быть человеком» Гильберт считает родовую сущность, соответствующую абстрактному понятию «человечность». Бог творит мир, сообщая каждой вещи и бытие, и ее

форму (чтойность) через ее родовую сущность, или Идею. Универсальные сущности, таким образом, рассматриваются Гильбертом в качестве причин, порождающих индивидуальные субстанции.

Серьезные возражения против тезиса о реальности общих и абстрактных понятий были выдвинуты *Петром Абеляром* (1079-1142), французским теологом, философом и логиком, лекции которого пользовались необыкновенным успехом у студентов. Трагическая судьба Абеляра описана им в трактате-автобиографии «История моих бедствий». Учителями Абеляра были *Росцелин* (1050-1122) и *Гильом* из Шампо (1070-1121). Росцелин придерживался крайне номиналистических взглядов. Он утверждал, что реально существуют только единичные вещи, а понятия реальны лишь в качестве «звучаний голоса». Ни роды, ни виды не имеют реального существования: существовать может лишь нечто единое («одно»), но что едино, то не является общим, а общее не может быть единым. Поэтому три Лица Троицы суть три отдельные субстанции; «Бог» — только слово, реально же существуют три Лица. Эти выводы Росцелина послужили основанием для обвинения его в тритеизме (троебожии). Гильом из Шампо, напротив, принадлежал к числу крайних реалистов. Согласно Гильому, реально существуют именно роды и виды, индивидуальные же различия, посредством которых индивиды отличаются друг от друга, — это нечто случайное, что может быть или не быть. У всех индивидов одного вида (или у видов одного рода) одна и та же сущность, отличаются же они лишь акциденциями. Как заметил Абеляр, это утверждение ведет к противоречию. Если одна и та же сущность, обозначаемая родовым понятием, например, «животное», является общей для двух видов, относящихся к роду «животное», для «человека» и «лошади», то одно и то же «животное», которое является разумным в виде «человек», было бы неразумно в виде «лошадь», то есть обладало бы взаимоисключающими признаками, что противоречиво.

Такого рода противоречия, считает Абеляр, возникают вследствие ошибочного приписывания универсалиям реальности (от лат. *res* — вещь), то есть статуса вещей. Абеляр уточняет само понятие вещи; вещь — это то, что обозначается с помощью единичного термина («Сократ», «этот камень»). Единичный термин никогда не выполняет в предложениях функции предиката (сказуемого), который приписывается многим, отличающимся друг от друга субъектам (подлежащим). Поэтому вещь также, по выра-

жению Абелияра, не может быть предикатом другой вещи. В понятии вещи не содержится никакого указания на ее отношение к чему-то иному; каждая вещь есть только то, что она есть. Общее понятие, выполняющее функцию предиката, указывает не на вещь, а на «состояние», присущее вещи. Общее понятие, скажем, «человек», не может быть правильно приписано многим индивидам, поскольку все они находятся в одном и том же «состоянии». Онтологический статус универсалии «человек», соответствующий общему понятию, иной, чем у Сократа, Петра, любого конкретного человека, обозначаемого единичным термином; «человек» не есть нечто отличное от индивидуального человека и столь же реальное, то есть в качестве особой вещи существующее наряду с ним, но есть способ бытия индивидуальной субстанции. Абелиар противопоставляет, таким образом, номинализму и реализму концептуалистский подход к решению проблемы универсалий, который, в отличие от номинализма, не отрицает, что общим понятиям соответствует нечто в самой реальности, но не признает, в отличие от реализма, что универсалии существуют в том же самом смысле, как и индивидуальные вещи, то есть имеют одинаковый с ними онтологический статус.

Отчетливое знание, согласно Абелиару, достигается лишь с помощью чувственного созерцания, единственной способности, позволяющей схватить единичное. Общим понятиям «человек» или «дерево» также соответствует созерцание, но смутное. С познавательной точки зрения, универсалия есть лишь образ, извлекаемый мышлением из многих индивидов, сходных по природе, то есть находящихся в одном и том же состоянии. Абстрактным понятиям типа «человечности» ничего не соответствует в реальности; на их основе формируется мнение, а не знание, которое в конечном счете всегда опирается на созерцание.

Определяя веру как «признание истинности вещей неочевидных, то есть не доступных телесным чувствам», Абелиар сближает ее с разумом, имеющим дело также с вещами невидимыми, лежащими за пределами чувственного восприятия. Вера означает несовершенное, основанное на доверии к авторитету, знание истин, которые могут и должны быть поняты и обоснованы с помощью разума. В религии есть моменты, превышающие разум, но нет противоречащих ему. Разумное постижение является предварительным условием истинной веры: только понимание догмата делает возможной веру в то, что он утверждает. В этом смысле понимание предшествует вере. Теологический рационализм Абе-

ляра был решительно отвергнут *Бернаром Клервоским* (1090-1153), противопоставившим рационалистическому пафосу схоластики мистико-символический путь Богопознания.

## 6. Усвоение аристотелизма в схоластике

В XI-XII веках, в результате более основательного знакомства с мусульманской литературой в завоеванных христианами областях, главным образом, в Испании, и благодаря продолжавшейся на протяжении двух столетий деятельности переводчиков с арабского и греческого языков, латинскому Западу стал доступен обширный свод философских сочинений, ядро которого составляли работы Аристотеля и труды таких известных его мусульманских истолкователей как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс).

Включение аристотелизма в схоластику облегчалось преподаванием аристотелевской логики в школах, тем не менее для ассимиляции метафизики и натурфилософии Аристотеля необходимо было снять расхождение между такими, например, моментами аристотелевской доктрины, как представление о вечности мира или смертности человеческой души, и христианской догматикой. Еще более существенным было то обстоятельство, что сочинения Аристотеля вводили не просто альтернативную систему идей, но другую норму истины, опирающуюся на законы разума и естественного опыта. Признать норму истины, совершенно независимую от религиозного откровения, церковь не могла; нельзя было и совершенно отвергнуть ее; необходимо было встроить ее в систему теологических оценок.

Главную роль в осуществлении этих задач сыграл один из видных схоластов XIII века *Альберт Великий* (1193, или ок. 1206-1280). Он видел способ примирения теологии с философией в разделении сфер их влияния и в признании самодостаточности каждой в своей области. Теология должна руководствоваться положениями веры, и разум, если ему недоступны истины Откровения, должен просто признать их авторитет. В познании же природного мира, где разум является высшим арбитром, он должен опираться не на догматы, а на опыт и логическое доказательство. Альберту удастся примирить учение Августина о душе как о простой нематериальной и потому бессмертной субстанции с аристотелевским представлением о душе как форме живого тела.



Важную роль в усвоении аристотелизма в средневековой Европе сыграли также мыслители Оксфордской школы, *Роберт Гроссетест* (1175–1253) и *Роджер Бэкон* (ок. 1214–1294). Воспринятые ими натурфилософский и общеметодологический аспекты системы Аристотеля сочетались у них с традиционализмом в теологии. Характерное для средневекового августинизма учение о свете как о первопричине сущего (Бог есть Свет) и носителе всякого действия во вселенной — «метафизика света» — дополняется у них математическими и естественнонаучными элементами. Традиция математических и натурфилософских исследований продолжится в Оксфорде и в XIV веке в трудах *Фомы Брадвардина* (ум. 1349) и ученых мертонской школы. Под знаком преимущественно натурфилософского интереса завоевывал аристотелизм средневековые университеты. Но влияние его оказалось затем всеобъемлющим, оно чувствуется даже в трудах тех, кто прочно стоит на позициях августинизма, в частности, выдающегося богослова и мистика XIII века Бонавентуры.

## 7. Бонавентура. Мистический путь познания

*Бонавентура* (1221–1274), святой и один из учителей католической церкви; родом из Италии, учился в Париже, где потом преподавал с 1248 по 1255 год, монах (с 1238), затем генерал францисканского ордена. Учение Бонавентуры точнее всего характеризует название одного из его главных сочинений: «Описание пути души к Богу». Двигателем на этом пути, который должен завершиться экстатическим созерцанием, является вера, то есть любовь и устремление к Богу, проявляющиеся, прежде всего, в религиозно-практической деятельности души: покаянии, молитве, милосердии (добрых делах). В продвижении по пути к Богу принимает участие и разум, но он может делать это, лишь опираясь на веру. Деятельность разума не самодостаточна. Познание человеком внешнего мира, в котором разум, используя способность чувственного восприятия, с помощью абстрагирования восходит к познанию общего, принципиально не может быть завершено его собственными силами. Самое большее, к чему может прийти естественный разум, — это к пониманию необходимости существования первой причины всего сущего. Без знания первой причины знание о мире остается незавершенным; но эта Пер-

вопричина, Бог-Творец, непостижима для естественного разума. Однако знаменательно само стремление ума найти ее; оно, по рассуждению Бонавентуры, означает, что в том-то и состоит задача ума, для того и есть внешний мир, чтобы человек, познавая его, усматривал за ним Бога. И здесь вера выступает наставницей разума: принимая открытое в св. Писании, разум удостоверяется, что мир, сотворенный Богом, есть развернутое свидетельство о Творце. Тогда и характеристики познаваемого, и сам способ познания оказываются доказательствами его существования. Каждый фрагмент окружающей реальности осознается как «след Бога», поэтому познавая мир, как символически говорящий о своем Создателе, мы продвигаемся к Богу «по его следам» во внешнем мире. Это, по учению Бонавентуры, первый шаг ума как участника в восхождении человеческого духа к Богу.

Еще более ясным свидетельством о Боге является сам человеческий дух. Тройственный состав его, неразрывная взаимосвязь трех способностей, в которых реализуется существование и деятельность сознающего духа, а именно, памяти, разума и воли, указывает по аналогии, подобно тому, как образ указывает на прообраз, на единство трех ипостасей Троицы. Но самым отчетливым свидетельством о Боге является человеческий дух не в его обычном состоянии, когда он может лишь констатировать наличие своих способностей, но сам он искажен страстями, а когда он преобразуется благодатью. Тогда жизнь духа являет подобие внутрибожественной жизни.

Обращаясь к поискам свидетельств о Боге в собственно интеллектуальной сфере (это высшая, непосредственно предшествующая экстатическому единению с Богом, ступень продвижения ума к Богу), Бонавентура предлагает вариант онтологического доказательства бытия Бога. Он задается вопросом: может ли разум, просветленный верой, иметь представление о чистом бытии, бытии как таковом, которое присуще только Богу? Чистое бытие, утверждает он, и есть собственный объект нашего интеллекта; это первое, ближайшее, что доступно разумению: всякое частное бытие понимается только потому, что нам известно бытие как таковое. Но наш ум не сознает этого, подобно тому, как глаз, различающий при свете цвета, формы и тому подобное, самого света видеть не может.

Доктрина творения Бонавентуры характеризуется экземпляризмом, представлением, что все сотворенное имеет в Боге свои прообразы (*exemplā*), Идеи. Божественные Идеи, существующие

в Боге Слове, суть знание Бога – и в этом смысле некое подобие Бога, – но в этом знании провидятся и формы, умопостигаемые сущности всего имеющего быть сотворенным; это Божественное провидение несет в себе и творческую энергию, действующую силу, которой творится мир. Богом создается и подобающая материя, своя для телесных субстанций, своя для умопостигаемых. Материя не является абсолютно неопределенной и лишь пассивно принимающей определяющую ее форму. В материю в акте творения вложены семенные разумные причины, как бы непроявленные зародыши будущих форм. Поэтому в материи есть предрасположенность к форме. Всякая вещь – результат действия не одной, а ряда форм, последовательно определяющих материю.

Внутренним стержнем учения Бонавентуры о мире и о познании является доктрина Божественного просвещения. Форма вещи, то есть ее рациональный строй, делающий ее постижимой для человеческого ума, обнаруживает присутствие в ней «логоса», начала, сообщающего порядок и определенность и познаваемого посредством умосозерцания. Как глаз видит свет, так ум созерцает умопостигаемые светы – логосы вещей. Но формы вещей являются лишь отсветами того формообразующего умопостигаемого Света, который сияет в Божественных Идеях. Частные светы – формы вещей – суть отражения, которые устремляют ум человека к Логосу, Свету всех светов.

## 8. Философия Фомы Аквинского

Логически стройную и в то же время энциклопедически универсальную систему христианской теологии и философии на базе аристотелевских понятий создал *Фома Аквинский*. Фома родился близ Аквино (Италия) в 1225 году. В 1244 году вступил в доминиканский орден. Учился в Париже и Кельне у Альберта Великого, преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Святой и один из учителей католической церкви. Умер в 1274 г.

Платоническое представление Августина о человеческой душе как независимой от тела духовной субстанции, обладающей способностью непосредственно усматривать вечные несотворенные истины (Идеи) в свете Божественного просвещения, Фома заменяет восходящим к Аристотелю понятием души как формы тела. Душа, соединенная с телом, лишена дара непосредственного созерцания Бога и божественных Идеи, но для

нее открыт путь рационального познания. Это познание является результатом совместной деятельности чувств и интеллекта. Воздействие объектов приводит к образованию в душе их чувственных образов – подобий, от которых интеллект абстрагирует умопостигаемые формы – универсалии (следы творения вещей с помощью Божественных Идей). В своей познавательной деятельности интеллект руководствуется первыми принципами, составляющими начала всякого знания, например, логическими законами. Эти принципы виртуально предсуществуют в душе, но окончательно формируются интеллектом только в процессе познания чувственных вещей.

Теология и философия, согласно Фоме, суть «науки» в аристотелевском понимании, то есть системы знания, в основании которых лежат первые принципы, из которых посредством силлогистических рассуждений выводятся заключения. Теология и философия являются самостоятельными науками, ибо принципы теологии – догматы – и принципы разума не зависят друг от друга. Часть истин Откровения носит сверхразумный характер (догматы троичности, первородного греха и др.), другие являются рационально постижимыми (существование Бога, бессмертие души и др.). Откровенное (сверхразумное) и естественное знание не могут противоречить друг другу, поскольку и то, и другое являются истинными. Задача теологии состоит в систематическом изложении и истолковании спасающей истины откровения; для того, чтобы сделать положения веры понятными и убедительными для «естественного разума» человека, теология прибегает к помощи философии. Рассматриваемая с точки зрения достижения главной цели христианского вероучения – спасения человека, философия есть служанка теологии.

В томистской доктрине, как и в предшествующей схоластике, Бог отождествляется с Бытием, но понятие бытия при этом переосмысливается. Глубочайшим смыслом слова «бытие» становится акт, на который указывается глаголом «быть». Акт бытия, благодаря которому все вещи получают существование, то есть становятся вещами, о которых можно сказать, что они есть, составляет сущность Бога. В Боге нет никакой сущности, отличной от акта бытия, никакого «что», которому может быть приписано существование. Его собственное бытие и есть то, что Бог есть. Такое бытие непостижимо для человеческого разума. Можно привести доводы, убеждающие, что Бог есть, но мы не можем знать, что он есть, поскольку в нем не существует никакого «что». Че-

ловеку доступно лишь знание сотворенных вещей, являющихся не простыми, а составными, составленными из сущности и существования: в них есть то, что получает бытие (сущность) и самое бытие, сообщаемое им Богом. Бытие, свойственное вещам, есть не просто бытие, а бытие чего-либо, некоторой сущности. Вещь не только есть, она есть «то-то и то-то», обладает определенностью, выражаемой ее существенными признаками. Глагол «есть» применительно к вещи указывает на конечное, ограниченное определенной формой, бытие. В противоположность вещам, бытие Бога бесконечно; не будучи ограничено каким-либо определением, оно находится за пределами любого возможного представления и невыразимо.

Так как человек не имеет адекватного представления о Божественной сущности, то невозможно прямое доказательство существования Бога, которое опиралось бы на анализ содержащегося в человеческом уме понятия о нем. Но возможны косвенные доказательства, исходя из рассмотрения творений. Фома Аквинский формулирует пять таких доказательств. Общий ход рассуждения в них таков. Наличие вещей и таких присущих им свойств, как движение, относительное совершенство и тому подобное, предполагает, что есть причины, обуславливающие существование как вещей, так и их свойств. Ряд причин, порождающих вещи и их свойства, должен быть конечным, иначе вещь никогда не была бы произведена. Следовательно, должна существовать первая Причина, которая и есть Бог.

Сотворенные имматериальные (бестелесные) субстанции, каковы ангелы, а также интеллект, то есть разумная часть человеческой души, являются составными ввиду различия между их сущностью и существованием; материальные субстанции характеризуются двойной составленностью: из материи и формы, а также сущности и существования. В человеке имматериальная субстанция (разумная душа) выполняет одновременно функцию формы по отношению к телу. Форма (душа) сообщает существование телу (одушевляет его), получив его от акта бытия. Каждое существо или вещь имеет одну субстанциальную форму, определяющую родо-видовые характеристики вещи, ее «чтойность». Индивидуальное различие тождественных по виду вещей обусловлено материей, выступающей в качестве индивидуализирующего начала (принципа индивидуации).

Введение понятия акта бытия, отличного от формы, позволило Фоме отказаться от допущения множественности субстанциальных форм у одной и той же вещи. Его предшественники и современники, в том числе Бонавентура, не могли воспользоваться учением Аристотеля о существовании единственной субстанциальной формы у каждой вещи (из которого вытекало утверждение о душе как субстанциальной форме тела), поскольку со смертью тела должна была бы исчезнуть и душа, ибо форма не может существовать без целого, чьей формой она является. Чтобы избежать нежелательного вывода, они были вынуждены допустить, что душа есть субстанция наряду с телом, состоящая из своей формы и своей (духовной) материи, которая продолжает существовать после исчезновения тела. Но тогда человек, или любая вещь, поскольку в ней сосуществуют многие формы, оказывается не одной субстанцией, а состоящей из нескольких (материальных) субстанций. Допущение акта бытия, как акта, создающего не только вещь, но и форму, позволяет решить эту проблему. После смерти тела разумная душа остается субстанцией, но не материальной, состоящей из формы и духовной материи, а имматериальной, состоящей из сущности и существования, не прекращая, следовательно, своего существования. Единственность же субстанциальной формы у человека, как и у любой другой субстанции, объясняет присущее каждой из них единство.

Возражая Сигеру Брабантскому, утверждавшему, что разумная часть души является безличной субстанцией, общей для всех людей, Фома настаивает на существовании у каждого человека отдельной, личной души.

В этике Фома Аквинский исходит из того, что все сущее стремится к благу: неразумные существа — к собственному благу, разумные — к Благу как таковому. Но блага нельзя желать, если оно неизвестно интеллекту; поэтому интеллект благороднее воли. Целью человеческой жизни является обретение блаженства; блаженство состоит не в акте воли, но в акте интеллекта. Цель интеллектуальных субстанций — знать Бога посредством интеллекта; но созерцать свет Божественной славы в его полноте человек может лишь в будущей жизни, здесь же к блаженству приближает созерцательная, молитвенная жизнь подвижников. Наш разум не может непосредственно видеть Высшее Благо; он ограничен необходимостью постоянно выбирать между частными благами, на свой риск оценивая всякий раз, являются ли

они промежуточными целями в направлении к Высшему Благу. В этом состоит свобода человека. С другой стороны, практический разум может из своего опыта почерпнуть общие принципы морали, укорененные в Божественном законе. Мера совершенства человеческого действия пропорциональна подчиненности последнего разуму, владеющему принципами морали. Действие, соответствующее с разумом, является добрым, несогласное с ним — злым.

Построение Фомой Аквинским системы рациональной теологии, то есть тенденция подтвердить истины Откровения философским рассмотрением, вызвала оппозицию среди современных ему теологов. Никто не отрицал компетентности разума в познании природного мира, спорным был вопрос о приложимости разума к теологии, коль скоро ее предмет был признан неподотчетным разуму. Особенно резкой критике подверглась концепция *Сигера Брабантского* (ок. 1235 — ок. 1282), принимавшего аристотелевское учение в истолковании Аверроэса (почему Сигера и его единомышленников называют латинскими аверроистами) и настаивавшего на свободе философского разума в рассмотрении любых вопросов. При этом признавалась и неприкосновенность догматов веры, независимо от их согласия с аргументами разума, что означало признание двойственности истины. Латинские аверроисты подчеркнули моменты, неприемлемые для христианской мысли в аристотелевской доктрине, поэтому последовавшая реакция была направлена против аристотелизма вообще и даже против томизма; она нашла свое выражение в осуждении в 1277 г. парижским епископом Этьеном Тампье списка из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения. Наиболее существенным следствием этой акции было резкое ограничение философского детерминизма: возникают философско-теологические системы, имеющие целью обосновать основополагающий для христианского мировоззрения тезис о свободе воли Бога и человека. Таковы были доктрины *Генриха Гентского* (ум. 1293) и Дунса Скота.

## 9. Концептуализм Дунса Скота

*Иоанн Дунс Скот* (1266-1308), «тончайший доктор», францисканский теолог, преподавал в Оксфорде и Париже. Главной целью философии, согласно Дунсу Скоту, является постижение бытия как такового. Но человеческий интеллект знает о бытии только то, что он может абстрагировать от чувственных данных: ему недоступно непосредственное созерцание бытия самого по себе, без каких-либо дополнительных определений; он познает лишь определенное бытие, присущее конечным (сотворенным) вещам, то есть в соединении с их существенными и акцидентальными признаками. Поэтому философия начинается с абстрактного понятия бытия, в равной степени приложимого и к Творцу, и к творениям, и исходя из него доказывает существование Бога как бесконечного бытия. В отличие от конечных вещей, чье существование случайно (они могут существовать или не существовать) и производно, то есть обусловлено некоторой причиной, благодаря которой они становятся существующими, бесконечное бытие обладает необходимым существованием (оно не может не существовать), оно беспричинно и служит Первой Причиной существования конечных вещей.

Реально существуют только индивиды; формы и сущности («чтойности» вещей) также существуют, но не реально, а в качестве объектов Божественного интеллекта. Эти сущности суть «природы», которые сами по себе не являются ни общими, ни единичными, но предшествуют существованию и общего, и единичного. Если бы природа лошади, аргументирует Дунс Скот, была единичной, была бы только одна лошадь, если бы она была универсальной, не существовало бы отдельных лошадей, поскольку из общего нельзя вывести единичное, и наоборот, из единичного — общее. Существование индивидуальных вещей возможно благодаря добавлению к сущности-природе особого индивидуализирующего признака — «этости», превращающего ее в «эту» вещь, непохожую ни на какую другую. Абстрагирование в процессе познания одинаковых природ, характеризующих индивиды одного вида, от этих индивидов сопровождается превращением природ в универсалии (общие понятия).

Для решения одной из важных и наиболее трудных проблем схоластической теологии и философии: каким образом наличие нетождественных атрибутов Бога — благодати, всемогущества,



предвидения и тому подобных – совместимо с утверждением об абсолютной простоте и единстве Бога, т.е. с отсутствием в нем всякой множественности, Дунс Скот вводит понятие формального различия. Объекты формально различны, если они соответствуют различным (неотождественным) понятиям, но при этом не являются только мысленными объектами, то есть если их различие обусловлено самой вещью. В противоположность реально различным объектам, существующим обособленно друг от друга в виде разных вещей, формальное различие объектов не предполагает их реального существования; они являются различными, не будучи различными вещами (реально существующими субстанциями). Формально различные объекты, хотя они существуют не только в уме, но и вне ума, расположены на другом уровне в структуре бытия, чем реальные объекты. Поэтому формальное различие Божественных атрибутов не противоречит реальному единству Божественной субстанции. Понятие формального различия применяется Дунсом Скотом при рассмотрении также проблемы различия Лиц в Троице и для различения воли и разума как способностей души.

Для теории познания Дунса Скота характерно резкое противопоставление интуитивного и абстрактного познания. Объектом интуитивного познания является единичное, воспринимаемое как существующее, объектом абстрактного – «чтойность» или сущность вещи. Только интуитивное познание дает возможность непосредственно вступить в контакт с чем-то существующим, то есть с бытием. Человеческий интеллект, хотя по природе и обладает способностью к интуитивному познанию, в его нынешнем состоянии ограничен сферой абстрактного познания. Поэтому единственный род бытия, который схватывается человеком непосредственно, есть чувственное бытие индивидуальных вещей. Не мышление, как у предшествующих мыслителей, а именно чувственное познание становится у Дунса Скота способностью, обеспечивающей постижение бытия. Отсюда высокая оценка в философии Дунса Скота роли чувственного опыта в познании.

Одно из главных положений его доктрины – тезис о свободе воли. Бог творит мир, творя индивиды. Акт творения индивида не может определяться интеллектом при помощи универсалий: уникальное «это» не может быть создано на основе акта, производимого в соответствии с общим правилом. Только абсолютно свободная воля способна создать «это». Однако результат творения не может противоречить разуму, поскольку вещам, созда-

ваемым в акте творения, предшествует существование их возможностей (Идей) в уме Бога. В акте творения воля осуществляет выбор совместимых возможностей в качестве свойств индивида. Поскольку воля свободна, этот выбор случаен. В человеке, как и в Боге, знание — не причина желания (воли), а его условие. Ум обеспечивает лишь возможность выбора, выбирает же воля.

## 10. Номинализм Оккама

Радикальные выводы из тезиса о свободной, ничем не ограниченной воле Творца сделал *Уильям Оккам* (ок. 1300-1349). Если воля Бога, согласно Дунсу Скоту, свободна лишь в выборе возможностей (идей), предсуществующих независимо от воли в Божественном мышлении, то по Оккаму, абсолютная свобода Божественной воли означает, что в акте творения она не связана ничем, даже идеями. Оккам отрицает существование универсалий в Боге; их не существует и в вещах. Так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом. Нет идей видов, есть только идеи индивидов, поскольку индивиды — единственная реальность, существующая вне ума, как Божественного, так и человеческого. Исходным пунктом познания мира является знание об индивидах.

Единичное не может познаваться с помощью общих понятий, оно является объектом непосредственного созерцания. Богу свойственна интеллектуальная интуиция идей, соответствующих индивидам, человеку — интуитивное познание индивидуальных вещей в чувственном опыте. Интуитивное познание предшествует абстрактному. Последнее возможно не потому, что в самих вещах есть «чтойности», то есть концептуально постижимые свойства или характеристики. Реально существующая вещь есть лишь «это», неделимая единица, лишённая определений. Понятия формируются в уме познающего субъекта на основе чувственного восприятия вещей. Универсалии суть знаки в уме, сами по себе они являются единичными, а не общими, сущностями. Их универсальность заключается не в их бытии, а в их обозначающей функции. Универсалии-знаки подразделяются Оккамом на естественные и условные. Естественные знаки — это понятия (представления, мысленные образы) в уме, относящиеся к еди-

ничным вещам. Естественные знаки предшествуют словесным выражениям — условным знакам. Естественный знак представляет собой некий вымысел (фикцию), иными словами, качество, существующее в уме и обладающее от природы способностью обозначать. Оккам различает среди естественных знаков первые и вторые интенции ума. Первая интенция — это понятие (мысленное имя), приспособленное самой природой для того, чтобы подставляться вместо вещи, не являющейся знаком. Вторые интенции суть понятия, обозначающие первые интенции.

Логическое обоснование номиналистической концепции дано Оккамом в теории суппозиций (подстановок). Она объясняет, каким образом использование в языке общих терминов может быть совмещено с отрицанием реального существования универсалий. Оккам выделяет три типа суппозиций: материальную, персональную и простую. Только при персональной подстановке термин выполняет обозначающие функции, замещая (обозначая) вещь, то есть нечто единичное. При двух других термин ничего не обозначает. При материальной подстановке термин подставляется вместо термина. Например, в высказывании «человек есть имя» термин «человек» не обозначает конкретного человека, а означает «слово «человек»», то есть указывает на себя как на термин. При простой подстановке термин подставляется вместо понятия в уме, а не вместо вещи. Термин «человек» в высказывании «человек есть вид» отнюдь не обозначает какой-либо общей (видовой) сущности человека, которая обладала бы реальным существованием; он замещает видовое понятие «человек», наличное лишь в уме познающего субъекта. Поэтому использование общих терминов не обязывает к признанию реальности сущностей-универсалий.

Отсутствие общего в единичных вещах исключает реальное существование отношений и каких-либо закономерностей, в том числе причинности. Поскольку знание о мире формируется на основе общих понятий, о нем возможно только вероятное, но не достоверное знание.

В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии — убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия. Бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рацио-

нально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума. Поскольку бытие больше не связано со смысловым значением слов, схоластическое исследование бытия, основанное на анализе слов и их значений, становится беспредметным. Появление доктрины Оккама знаменовало конец средневековой схоластической философии. И хотя схоластические штудии продолжались в XV-XVI веках, золотой век схоластической философии был уже позади.

# ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В.В.Лазарев

## I. Происхождение и сущность новоевропейской философии

### 1. Место философии Нового времени в истории развития способов познания

Начало философии Нового времени связано с появлением того способа мышления, который появился в XVII веке в учениях Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка, Лейбница (и развился далее у просветителей XVIII в.).

Не конкретный состав идей, не направление решения проблем у этих философов, а именно особенности подхода, методологическая установка – вот что позволяет включать этих мыслителей в типологическое единство, несмотря на различие (и даже противоположность) их принципов и начал.

Первым представителем и главной фигурой здесь выступает Рене Декарт (1596-1650), поскольку в его философии выпукло очерчен тот исходный пункт, которым определено дальнейшее научно-философское развитие. Это – *метод Декарта*. Он был подготовлен коперниковским переворотом в астрономии и утверждался в естествознании в качестве нового воззрения на мир в трудах Галилея, Кеплера, Ньютона. В философии такое мировоззрение было возведено Фрэнсисом Бэконом (1561-1626) и впервые обрело строгую теоретическую оформленность в картезианском учении о методе.

В природе философии Декарта имеет смысл отличать *источник*, из которого она проистекает, от самой ее *сущности*. Исследователи не без основания выделяют в содержании мышления гуманистов Возрождения ряд таких существенных сто-

рон, которые с равным успехом могут быть отнесены и к содержанию идей XVII века (и даже к Просвещению XVIII в.). При этом на философию эпохи Возрождения обычно склонны смотреть как на непосредственную положительную предпосылку становления новаторской философии XVII века.

До известных пределов такая историко-философская схема удовлетворяет потребностям понимания, именно, покуда дело касается содержания, а не формы мышления, пока речь идет о предмете познания, а не о способе постижения. В недавних работах А.Х.Горфункеля, специалиста по Возрождению, на примере натурфилософии этого периода и ее отношения к новоевропейской научно-философской мысли убедительно показано, что непосредственной преемственности и прямого перехода здесь нет, что дело обстоит куда более сложно и противоречиво, чем обычно представляется. Исследователь приходит к заключению, что подлинное упрочение завоеваний, достигнутых натурфилософией XVI столетия, требовало отказа от ренессансного способа понимания, — только так можно было использовать и продолжить начинания «великих итальянцев», и именно по этому пути пошли в XVII столетии новаторская философия и экспериментально-математическое естествознание.

Изменился способ освоения материала, стал иным, по сравнению с ренессансным, способ познания. Появилась совсем другого рода форма мышления, которую новая философия никак не могла позаимствовать у предшествующей. Вместо предполагавшейся связи наследования, преемственности, обнаружился разрыв. Возникает потребность осмыслить характер совершившегося изменения, выявить «механизм» преобразования одной познавательной формы в другую.

Переход от содержания к содержанию понятен и не представляет затруднений для понимания, поскольку в идейном материале слишком очевидна преемственность. Переход же от одной формы к другой, превращение одной в другую, напротив, требует значительных усилий и для осуществления его, и для постижения, ибо здесь встречаются прежде всего расхождения, а не сходства. В самом деле, почему Декарт наотрез отказывается читать предложенную ему «Метафизику» Кампанеллы, в которой он мог бы найти много созвучного тому, о чем размышлял сам? Два мыслителя обитают в весьма несходных мирах, принадлежат очень различным эпохам. Современники в хронологическом смысле, они не являются современниками в куль-

турно-историческом смысле и имеют совершенно несходные, даже несовместные друг с другом представления о научности, о философствовании.

Неприятие ренессансного способа понимания – таково первое к нему отношение, сменяющееся попытками положительно освоить плодотворные его идеи в новой системе знания и понимания. Извлечение этих идей происходит путем очищения их, освобождения от старой формы. К ней самой по себе нет никакого интереса. Так, Лаплас стремился отделить астрономические изыскания Кеплера от «химерических идей», которыми тот часто сопровождал идеи собственно научные. Объяснение Кеплером расположения тел солнечной системы законами музыкальной гармонии, смешение истинных открытий с плодами воображения и пифагорейскими спекуляциями, почитаемыми им «душой и жизнью» астрономии, – вот что, по мнению Лапласа, отталкивало таких умов как Декарт и Галилей от кеплеровских прозрений и открытий.

Столетия обработки, ассимиляции и систематизации идей Возрождения сделали эту эпоху более близкой нам и, как кажется, понятной. Появилось даже представление о *постепенном* перерастании ренессансной философии в новоевропейскую. Такой взгляд основывается на обычае уяснять смысл первой не в ее собственном культурологическом контексте, не в ее собственных понятиях, а в контексте и в понятиях, сформированных уже в Новое время, в системе пришедших на смену ренессансным – более разработанных и логически стройных – позднейших интеллектуальных построений.

После негативистского отношения к ренессансному строю сознания, появилась, таким образом, еще одна крайность: игнорировать своеобразие ренессансной мысли, судить о ней в отвлечении от формы этой мысли, по вылущенному из нее содержанию некоторых положительно воспринятых из нее идей, уже обработанных в современном духе, модернизированных. Это оказывается по существу сведением двух форм мышления к одной, современной. Своєюобразие ренессансной мысли, таким образом, девальвируется. Преследуя цель понять ее в ее своеобразии и самобытности, проникнуть во внутреннюю логику этого мышления, правильно будет обращать внимание прежде всего не на предметы размышлений возрожденцев, а на их способ видения, – не на то, о чем они мыслят и рассуждают, а на то, как мыслят и рассуждают. Именно в этом направлении пред-

принял серьезную и успешную попытку Л.М.Баткин, поставивший в центр рассмотрения «стиль» мышления (и жизни) итальянских гуманистов.

## **2. Ренессансная посылка формирования новоевропейского способа мышления недостаточна**

Если рассматривать ренессансное мышление в его отношении к предшествующему (средневековому) и последующему (новоевропейскому) способам мышления, то в нем можно выделить следующие черты:

- а) открытость всем возможностям;
- б) адогматизм и релятивизм;
- в) аналогизирование;
- г) интуитивно-художественная целостность и недостаточная концептуально-логическая оформленность, рациональная незавершенность мысли;
- д) умеренный скептицизм.

Раскрепощению сознания от средневековых догм и догматического способа мышления сопутствовали в эпоху Ренессанса открытия многих новых сфер для философского анализа, проникновение в которые прежде считалось совершенно недопустимым. Сферу возможностей для человеческих дерзаний как безусловно открытую человеческому уму обосновывает Николай Кузанский: в абсолютной возможности все возможно, допустимы даже противоположные суждения, всякая истина может оспариваться, все утверждения являются лишь предположениями, все они имеют право на существование и всевозможные мнения могут согласовываться. Чем шире охватывает и учитывает ренессансное учение разного рода мнения, тем больше вероятности, что истина не упущена.

Ренессансная форма мысли оказалась открытой всему и допускала в себе пересечение и сочетание всего, что угодно: предполагалось, что никакое отдельное утверждение, даже целое учение, взятое в изолированности от всех прочих, не может претендовать на непререкаемость, на абсолютную истину. Другим выражением того же самого сделалось представление об относительности всего: все существует в сопряжениях со всем прочим и все познается в сравнениях, по сходствам и различиям. Т.Кампанелла развивает целую теорию аналогизирующего мыш-



ления, постигающего мир по заключенным в нем подобиям. Аналогизирование приводит, подчас, к неожиданным и поразительным предвосхищениям позднейших открытий.

Вывявить сколько-нибудь стройную рациональную систему в воззрениях представителей эпохи Возрождения еще никому не удавалось, и по новоевропейским критериям такая форма мысли часто расценивалась как эклектичная, хаотичная. Внимательное рассмотрение характера операций анализа и синтеза в ней приводит к выводу о рациональной незавершенности их, весьма недостаточной концептуально-логической оформленности, восполняемой в ренессансном философствовании лишь интуитивно-художественной «доработкой». Груз непроверенных знаний у мыслителей этой эпохи растет с расширением их познавательной сферы, и сомнения уже со времен Петрарки все увеличиваются, — линия скептицизма получает завершение у М.Монтеня.

Коллебя все догмы религии, а заодно и истинные познания, хотя и не до основания, скептицизм расшатывает и собственную позицию, но не разрушает себя окончательно, иначе это могло бы повести к выходу за пределы ренессансной скептической установки; и чтобы этого не произошло, Монтень старается сам и советует другим смягчать скепсис, не переступать крайностей, придерживаться «середины» во взглядах и суждениях, соблюдать умеренность и осмотрительность в нравах и во всем прочем. В духе Ренессанса Монтень, чуждаясь крайностей, избегает и радикального сомнения — крайности, в которую могло бы вовлечь последовательное проведение до конца его собственного (скептического) подхода. Приближаясь к последней границе скептицизма (пирронизма), где мера его исчерпывается и разрушается, мыслитель впадает в растерянность перед последним решительным шагом и сам себе ставит препоны: он уравновешивает скепсис познавательным оптимизмом, тоже умеренным, придерживаясь «средней дороги», между тем как только через завершение скептицизма можно было бы превзойти его и выйти на совершенно новый путь познания, к картезианству.

### **3. Расхождение Декарта с предшествующей философией**

Рассмотренных выше особенностей ренессансного мышления достаточно для сопоставления его со способом мышления, развитым философией нового времени, начинающейся с Декарта.

Взявшись реформировать всю предшествующую философию и расчищая место для новой, Декарт затрагивает и ренессансные учения, — в них он не находит, как и в прочих учениях, таких положений, которые нельзя было бы оспаривать, а на столь шаткой основе нельзя построить ничего прочного. Он дает отставку и возрожденческому всеведению — такой форме знания, где много непроверенного, предположительного, вероятностного: правдоподобными суждениями, сколь бы ни было в них проникательности и предчувствия истины, сомнения не преодолеваются. Те, кто строят остроумнейшие догадки и правдоподобные предположения о вещах многосложных и темных, после многих трудов сами, наконец, «убеждаются в том, что, не получив никаких знаний, только увеличили свои сомнения»<sup>1</sup>, — говорит Декарт.

Он отвращает взор от такой философии, которая «дает средство говорить правдоподобно обо всем и вызывать восхищение у менее сведущих»<sup>2</sup>. Он восстает против такого мышления, которое в своем стремлении к истине никогда не приходит к ней, против основывающейся на подобиях форме мысли: аналогическое мышление всегда дает повод совершить ошибку. «Заметив какое-нибудь сходство между двумя вещами, — говорит Декарт в первых строках «Правил для руководства ума», — люди имеют обыкновение приписывать им обеим, даже в том, чем эти вещи между собой различаются, свойства, которые они нашли истинными для одной из них»<sup>3</sup>.

Ущербный характер аналогической формы познания, совершенно недостаточный в смысле перспектив достижения истины, верно подытожил в наше время М.Фуко: «Сходство никогда не остается устойчивым в самом себе; оно фиксировано лишь постольку, поскольку оно отсылает к другому подобию, которое, в свою очередь, взывает к новым, так что каждое сходство значимо лишь благодаря аккумуляции всех других, и весь мир нужно обследовать для того, чтобы самая поверхностная из аналогий была оправдана и выявлена наконец, как достоверная. Таким образом, это — знание, которое может и должно возникнуть из бесконечного нагромождения утверждений, влекущихся друг за другом. Поэтому такое знание, начиная с самых основ, будет зыбким»<sup>4</sup>. Декарта оно не удовлетворяет.

Чтобы обрести нечто прочное и неизменное в познании, надо осуществить радикальное преобразование внутри философии, откуда должны заимствоваться принципы наук, и установить достоверные принципы прежде всего в ней. А для этого следует отрешиться от всех мнений, принятых на веру, и начать все сначала, с самого основания. Поэтому Декарт отвергает все

познания, являющиеся «только вероятными»: доверять можно «только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения»<sup>5</sup>.

«Отбросив ... все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, — рассуждает Декарт, — 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 несуществующим то, что мыслит, в то время, пока он мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: я мыслю, следовательно существую, истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представившихся тому, кто методически располагает свои мысли»<sup>6</sup>.

О несомненности существования самого сомневающегося, то есть мыслящего, говорится и у Кампанеллы (в первых 14-ти параграфах его «Универсальной философии»), но у него эта мысль служит началом *произведения*, а у Декарта (в напечатанном в то же время, в 1637 г. «Рассуждении о методе») — началом *мышления*, основополагающим принципом. У Кампанеллы, написавшего великое множество сочинений, поражающих несметным разнообразием мыслей по самым различным вопросам, это положение прямо-таки терялось в массе других высказываний, ничего общего с ним не имеющих. Декарт не находил нужным обращаться ко всему этому материалу и решительно отказывался читать рекомендованную ему М. Мерсенном «Метафизику» Кампанеллы, определив в «Разыскании истины» свое общее отношение к такой науке: в ней «хорошее смешано с весьма бесполезным и беспорядочно засеяно в груды столь толстых томов, что для их прочтения требуется времени больше, чем мы имеем в здешней жизни, и ума, чтобы отобрать полезное, требуется больше, чем сколько нужно для самостоятельного открытия этих истин»<sup>7</sup>.

#### 4. Проблема начала

Интересно наблюдать, как именно данное, а не иное положение становится философским принципом, почему вдруг на него начинают обращать внимание как на начало; ведь известное еще со времен Августина, оно как будто бы не замечалось и

не делалось отправной точкой роста философской формы знания. Во всяком случае ясно, что возрожденческая мысль не давала достаточного стимула в данном направлении. Она слишком увязала в различных контекстах, чтобы быть способной осуществить такое начинание, — превратить один из полемических аргументов, собственно, отдельное положение, один из доводов против безудержности скептицизма, в принцип развертывания системы достоверного знания. Декарт ради единственной истины отстраняет все «вероятное», а у Кампанеллы — целый ворох гипотез, от которых он никоим образом не отказывается, масса непроверенных идей, домыслов и допущений, расстаться с которыми он не может и не желает.

Нужны были, как видно, какие-то существенно измененные условия, которые позволили бы освободить указанное положение от ренессансного круга мысли, ибо имманентного развития к новой системе в данном случае не получается, а обнаруживается разрыв, наталкивающий пока лишь на то парадоксальное соображение, что прежде чем стать философской установкой Декарта должна бы была уже существовать. Из «Рассуждения о методе» или из «Начал философии» можно уяснить его принцип, *cogito*, но не происхождение его как принципа, поскольку объяснения даются внутри уже появившейся системы мышления ее собственными средствами и ничего не говорят о том, как она стала возможной. Принятое за начало у Декарта просто реализовано в качестве такового, мы узнаем это по следствиям, а реализовано оно, потому что принято за начало.

«Хотя все эти истины, принятые за начала, — говорит Декарт, — всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не было, кто принял бы их за начала философии, то есть кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире; поэтому мне остается доказать здесь, что эти начала именно таковы; мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем показав это на опыте, именно призвав читателей к прочтению этой книги»<sup>8</sup>. Таким образом, мы сразу же попадаем в «систему» и можем видеть ее развитие, а не происхождение; логическое развертывание, но не исторический генезис.

Чтобы выйти из круга, в котором принцип отсылает к системе, а система к принципу, мыслитель берется раскрыть путь поиска и обнаружения самого принципа. В «Рассуждении о методе» Декарт описывает путь к открытию, подготовку и вына-

шивание его, глядя на него из уже оформившейся системы, описывает средствами уже созревшего у него метода, при помощи которого он «достиг уже некоторых результатов»<sup>9</sup>, показывает нам путь не совсем таким, каким он был на самом деле, а каким он должен бы был представляться после завершения, — в очищенном виде, освобожденным от случайностей, опрометчивых «ходов», ошибочных и излишних поворотов, — необходимым продвижением. Философ дает скорее не историю, как он уверяет, а теорию поиска. Взявшись обрисовать «как на картине» пути, которым следовал, он в неявной форме привносит в изображение и свой руководящий метод, *ipse post tabulam delitescens*, «скрываясь сам за картиной», как это сказано у него в латинском издании «Рассуждения».

Случайно набредать на истину — это то, против чего восстанет картезианский метод. Декарт готов скорее выдать свой путь к истине за «вымысел», чем за стихийное обнаружение ее в результате беспорядочных произвольных блужданий, лишенных методичности. Словом изображение генезиса своего принципа дано Декартом в рамках готового метода, в свою очередь, уже опирающегося на этот принцип. Прийти к его системе при таких условиях можно, как представляется, лишь парадоксальным образом, — заранее находясь в ней. Подлинные предпосылки системы с помощью внутренних ее средств на самом деле не проясняются.

Правда, Декарт знает, что имеет предпосылкой (негативной) ренессансный скептицизм и сознательно начинает с анализа мышления, сомневающегося во всем, испытывает крайние пределы скептицизма и показывает, что в самом сомнении уже невозможно сомневаться, что это есть безусловная истина. Но доказать требуется, что она заключает в себе также и способ получения других истин. Как можно знать заранее, что *cogito* должно быть именно основополагающей истиной? У Августина и Кампанеллы, из которых один на утренней заре средневекового периода, другой — на вечерней приходил к подобному положению (о несомненности существования сомневающегося), эта истина никак не развертывалась в систему мыслей, не делалась принципом. У Декарта эта же мысль как бы внезапно взбурлила, получила внутреннее расширение и наполнение, превратившись в нечто большее, чем просто отдельное истинное положение или непроверяемый аргумент.

Мелкие пузырьки воздуха пассивно пребывают в воде, ничуть не возмущая этой среды до тех пор, пока вода не нагреется настолько, что внутреннее парообразование нарушит ее спокой-

ное состояние и начнет быстро преобразовывать в другое агрегатное состояние. Нечто сходное имеет место с положением «мысль, следовательно существую», — до поры до времени оно как бы в дремотном состоянии спокойно и мирно уживается в контексте старого знания, не выделяясь и оставаясь ничем не примечательным среди других, откуда не создадутся предпосылки и не созреют условия, при которых оно начнет преобразовывать и определять собою прочие, перестраивая на новый лад все добытое к тому времени положительное знание.

Сам переход к новой познавательной форме так поражает своей внезапностью, неожиданностью, что, забывая о собственной мыслительной деятельности, подготовившей такой результат, Декарт готов был приписать это действию в себе божества. Насколько величествен и значителен в глазах мыслителя достигнутый им новый способ познания, настолько убого и примитивно первоначальное осознание его происхождения. Состояние сознания в этом отношении напоминает ребенка, который вышел из чрева матери и не знает, как он родился. Чисто умозрительная форма картезианского метода, при всех ее достоинствах, препятствует конкретному уяснению его генезиса. Сопоставление особенностей этого метода с тем, что дано Возрождением, свидетельствует скорее о серьезном расхождении, чем о преемственности.

В самом деле. Принцип *cogito* означает сведение человека — чего никогда не допускалось Возрождением — к гносеологическому субъекту, к такому «я», или к такой субстанции, вся сущность которой состоит только в мышлении и не зависит ни от какой материальной вещи. Начинать следует, согласно декартовскому принципу, не с вещей, от них-то и надо как раз абстрагироваться сначала совершенно. Это есть подход, согласно которому «ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот»<sup>10</sup>.

## 5. Особенности метода Декарта

Истинная познавательная способность присуща только интеллекту; благоразумие требует не доверять всецело тому, кто однажды нас обманул, чувства же в весьма многих случаях обманывают нас; поэтому надо освободить свой ум от чувств; правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо

воспринимает вещи<sup>11</sup>. Прочие способности, как то: воображение, представление, память, могут быть как помощью, так и помехой познанию, прежде всего самопознанию, поэтому Декарт видит возможность устранить возникающие при этом препятствия только на путях разработки умозрительного, чисто теоретического подхода, — «чтобы ум был в состоянии узнать в точности свою природу, его надо отучить от привычки постигать представлением»<sup>12</sup>. Как в предмете познания, так и в способе его постижения не должно быть никаких посторонних привнесений, не относящихся к собственно мыслительной деятельности.

Возрождение не стремилось вылущить мышление как такое из различных сплетений, отделить его от чувственных образов, представлений, от всего, что не есть мышление само по себе, а у Декарта мышление, абстрагированное от всего, начинает с самого себя как с чего-то самодостовверного, и философия обретает в чистом мышлении — или, что то же, через него создает себе — свою собственную почву.

Когда говорят, что рационализм Декарта противостоит сенсуализму, эмпиризму, чувственно-опытному познанию, то это требует существенных оговорок и уточнений. Декарт ничего не говорит против чувственности как источника познания, он только напоминает, что этот источник еще не чист, и потому невозможно возводить чувственность в принцип истинного познания.

В той неопределенной всеобщности, в какой философы Возрождения провозглашали основой познания чувственный опыт (сами, впрочем, далеко не всегда и не во всем следуя этому выдвигаемому ими началу), он был совершенно не достаточен для новой философии. Конечно, она опиралась также и на сенсуализм, но сенсуализм Локка или Кондильяка было бы ошибочно рассматривать как прямое продолжение сенсуализма натурфилософов Возрождения.

Конечно, Телезио выдвигал программу рассмотрения мира, каждой части его и совокупности действий содержащихся в нем вещей, «следуя собственным ощущениям и природе»; Франческо Патрици отвергал доводы, которые не согласуются с чувственным опытом; Бруно противопоставлял схоластическому умозрению «живое чувство»; Кампанелла открывал свой ранний трактат «Провозвестник возрожденной философии» призывом философствовать, руководствуясь ощущением. Но все же этот порыв к чувственно-опытному знанию еще не сопровождался научно разработанным экспериментальным методом. Для ренессансного

мышления характерна насыщенность разнообразным, порой странным фактическим материалом, поэтически-фантастической чувственностью, разрозненными и случайными наблюдениями.

Для Декарта такой неразвитый, непродуманный, не проанализированный и не выверенный сенсуализм был неприемлем.

Новая философия «прочищает» чувственный опыт, рационально его прорабатывает. Отличие сенсуализма как и рационализма нового времени от возрожденческого — в методичной и экспериментальной проверке чувственных данных. Рационалист Декарт горой стоит за такой сенсуализм. Он выступает не против чувственного опыта вообще, а против непроященного и хаотичного чувственного опыта<sup>13</sup>.

Расхождение Декарта с возрожденческой мыслью касается прежде всего способа подхода, метода отыскания истины. Он отмечает, что до сих пор на истину набредали стихийно, блуждая самыми путанными лабиринтами. Но открытие истины не должно быть делом случайности. «Уже лучше совсем не помышлять об отыскании каких бы то ни было истин, чем делать это без всякого метода, ибо совершенно несомненно то, что беспорядочные занятия и темные мудрствования помрачают естественный свет и ослепляют ум. Всякий, привыкший таким образом блуждать во мраке, настолько ослабляет остроту своего зрения, что не может больше переносить яркий свет»<sup>14</sup>.

Характерные для ренессансного мышления разносторонность и совмещение всякого рода спорных мнений воспринимаются Декартом как разбросанность, как отсутствие строгости и точности. В вероятностной форме знания, позволяющей заводить речь «обо всем», он видит лишь «тщеславную видимость всезнания» и противопоставляет этому постижение пусть немногих и простых, но непоколебимых в своей достоверности истин. Мало цены в его глазах имеет стремительное интуитивное схватывание глубочайших тайн бытия в нетерпеливом полете мысли на крыльях фантазии, предчувствование и угадывание величайших истин, провидчество в многосложных вопросах. «Всеобщий порок смертных — смотреть на мудреные вещи как на самые лучшие», между тем как «не из многозначительных, но темных, а только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины»<sup>15</sup>.

Новая наука во времена Декарта занята такую же проблемой преобразования в способе постижения. В «Диалоге о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» Гали-



лей ведет следующее критическое рассуждение: «Это столь вздорная претензия понимать все может иметь основание только в том, что никогда и ничего не было понято; ведь если бы кто-нибудь попробовал один единственный раз понять в совершенстве что-нибудь одно и познал бы на самом деле, что такое полное знание, то он узнал бы, что в бесчисленных других выводах он ничего не понимает». Иные, добавляет другой участник «Диалога», «чем более они мудры, тем скорее они сознают и тем искреннее признают, что знают мало...»<sup>16</sup>.

Метод Декарта требует неукоснительного соблюдения выработанных им точных и простых «правил ума», препятствующих принятию ложного за истинное, требует последовательности и систематичности, проработки всех необходимых ступеней и звеньев в деле отыскания истины, которая открывается лишь малопомалу и только в некоторых, а не во всех сразу вопросах.

Вместо необузданной торопливости в извлечении самых отдаленных следствий нужен самый тщательный анализ: разлагать и разлагать сложное на предельно простые составные части и повсюду доискиваться первых начал. В каждом деле, в любой отрасли знаний есть простое начало. Есть множество различных начал. Задерживаться на представлении об этом, значит находиться еще только у порога философии, как ее понимает Декарт. Он неспроста требует отрешиться от представлений, заслоняющих собою ясность и отчетливость усмотрения философского начала. Философия не могла бы дать безусловных и прочных принципов познания для всех наук, если бы не установила их прежде в себе самой, если бы сама не начинала с «самого простого и доступного пониманию».

Но самое простое, согласно принципу Декарта, дано в оторванности от привычных, естественных представлений, в которых беспорядочно роятся чувственные образы, — в абстракции от всего этого, в интеллектуальной абстракции, в мысли. Отвага картезианского начинания заключается, между прочим, в том, что, — в противоположность ренессансной приверженности к соблюдению меры, стремлению к конкретной целостности, где все остается относительным, условным, в нерасторжимой связи со всем, — здесь нет боязни односторонности, абстрактности, абсолютизации (что предпочтительнее было бы назвать «идеализированием», превращением предметов мысли в идеальные

объекты, в идейные образования), резких разграничений вплоть до разрывов и противопоставлений, — с этого здесь все как раз и начинается.

Это есть приведенный в систему, методично осуществляемый разрыв с ренессансной мыслью. Круг всеобщей взаимосвязи и взаимозависимостей разрывается и превращается в цепь причин и следствий. Первое в этой цепи не может быть следствием, поэтому требуется доискиваться в ней «самых простых и абсолютных начал»<sup>17</sup>. Исследования первоначал и есть овладение философией и, вместе с тем, собственно философствование<sup>18</sup>.

Философия становится у Декарта вполне самостоятельной дисциплиной, в ней все «свое»: начало, предмет, метод, принцип. Особая предметность философии (мышление), ее принцип и ее метод созидаются и развиваются вместе, составляя единый процесс самопроектирования и самоконструирования. Философия организуется в самостоятельную форму сознания. Ее автономия покоится не только на отрешенности и отгороженности от всего приводящего (эта философия вообще поначалу занята лишь собой, обращает взор не вовне, а внутрь), но, далее, что еще более важно, на самокорректирующемся способе мышления, на формирующемся из самого себя методе. Этот метод Декарт уподобляет тем техническим искусствам, «которые не нуждаются в помощи извне, то есть сами указывают тому, кто желает ими заняться, способ изготовления инструментов»<sup>19</sup>.

Достигнув самостоятельности, философия уже в силу внутреннего ее характера получает у Декарта свое естественное возвышение и расширение, — она должна быть абстрактно-теоретической дисциплиной, учением о методе для всех наук, ей подобаает стать наукой наук, царицей наук, «все принципы наук должны быть заимствованы из философии»<sup>20</sup>. Она делается наукой о человеческом уме, о «всеобъемлющей мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги»<sup>21</sup>. Человеческая мудрость подобна солнцу, проливающему свет на бесконечное разнообразие тел, и «не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»<sup>22</sup>. Философский разум у Декарта стал не только самозаконным, но сразу же начал превращаться в нечто большее, в законодателя всего. Здесь уже пролагается дорога к просветительству XVIII века.

Столь высокого статуса философии Ренессанс не способен был сообщить. Ренессансная философия внешним и внутренним образом была настолько сращена с другими формами сознания, что даже там, где она приобрела большую или меньшую обособленность, в ней все же оставалось примешано много нефилософского, – по выражению Гегеля, «много мути»<sup>23</sup>. Обновленная Декартом, философия снова вступает в сопряжения и связи с отличными от нее формами сознания, но уже иначе: на основе впервые обретенной самостоятельности.

## **6. Вопрос о преемственности и разрыве в философском развитии**

Если бы отличие картезианского способа мышления от ренессансного заключалось лишь в большей действенности рационалистического момента, в его интенсивности и экстенсивности, то связь, преемственность между этими двумя формами легко было бы свести к количественному прогрессу и постепенному перерастанию одной в другую. Обращая внимание на предметы размышлений и на состав передовых идей у философов Возрождения, легко обнаружить сходство и близость их с новой философией. Почти все существенное в составе идей Нового времени – в философии Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница и даже просветителей XVIII века – можно найти в виде отдельных, пусть не столь развитых положений, намеков, афоризмов, пророческих предвосхищений у Кампанеллы, Бруно, Монтеня, Шаррона. В данном отношении продвижение от одних к другим представляется как постепенное совершенствование одного и того же идейного материала, и тогда у Бруно усматривается лишь «плохой» спинозизм, у Кампанеллы – «недоразвитое» картезианство.

Так нередко и рассматривалась ренессансная мысль, – в основу ее истолкования клались позднейшие концептуально разработанные философские системы. Новоевропейская мысль стремилась выразить ренессансную, как правило, в своих, а не в ее собственных понятиях, и степень приближения к себе как эталону «совершенства» измеряла и оценивала достоинства и недостатки ренессансной формы рационализма. Между тем достоинства этой формы неотделимы от ее «недостатков».

Без того, что в более позднюю эпоху справедливо считалось устаревшим для рационализма, недостатками в нем (магия, мифологичность, гилозоизм и т.д.), философия Возрождения не была бы тем, что она есть. Мерило ее совершенства — не вне ее, а в ее собственном общем типе, в ней самой.

Конечно, она продвигается «от полного или частичного признания средневекового мировоззрения к частичному или полному его опровержению»<sup>24</sup> и содержит в себе тенденцию от мистики к рационализму (отличному от средневеково-схоластического), но не более как тенденцию, к тому же не очень устойчивую. Рационализм здесь пока еще спорадически возникает и угасает в массе прочих оттенков, присущих философии этой эпохи и содержащих зародыши совсем иных, расходящихся и спорящих между собой, направлений мышления. Такое многоголосие по самой своей сути не может привести к какому-либо однозначному результату. Необходимости выхода к картезианству и только к нему нет, — это лишь одна из возможностей.

Исследователи справедливо подчеркивают «многостороннюю» — даже «бесконечную» (Л.М.Баткин) — переходность культуры Возрождения и его философии. Переходность состояла не в механическом прибавлении к средневековой доктрине новых элементов и простом отбрасывании старых представлений, но в удержании своеобразной и органичной цельности формы знания<sup>25</sup>. Как цельность она продвигалась к своему концу и как цельность была отброшена Декартом в его новом начинании.

После картезианского переворота многое из содержания ренессансной мысли воссоздается, даже и у самого Декарта, но на расчищенном месте, реконструируется из разрушенной целостности ее, из «обломков» идей, приобретающих в новой системе иной смысл, включаемых в иную связь<sup>26</sup>. Ренессансная философия (как и вся предшествующая) воспринимается сначала негативно, чтобы затем, уже в новом концептуальном освоении, можно было положительно использовать ее интеллектуальные завоевания и развивать далее добытое в ней ценное содержание. Без такого «перерыва постепенности» не было бы и настоящей преемственности, а было бы просто дальнейшее развертывание одной и той же формы.

Перенесение тех или иных положений из одной системы мышления в другую, где они впервые получают надлежащее развитие, еще совсем не указывает на то, что вторая система — именно как система — проистекает и формируется из первой, и что пер-

вая собственным своим продвижением «выливается» во вторую. В учении Декарта есть элементы, почерпнутые из предшествующих учений, но связь между собою они приобретают совершенно особую, и генезис картезианской системы не сводится к заимствованиям. Подмечаемое в картезианском подходе Герценом «что-то суровое и аскетическое»<sup>27</sup> указывает на внутреннюю собранность и цельность совсем не ренессансного происхождения. Во внутренней установке Декарта, как и в устройстве его системы, заключено прочное единство, неразложимое и не сводимое к составным частям и необъяснимое из ренессансных импульсов, которые, в свою очередь, несмотря на многообразие импликаций, или вернее, в силу этого, заключают в самих себе качественный предел развертывания.

Возьмем, к примеру, Эразма Роттердамского, пожалуй, самого выдающегося из гуманистов Северного Возрождения. Исследователи отдают должное его замечательной «широте охвата»: можно сказать, ничто не остается не «высвеченным» им, в любой области этот активный, беспокойный ум разведывает и пролагает путь для позднейших интеллектуальных усилий. «...Он угадывает золотые и серебряные жилы проблем, которые надлежало вскрыть. Он чувствует, он чувствует их, он на них указывает, но этой радостью первооткрывателя чаще всего и удовлетворяется его нетерпеливо рвущийся дальше интерес, и собственно разработку, извлечение сокровищ, раскопку, промывку, оценку он оставляет тем, кто идет за ним. Тут его граница»<sup>28</sup>. Так почти каждый деятель Ренессанса обнаруживает черты, которые свойственны уже другому времени, выявляя тем самым свою резкую противоречивость<sup>29</sup>.

Предвосхищение механицизма у Леонардо да Винчи, нового космологического взгляда у Николая Коперника, спинозизма — у Франческо Патрици и Джордано Бруно, деизма — Бернардино Телезио, картезианства — у Томмазо Кампанеллы, другие подходы к философии Нового времени, прообразы, предвестия, запросы ее, — все это явления, принадлежащие самому Возрождению, последние высшие его напряжения, и вместе с тем они суть моменты его самоотрицания, разложения (что не следует понимать только как деградацию, но, скорее, как величественный закат); в возрожденческой мысли они остаются только филиациями, — в отправной пункт они превращаются только внутри иного, уже не принадлежащего Возрождению способа мышления.

Своей самокритикой, стихийным самоотрицанием, даже «самоотречением» (А.Ф.Лосев), ренессансное мышление, особенно в лице своих поздних представителей, делает себя податливым негации, которой подвергает его Декарт. По своей сознательной установке, по точке опоры, по положительной задаче, по целеустремленности, систематической оформленности, завершенности и по самому пафосу отрицания это носит у него уже иной характер, не сходный с ренессансным.

Чтобы уяснить, как могло появиться именно картезианское отрицание, необходимо взглянуть на историческую перспективу Ренессанса и его дальнейшую судьбу. Просто указать на наличие здесь диалектического момента — «скачка» в развитии — было бы совершенно не достаточно. Надо изобразить сам «переход» в новое качество и показать, как он стал возможен и необходим.

Уже было отмечено, что между этими двумя типами мышления есть и нечто сближающее, и нечто расталкивающее их. Если «между ними что-то есть», то оно — можно заранее сказать — должно выразиться в таком противоречивом феномене, который разделяет и — именно благодаря разделению — связывает обе формы, служит переходным звеном между ними и делает их действительно «двумя» особыми ступенями развития. С обеих сторон — с каждой по-своему — оно должно находить определенное утверждение и, вместе с тем, подвергаться негации. Как переходное звено оно должно быть некоторого рода продолжением Возрождения, — таким, которое явилось бы вместе с тем отрицанием Возрождения и в свою очередь отрицалось бы им; оно должно быть в какой-то мере и предпосылкой философии Нового времени, и вместе с тем быть отрицаемо ею и отрицать себя в качестве такой предпосылки.

Такое опосредование между двумя явлениями должно снимать себя в качестве опосредования и делаться чем-то непосредственным, самим по себе, особым явлением. Этим явлением была целая историческая полоса революционного переворота — Реформация с пронизывающим ее духом протестантизма. Вклиниваясь в качестве сложного опосредования между философией Возрождения и Нового времени, протестантизм оказывается в противоречивой — родственной и чуждо-враждебной — связи с каждой из них, поэтому в дальнейшем нам предстоит рассмотреть по отдельности его отношения к той и другой философии.

## 7. От христианизации гуманизма через религиозную реформацию к философскому рационализму XVII века

Рассмотрение ренессансного типа мышления в его историческом развитии ведет от итальянского гуманизма (как наиболее репрезентативной формы Возрождения) к, так называемому, Северному Возрождению, в котором отчетливее всего обнаруживаются «чувствительные» точки соприкосновения и расхождения идей Возрождения и Реформации.

У Эразма Роттердамского, самого блестящего представителя Северного Возрождения, гуманизм выступил в одеянии христианского благочестия и сочетался с идеями внутренней церковной реформы и реставрации «евангельской чистоты» первоначального христианства. В «Руководстве христианского воина» (1511 г.) нравственное совершенствование человека рассматривается им как условие и отправной пункт христианского совершенства. Человеческое знание и вера связаны преемственностью в предусмотренном Богом мировом порядке и образуют нерасторжимую гармонию. В концепции Эразма запечатлен путь ренессансного гуманизма: от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого — к высшим ценностям религии откровения, сверхчеловеческим, сверхразумным, божественным; от возрождения и обновления человека к возрождению и обновлению христианина. Можно сказать, что у Эразма по сравнению с итальянскими гуманистами смещен пункт наблюдения, а не способ видения. Особое место в этом переходе от светского гуманизма к христианскому принадлежит флорентийским неоплатоникам (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др.). Под влиянием предреформационного движения Савонаролы в итальянском гуманизме обозначилась переходная грань: в нем то светский гуманизм приобретает сугубо религиозную окраску, то религиозный — светскую, каждый попеременно выступает то формой для другого, то содержанием другого.

Ни светский, ни христианский гуманизм Возрождения по способу мышления не выходит за намеченную им же самим грань, гуманистический разум не порывает с теми контекстами и не освобождается от тех связей, в которых он только и может функционировать в своей исторической качественной определенности.

Приняв лишь незначительную долю культурных традиций Возрождения и односторонне развивая эту часть наследия, религиозная реформация очень скоро заглушила и подавила в себе богатство прочих его потенций, возможностей многостороннего развития, и противопоставила себя ренессансному гуманизму в целом. Реформация оказалась направлением более радикальным, более непримиримым к традиционной феодальной идеологии — католицизму, нежели гуманизм. Она характеризуется иным, чем в гуманизме, отношением 1) — к вере и 2) — к рациональному познанию.

### *1. «Sola fide» и учение о предопределении*

В протестантизме мы имеем, с одной стороны, продолжение развития христианского вероисповедания, интенсификацию его (христианин по набожности превращается в христианина по убеждению), и именно поэтому, с другой стороны, это течение оказывается мощной оппозицией католической церкви, новым начинанием, активной стороной разложения средневекового католицизма. Путь перестройки личности в протестантизме, согласно замыслу своему, предполагается проложить через возвращение к первоначальным основам христианства, по осмыслении которых обнаруживается, что все средневековое устройство религиозной жизни решительно противоречит им.

Мартин Лютер обесценил соблюдение внешней обрядности и усилил религиозность перенесением ее во внутренний мир христианина. Спасение заключается не в «делах» («добрые дела» католицизма), а в вере. Не добрые помыслы, а крепкая вера и только вера ведет к спасению. Для этого даже собственное желание верующего должно быть уничтожено: его воля должна раствориться в божественной воле и целиком совпасть с нею; но как только он «почувствовал» это, он уже свободен в действии, его не стесняют никакие пределы, — ни законы, ни запреты, он творит все, что только захочет, потому что он хочет только то, что хочет Бог. Так мрачное и суровое протестантское учение делалось источником несокрушимой энергии, необходимой для революционных переворотов.

Воспринятое от Аврелия Августина учение о божественном предопределении (в его жесткой форме, исключающей всякую свободу воли) делало протестантскую позицию неприступной.



Неизбежным следствием учения о предопределении был фатализм. Августин не мог ни отказаться от учения о предопределении, ни принять вытекающий отсюда вывод о крахе наличной свободы воли в человеке, он еще не прозревал, что решиться принять фатализм могло означать: отвергнуть и оставить позади привычную «ветхую» свободу воли (в сущности произвол) «ветхого» человека и продвигаться к неведомой еще свободе. Только тысячелетие спустя после Августина, в эпоху Реформации суждено было прорасти заложенному в концепцию предопределения зерну и развиться до вывода о необходимости появления новой свободы.

Августин стремился увязать и примирить божественное предопределение и свободу человеческой воли. Разум отчаивается постичь это совмещение, оно дается под ведомство религии, и христианское сознание проносит в себе неразрешенным это противоречие через все Средневековье. Ответственность за увязывание противоречия принимает на себя церковь. Она «знает» тайну того, что разуму недоступно; она держит в секрете свое «умение» примирять непримиримое и понуждает мирянина верить в эту ее магическую способность. Она пленяет разум и волю христианина, призывая не помышлять о подобных вопросах, а целиком полагаться на ее авторитет и покровительство. Так и делалось — полагались. И полагались целое тысячелетие.

Начиная с Петрарки, люди Ренессанса также жили все тем же неразрешенным противоречием, принимали на себя его напряженность и выдерживали. Прекраснейшие произведения эпохи — в изобразительном искусстве, живописи, поэзии, философии, — живое свидетельство, что неким чудесным и таинственным способом они справлялись с ним. Момент свободы воли широко используется и разрабатывается в Возрождении, момент несвободы — «рабства» воли (Лютер) — ставится во главу угла в протестантизме. Однако в Возрождении свобода воли не обращается против предопределения, а увязывается с ним, хотя рационального истолкования этой связи не дается; в протестантизме, напротив, принимается концепция предопределения и отвергается свобода воли: смягченному принципу противопоставляется строгий и односторонний. Протестантское непреклонное выведение следствий из одностороннего принципа, развертывание его в систему, неустранимость перед следствиями, каковы бы они ни были, — все это служит прообразом мышления Нового времени, в первую очередь, картезианского.

Однако протестантское отношение к интеллектуальной деятельности требует более подробного рассмотрения, ибо здесь встречаются весьма затруднительные и противоречивые моменты.

## *2. Сомнение, вера и рациональное знание*

Дело в том, что протестантское сосредоточение на вере и расторжение уз с разумом не было равнозначно освобождению разума от веры. Разум был оставлен в распоряжение схоластической философии, под которой Лютер понимал философию вообще и отвергал ее. Само по себе протестантское очищение веры (борьба как против разума, сращенного с верой, так и против веры, сращенной с разумом) еще не могла стать одновременно непосредственным условием автономии разума и сделаться тождественным свободному развитию философии. Ближайшей целью в протестантизме была не свобода философии, а свобода от философии. Преобразование религии еще не простиралось на философию. Протестантизм непосредственно работал над устранением старой, схоластической философии, а не над созданием новой.

Протестантизм столкнулся также с философской мыслью Возрождения, и завязавшаяся полемика между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером проторила путь к новоевропейскому решению спора между ними.

Той уверенности, с которой личное мнение утверждается протестантизмом в качестве непреложной истины, противоположна, в одном отношении, неуверенность гипотетического, колеблющегося и сомневающегося познания, для которого истина всегда представляется проблематичной, предметом бесконечного поиска, а в другом отношении, убежденность, которая основывается не на уверениях, а на доказательствах необходимости, дающих достоверность и объективное знание.

Взятому в качестве непреклонной веры, или субъективного мнения, признаваемого и выдаваемого за истину, протестантизму противоположен как ренессансный скептицизм, поскольку в последнем всякое утверждение означает не более как мнение, так и новоевропейская научная мысль, которая требует исходить из достоверных истин, исключаящих веру.

Ренессансу, протестантизму и философии Нового времени, рассматриваемым в их типологических отношениях к вопросу об истине, соответствуют три модуса признания истинности: мнение, вера и знание, или, выражаясь логически, три вида суждений: проблематическое, ассерторическое и аподиктическое. Это кантовское логическое деление приобретает также и исторический смысл.

Сомнение преодолевается не религиозным рвением, а познанием, прочная истина достигается не верой, а знанием. На этом стоит Декарт. Императив к обретению истины и уверенность в ее достижимости Декарт усваивает не от скептиков. Разделяя взгляд на слабость и несовершенство имеющейся в распоряжении рациональной способности, он не отвергает ее в пользу веры, а ищет и открывает путь совершенствования и преобразования этой способности. Сомнение превращается у него из умонастроения в метод, позволяющий не только избежать заблуждений, но и установить истину. Протестанты обретают в вере воображаемую истину, — не ту и не там. А скептики именно отрицанием способности человека к достижению какой бы то ни было истины и воздержанием от категорических суждений сами лишают себя истины. Столкновение обоих направлений предстало перед Декартом проблемой: с одной стороны, в вопросе об истине не должно быть индифферентизма, а с другой — в принятии и утверждении ее не должно быть ошибки. Преодоление Декартом как ренессансного скептицизма, так и протестантского догматизма веры знаменует решительное утверждение новоевропейского способа мышления.

«Знать» истину (хотя и не в интеллектуальном смысле) обзывает и протестантизм. Это знаменует собой своеобразные приближения, подходы к рациональному познанию. Личной веры, простого заверения в том, что владеешь истиной, совсем недостаточно для действительного знания истины. В качестве критерия истинности протестанты ссылались на Священное писание, но чтобы правильно его понять, требовалось исследование и размышление, то есть деятельность личного разума, который и становился действительным критерием для выверения религиозного убеждения. Так, логически и исторически протестантизм переходил к рационализму, к признанию человеческого разума автономным и законополагающим в других областях. Путь протестантизма к такому итогу оказался весьма тернистым.

## 8. Мистика и священство разума

Протестантизм породил плюрализм сект. В последней инстанции их дробления, в индивидуе, правоту собственного убеждения приходилось доказывать уже не на других, а на себе самом. Индивиду предстояла борьба с внутренним своим врагом, который выступал то еретиком, то догматиком. Приходилось становиться для самого себя одновременно и субъектом, и объектом как собственной нетерпимости, так и преодоления косности, — и целью, и орудием самосовершенствования.

Практика формирования личности собственными ее усилиями и внутренними средствами по необходимости приняла сначала не интеллектуальную, а религиозную форму. Веками приученный быть в услужении вере, разум оставался несамостоятельным. Чтобы достичь действительной свободы и самостоятельности, он должен был претерпеть такое же революционное преобразование, как христианская вера в протестантизме. Лютер оттеснил богословско-схоластический разум от веры, но не обновил его. Более радикальное отвержение всей богословско-схоластической рациональности происходило совсем на другом полюсе революционного движения, в народной реформации, где первые ростки совершенно новой рациональности появлялись не столько от послаблений и попустительств лютеровского исповедания уже наличному разуму, сколько вследствие предельной интенсификации и накала религиозного чувства. Искореняемый напрочь религиозным рвением, разум, подобно фениксу, возрождался обновленным в пламени веры.

Таким образом, прорыв от обновленной веры к обновленному разуму происходит не через бреши в вере, не путем использования слабостей ее, не уклонениями от нее, а через укрепление и превосхождение ее изнутри. Положение дела здесь не иное, чем в других сферах (в социальной, правовой, моральной и т.д.): новые революционные светские следствия Реформации появлялись из таких вероучений, которые основательнее других завладевали сознанием. Так было и у Томаса Мюнцера (ок. 1490-1525), который настойчивее, чем другие деятели реформационного периода, трудился над оживлением и одухотворением веры. Вождь народной реформации ставил своей задачей активизировать верование, глубже внедрить его в сердце христианина, возвысить веру до совершенной уверенности, до знания, до разумного понимания. Выход от протестантизма к новому разуму намечается на пути не расслаб-

ления, а сосредоточения веры вплоть до полного подавления и искоренения в ней прежней рассудочности, разрыва со всей той «разумностью», которая продолжала раболопно служить старому устройству жизни, оправдывая существующие порядки или примиряясь с ними.

В виде схоластического богословия традиционный интеллект простирал свои шупальца в сознание протестантов, сковывая устремленность к дальнейшим преобразованиям всюду, где религиозная реформа была недостаточно радикальной, где их вера была непрочна. Так, вследствие недостатка «натиска» веры, из-за недостаточного «безумства» ее в лютеранстве произошло примирение с наличным «человеческим» порядком на земле. Создавался дуализм жизни духовной и светской, подчинение в религии Богу дополнялось подчинением в мирской жизни светскому правителю. Поэтому Мюнцер, полемизируя против Лютера, требовал большей последовательности: тогда не придется служить двум господам, стремления которых прямо противоположны.

Если, согласно Лютеру, Бог милосерд и прощает прегрешения, то глава плебейско-крестьянской оппозиции выступает куда строже, полагая, что всю свою жизнь христианин должен определять только открывающейся ему волей Божьей, то есть высшей справедливостью. Так, чем жестче и суровее религиозное учение, тем настойчивее и непреклоннее оно в требованиях коренных преобразований. Как Бог не должен оставаться по ту сторону человека, но пребывать в душе его, так божественный порядок не должен быть только небесным, его следует установить и на земле. Отвергать все светское, все оскверненное, испорченное церковью означает в этом учении расчищать место в душе и во внешней жизни для утверждения нового порядка, возвышающего земную жизнь до «небесной».

Преисполненный верою, подлинность которой, по Мюнцеру, испытывается как золото в огне, христианин приходит к твердому убеждению, что в нем, ревнителе дела Божьего, действует начало истинное и универсальное, и что представлявшееся в его поступках «безумием», с точки зрения того прежнего робкого и неуверенного ума, от которого он теперь отрешился, есть, напротив, проявление подлинного божественно-возвышенного разума. В условиях Реформации именно упрочение веры в душах в предельной ее чистоте и ясности вело (в чем Мюнцер отдавал себе отчет и чего он страстно добивался) к такому многозначительному следствию, как пробуждение разума в человеке. Истинное

откровение, которое несет в себе вера, есть разум. Речь идет у Мюнцера об обновленном разуме, способном к постижению истины. В рамках религиозного сознания совершается, таким образом, процесс искоренения старой формы мышления и рождение новой. Момент полного исчезновения одной есть вместе с тем отправной пункт развития другой.

Мистика Мюнцера включает в себе демистифицирующий, рациональный смысл. «Истинная вера» служит у него лишь подготовкой к раскрытию «истинного разума». Рожденный в «истинной вере», обновленный, разум уже не слуга, а дитя ее. Здесь закладывается представление о священстве человеческого разума, воодушевлявшее многих мыслителей Нового времени. Сакральный в своем появлении, он не нуждается больше ни в оправдании, ни в прощениях, ни в каком-либо внешнем авторитете.

Мистикой Мюнцера подытоживается путь предшествующего религиозного развития в протестантизме. Далее начинается извлечение следствий, выводов уже иррелигиозного порядка. Мистика приводит веру к «непосредственному знанию». Само по себе оно скудно, все предшествующее рационально-философское знание из него выветрено. Нового еще нет, ему предстоит возникнуть на этом расчищенном для него основании.

Представление Мюнцера об «истинной вере» (к существенным чертам которой он относил искренность, абсолютную убежденность) связывалось у него с раскрытием высшего («божественного») разума в человеке. Такая установка присуща и первым философам Нового времени. Они измеряли достоинство верований степенью их приближения к обновленному способу мышления; вне этой функции — подготавливать разумное познание — вера теряет в глазах этой философии свой «вес», свою положительную значимость. Таких представлений держались Спиноза и Локк. «Испытание» собственной веры и доискивание ее оснований, анализ веры, доведение ее до достоверности (вследствие чего она уступает место положительному знанию) — все это у них является наследием протестантского радикализма, максимализма веры. Мышление философов XVII в. (и просветителей XVIII в.) еще нередко несет в себе следы представлений о сакральном происхождении разумного познания (Дж.Локк, Т.Пейн). Возникающий в глубинах предшествующего господствующего религиозного мировоззрения, новый способ мышления поначалу не отделяется от него и потому до поры до времени мало похож на себя.

## 9. Чистота веры и обновленное понимание

Особое гносеологическое значение приобретает в данной связи вопрос о преобразованиях, происходящих в протестантской мистике. Те же способы ее превосхождения, то же обновление сознания на пути к новоевропейскому философствованию, что и у Мюнцера, обнаруживаются далее у Якова Бёме. В его сознании совершается в крайне заостренной и напряженной сосредоточенности процесс сложного преобразования. Бёме сводит в своей душе конец мистики с новым начинанием, вечернюю зарю религиозности с утренней зарей философии.

Производство идей, представлений, нового понимания еще непосредственно вплетено у герлицкого мистика в религиозную практику — в опыт откровений, видений, — он высказывается на языке самой реальности, то есть этой фантастической жизни. Но вслед за фантастическими образами в его изложениях часто появляется в качестве «вывода» — в довольно странной, вряд ли понятной самому Бёме связи с предшествующим, — прямо скажем: часто в какой-то туманной связи с туманными послылками, — ясное и глубокомысленное положение, что позволяет Фейербаху с полным правом усматривать в нем такого мистика, который занимается умозрениями, в пределах мистики борется за свободу от мистицизма, за ясное познание. Итог его размышлений становится «утренней зарей» последующего движения, которое уже при свете дня совершают другие. От «святого неведения» у него происходит переход к формированию существенно философского знания, опирающегося не на внешний авторитет, а исключительно на универсальный (хотя поначалу и крайне бедно представленный в своих определенностях) разум, что делает автора «Утренней зари» ближайшим (наряду с Ф.Бэконом) предшественником грядущих философов, «провозвестником» новой философии. Новое философское знание зарождается у него под густым теософским покровом и поначалу трудно различимо: оно носит еще отчужденную форму и выставляется (или выдается) за «божественное», в противоположность подвергшемуся «порче» знанию «человеческому», теряющему как раз всякую ценность перед объективным (приравняемым к «божественному») знанием, — полным, совершенным.

Осуждение герлицким мистиком науки богословов объясняется тем, что основным злом в ней признается у протестантов предписанность, к каким именно результатам должно прийти исследование. Всякая научность и ученость, вообще все рациональное содержание выметается Яковом Бёме за пределы мистического сознания (так же как потом просветительский разум, в свою очередь, оттеснит от себя и отвергнет все, что не согласуется с разумом). Такое распадение со старой познавательной формой существенно воспроизводит образ практического действия в революционном протестантизме: интеллектуальный аскетизм у порога нового познания соответствует общей аскетической религиозной практике в начальной стадии социальных движений в народных низах.

Этот общий, возымевший значительные последствия, в различных вариантах повторявшийся не только в протестантизме, но и в философии и науке Нового времени момент «отречения» появился у Лютера как отвержение внешней обрядности, у Мюнцера — как отстранение от мертвой «буквы» и предпочтение живого «духа» Евангелия. Николай Коперник пренебрег чувственной видимостью, чтобы затем ее объяснить, Ф.Бэкон пророчествовал об отказе «от обычных теорий и понятий», а Декарт реализовал акт отказа от всех мнений, принятых на веру, чтобы начать все сначала, с самого основания. В тесной связи с этим находится и спиновское требование расстаться со своими особыми соображениями и домыслами, и предаться в мышлении общему, существенному, субстанциальному, или «божественному», а также локковское приведение разума к «стертой доске» с целью придать ему с самого начала правильное направление. Человеческий разум представлен, таким образом, совершенно выхолощенным, пустым, сведенным к чистой форме, если угодно, профанированным. В таком виде он оказывается достоянием всякого простеца. С такого-то разума и начинается движение философия Нового времени.

У Бёме в религиозной форме закладывается предпосылка дальнейшего, уже собственно просветительского натиска против догм, мнений, предрассудков. В ситуации, порожденной протестантизмом, воспитателю приходится самому себя обучать и воспитывать, но это же касается и воспитуемого: он должен, подобно своему наставнику, автономно реализовывать в себе такой же опыт. Воспитатель в старом смысле (когда люди разделялись на вечную паству и вечных пастырей) становится в таком случае просто излишним. Завязывается совершенно иная, чем прежде, система



отношений «учитель — ученик». Задача наставника заключается теперь в том, чтобы сообщить способ самостоятельного обретения и усвоения истины, раскрыть секрет познания. То есть все дело теперь в разработке способа познания, способа приобщения к знанию высших истин. А это уже есть философствование. Вся трудность заключается в переходе от старого знания «ветхого» человека к новой форме знания обновленного человека, в разворачивании «внезапного» озарения, в разворачивании поначалу непонятного, непосредственного, «мистического» акта — «откровения» нового способа видения — в рационально осмысленный, методически осуществляемый процесс, теоретически воспроизводящийся в сознании и получающий понятийное выражение. При этом представление о «немыслимости» и «непостижимости» перехода рассеивается. На разных уровнях этот процесс разрабатывается и осмысливается как в протестантской мистике Бёме, так и в рационалистической философии Нового времени (учение о методе Декарта). Переход от затишья прежней мысли и «немыслия» в мистике к самостоятельному и уверенному в себе мышлению, отвага мыслить независимо от авторитетов, как характерное явление Нового времени (не исключительно элитарное и лишь индивидуально значимое, как в Возрождении), прямо унаследованы от Реформации, вступившей в многотрудную и многоплановую борьбу за преодоление косности, оставшейся от Средневековья.

## **10. «Производная самостоятельность» мышления**

В философском отношении обновление человека как верующего, наступающее в ходе и в результате этих борений, интересно тем, что оно простирается на познавательную способность. В этом более тесном круге преобразований имеет смысл выделить вопрос о производности и самостоятельности познания.

В одних случаях Бёме говорит о родившемся в его душе новом разумении как появляющемся без всякого содействия с его стороны, как о чем-то совершенно объективном, без всякой примеси «своего», а в других случаях — как о своем собственном разумении. Но противоречие здесь чисто словесное. Познание есть творчество нового. Бог через человека продолжает свое творчество, открывается — открывает себя — в человеке. Божественное творчество у Бёме превращается как бы ненароком в совершеннейший образец для человеческого творчества; откровение Бога

самому себе, божественное самосознание — в общее выражение раскрытия человеком своего «я», в образ появляющегося человеческого самосознания; божественное познание — в формулу собственно человеческого познания, в познавательную способность обновленного человека. Самопорождение и самосознание Бога — это лишь отчужденная форма для выражения действительной самостоятельности человека и символ суверенности его познания. (Склонность к превращению этого символа в «пустую абстракцию» плодит безбожие, и новоевропейская философия весьма часто преуспевала в этом.)

«Бог познает себя в человеке, через человека». Если свести этот божественный идеализм к человеческому, божественное Я к человеческому «я», то перед нами явится картезианское начало человеческого самопознания. К такому возвращению человека к самому себе и продвигается дело у самого Бёме. Усердное воспроизведение в душе «божественного» означает у него отказ от своеволия и приобщение к субстанциальному, объективно разумному процессу. Подражание образу действия Бога — порождению, творчеству, — выступает у Бёме условием имманентного созидания нового знания, так же как у другого провозвестника философского мышления Нового времени, у Бэкона Веруламского, открытия (авторство которых закреплено у него уже не за Богом, как в случаях с «откровениями», а за человеком) представляют собой «как бы новые творения», создаваемые человеком, подражающим божественному творчеству.

У герлицкого мыслителя Бог — не только предпосылка объективно истинного постижения, но и основа превращения мышления человека в самостоятельное. Понятие производной самостоятельности не является для Бёме противоречивым: все, что есть «само по себе», автономное и самостоятельное, стало таковым, — Бёме относит это и к самому Богу, — Он имеет в себе определенную предпосылку и основу для становления суверенным и самопознающим. И таковым же должно быть, по мысли Бёме, продолжение и отражение Божественного творчества, человеческое познание, — производным, продуктом творчества и вместе с тем самостоятельным и творчески активным.

Теософская идея Бёме о порождении сознания из бессознательного Абсолюта (из «темной» божественной основы), духа из «природы о Боге», оборачивалась, как ни странно, своеобразным натурализмом: природа Бога предпосылается его духу, который

и есть Бог в собственном смысле слова. Л.Фейербах находил это учение мистика разумным в том отношении, что оно отправляется от природы и уже только оттуда переходит к человеку, причем заставляет дух развиваться из природы.

Проникновение в «основу Бога», в природу Его, ведет к дальнейшим перспективам, важным для философии Нового времени. Из природы Бога — из действительной природы, осваиваемой пантеистически («все в Боге»), — Бёме выводит человеческое познание. Познавая природу, человек приходит и к постижению собственной своей природы. От богопознания путь пролагается у Бёме к миропознанию и, далее, к самопознанию; человек приходит наконец к самому себе как познающему себя субъекту, действующему вполне самостоятельно и в теоретическом отношении, и в практическом, и в мыслях, и в поступках. Более или менее полно или сокращенно, цельно или фрагментарно этот путь в различных вариантах воспроизводится на рациональном уровне в философии XVII века — у Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница.

## 11. Итоги

Итак, мы видим, что при изучении формирования новоевропейского стиля мышления появляется необходимость обратиться к общественно-историческому движению, которое возникло вслед за Возрождением и сопутствовало ему, к Реформации с центральным явлением в ней — протестантизмом. Явление это сложное и противоречивое: предпосылки в нем спорят с действительным его содержанием, следствия его обращаются против сущности, сущности перечит явление, субъективные намерения деятелей его — объективным результатам, начинание — выводам.

Отношение первой буржуазной революции, каковую была Реформация в Германии, к формированию новоевропейского сознания, в частности философского, вплоть до последнего времени настолько редко исследовалось в отечественной литературе, что создавалось впечатление об «эпизодичности» этого социального и идейного движения, как если бы оно наложило лишь мимолетный и периферийный, к тому же преимущественно негативный отпечаток на происхождение — тем более на характер — философии Нового времени. И хотя хорошо известно, что исто-

рия не всегда избирает прямолинейный, кратчайший путь, все же зачастую представлялось, что крот истории по слепоте своей лишь случайно и не по делу потрудились в темной религиозной почве, отклонившись от пути куда более верного и перспективного.

В этом пункте заключается немаловажная проблема, отдельные стороны которой в последнее десятилетие привлекли внимание ряда исследователей – историков, философов, культурологов, религиоведов, – среди которых следует упомянуть М.М.Баткина, Л.М.Брагину, В.М.Богуславского, М.А.Гарнцева, А.Х.Горфункеля, В.Г.Кузнецова, А.Ф.Лосева, А.Д.Люблинскую, Н.В.Ревуненкову, М.М.Смирина, В.В.Соколова, Э.Ю.Соловьева, Д.Е.Фурмана. Непосредственное отношение к разработке указанной проблемы имеют ряд статей в сборнике «Культура эпохи Возрождения и Реформации» (Л.,1981. С. 267). Надо отметить также коллективный труд «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М.,1983. С. 583).

Что при последовательном развитии Реформации результатом ее должно было стать светское направление: рациональное мышление, философия, наука, – этого реформаторы религии не подозревали. Сознательно преследуя свои цели, они оказались подвержены заблуждениям и обманчивым представлениям о действительном смысле, результатах и последствиях своего начинания. Пробужденное ими движение нередко обгоняло их, им же казалось, что оно заходит слишком далеко или вовсе не туда, куда нужно, и они отрекались от того, начало чего было положено ими самими.

С другой стороны, научно-философское воззрение Нового времени проходит свой период мифологии, и новое интеллектуальное начинание, новоевропейская философия, при всем своем стремлении к ясности сознания и здравомыслию, на первых порах плодит иллюзии о своем генезисе. Первоначальное отрешивание разума от веры, забвение и неведение того, что она составляет его прошлое и входит в его родословную, выражает лишь формальную, еще незрелую его самостоятельность. Не отделенный сначала от своей предпосылки, он преодолевает ее на первых порах не критически, а догматически, то есть оставаясь все еще на почве религиозной веры. Даже Ф.Энгельс отмечает это как момент развития, еще не выражающий подлинной самостоятельности: «Атеизм как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и потому сам еще является религией»<sup>30</sup>.

Мышление на этой ступени еще не выходит за пределы того предрассудка, что его (мышления) источник будто бы совпадает с его сущностью, и отвергает свой действительный генезис, чужа-

ясь признать, что разум имеет историю, что он «не всегда существовал в разумной форме» (К.Маркс) и появился из того, что не есть он сам.

Изучение развития ренессансного мышления приводит к выводу о том, что непосредственного перехода от этого способа мышления к картезианскому нет, что между ними должно существовать некоторое промежуточное звено, по природе своей весьма противоречивое, способное разделять, размежевывать оба явления, и вместе с тем связывать и служить переходным моментом от одного к другому. Логическим характеристикам такого опосредующего звена эмпирически соответствует такое историческое явление, как Реформация, — своеобразный исторический феномен, сначала примыкающий к Возрождению, а потом резко расходящийся с ним. Под религиозной оболочкой этого, следующего за Возрождением этапа разрыва со Средневековьем происходит, с одной стороны, процесс очищения как от богословско-схоластической рациональности, так и от ренессансной, а с другой стороны, обнаруживаются предвестия, зародыши и ростки рациональности нового типа.

Протестантизм стал символом революционных сдвигов во многих областях новоевропейской действительности. Декарт по религиозной принадлежности и религиозному убеждению не был протестантом и к протестантской философии в узком смысле слова имеет весьма отдаленное отношение, тем не менее его порой называют зачинателем философии протестантизма, чем верно схватывается революционный дух его преобразований и новаторства, касающихся познавательного метода. В этом же состоит и глубинная связь новоевропейской философии с реформацией. Системы крупнейших представителей новаторской философии — Гоббса, Локка, Спинозы, Лейбница появляются именно в тех странах, где произошли реформационные преобразования.

Реформация создала предпосылку и проторила путь к новой постановке философских вопросов. Подобно тому как протестантизм обновил религию культивированием личной веры, через воссоздание первоначальной предполагаемой простоты и чистоты христианства апостольских времен, философия взялась обновить познавательную способность человеческого разума путем обращения к первоначальным простейшим и элементарным началам познания. Примечательно, что и многие естественные науки в этот период также начинают в своих сферах с самых азов.

Позднее Возрождение, несомненно, испытало на себе воздействие Реформации, но не субстанциально; коренного изменения стиля мышления не произошло, — он остался прежним. Если мы и находим у Монтеня как скептика подступы к «методологическому сомнению» Декарта, в установлении Т. Кампанеллы несомненности самосознания — предвосхищение принципа *cogito*, в пантеизме Дж. Бруно — запрос спинозизма, а в учении Ф. Бэкона — много свойственного как Возрождению, так и Новому времени, то следует учесть, что взгляды этих мыслителей Возрождения развивались не без влияния Реформации, идеями которой они так или иначе проникались.

Новая философия расходится с протестантизмом по предметному содержанию, ее интересуют мирские, а не теологические вопросы, и в этом отношении ей ближе идейный материал Возрождения. С другой стороны, как ни велики заслуги Возрождения в новых интеллектуальных завоеваниях, развернуть систематически эти достижения и сделать плодотворными его идеи можно было лишь в системе новой формы знания, на основе обновленного разума. Достичь этого на почве Возрождения было невозможно, для этого потребовалось участие такого двигателя, как религиозное учение, отвергающее все добытое и осваивавшееся под старой формой содержание.

Говоря о новоевропейском мышлении, возникшем в научно-философском движении XVII века, будем иметь в виду, что не все в этом новом является непременно истинным и превосходящим, прогрессивным (сам прогресс в каком-нибудь отношении достигается часто ценою регресса и невосполнимых утрат в другом отношении), нравственно оправданным. Поэтому также не одной только «противоречивостью развития», переходностью между ренессансной и новоевропейской установкой сознания объясняется двойственность и противоречивость мышления Ф. Бэкона, Кеплера, Галилея, Лейбница, Монтеня, у которых видны черты то слишком далеко забегающего вперед возрожденца, то слишком увязающего в путях предшествующего способа понимания новоевропейца. У последующих же мыслителей — у иенских романтиков — Шеллинга, Гегеля, при всей их опоре на новую философию от Декарта до Канта, имеют место серьезные попытки воссоединить эту критически перерабатываемую философию с ренессансной, породить синтез рациональной односторонности первой и интуитивной целостности последней.

В наше время обе формы мышления равноналичны: они представлены не только как исторические, привязанные к определенным, последовательно сменяющимся одна другую эпохам, но существуют одновременно, как равноправные, синтез между которыми возможен и желателен.

- 
- <sup>1</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 83.
  - <sup>2</sup> Там же. С. 263.
  - <sup>3</sup> Там же. С. 79.
  - <sup>4</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 76-77.
  - <sup>5</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 81.
  - <sup>6</sup> Там же. С. 428.
  - <sup>7</sup> Там же. Соч. С. 105.
  - <sup>8</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 418.
  - <sup>9</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 261.
  - <sup>10</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 108.
  - <sup>11</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 336, 415.
  - <sup>12</sup> Там же. С. 345.
  - <sup>13</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 306-307; 425, 112.
  - <sup>14</sup> Там же. С. 89.
  - <sup>15</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 112-113.
  - <sup>16</sup> *Галилей Г.* Избр. труды: В 2 т. М., 1964. Т. I. С. 199.
  - <sup>17</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 113, 97.
  - <sup>18</sup> См.: Там же. С. 412-413.
  - <sup>19</sup> Там же. С. 109.
  - <sup>20</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 275.
  - <sup>21</sup> Там же. С. 80.
  - <sup>22</sup> Там же. С. 109.
  - <sup>23</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.:Л., 1935. Т. 11. С. 169.
  - <sup>24</sup> *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 291.
  - <sup>25</sup> См.: *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 84-85, 147-148, 170, 177; *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 5, 42, 342-344.
  - <sup>26</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 268.
  - <sup>27</sup> *Герцен А.И.* Письма об изучении природы. Соч.: В 9 т. М., 1955. Т. 2. С. 257.

- <sup>28</sup> *Цвейг С.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977. С. 101.
- <sup>29</sup> См.: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 290-291.
- <sup>30</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 36. С. 161.



## **II. Французское Просвещение XVIII века**

Цель лекции (занятия): раскрыть своеобразие философской культуры французского Просвещения XVIII века, показав, что философия Просвещения несводима ни к позитивизму, ни к идеологии, что речь идет о культивировании такой особой способности разума, какой является способность суждения, выступившая для самих просветителей как «здоровый смысл» (здесь следует указать на различие между так называемой философией здравого смысла — шотландской школой — и здравым смыслом просветителей XVIII в.).

Способность самостоятельно судить обо всех вещах и явлениях является предпосылкой формирования автономной личности; развитие именно этой способности становится целью деятельности французских просветителей (в данном пункте занятия имеет смысл остановиться на рефлексии И.Канта о Просвещении). С этих позиций становится понятным, что знаменитая Энциклопедия явилась средством распространения не только научных, но и прочих сведений о мире и о человеческом обществе, что недаром она включает в свое название Словаря слова «ремесла» и «искусства», что Энциклопедия воспитывает у каждого человека способность самостоятельного суждения. Становится ясно, далее, что просветительская философия не сводится к позитивизму, а просветительский разум — к научному разуму.

Просвещение можно также охарактеризовать как своеобразную философскую антропологию, стоящую на 2-х основаниях: природе и воспитании; признается, что человек – природное существо, которое должно быть воспитано определенным образом и в соответствии с определенными установками – прежде всего на природу.

В ходе занятия имеет смысл остановиться на следующих важных моментах: 1. Объяснить нерасторжимую связь философии и литературы во французском Просвещении (Вольтер, Руссо, Дидро, были не только философами, но и литераторами). 2. Раскрыть особый, неумозрительный натуралистический дух системности в движении Просвещения. 3. Охарактеризовать особый тип диалектики во французском Просвещении. 4. Осветить своеобразный стиль общения в кружке энциклопедистов.

Подробнее философские особенности просветительского мышления можно было бы дать благодаря одному из двух подходов: либо выделить общие для всех просветителей проблемы, проиллюстрировав их решение каждым мыслителем; либо постараться отыскать у каждого неповторимую индивидуальную черту, которая тем не менее позволяет наиболее отчетливо высветить суть Просвещения в целом. Мы рекомендовали бы второй путь и начали бы с Вольтера, старшего представителя просветителей, воплотившего в себе мятежный и ироничный дух Просвещения. Самая сильная сторона Вольтера проявилась в особом понимании истории, прежде всего в плане критики провиденциалистского подхода (Вольтер и Боссюэ). Иронической насмешке подвергаются также различного толка фаталистические представления и теодицея (Вольтер и Лейбниц). В связи с вольтеровским пониманием истории нужно раскрыть смысл принципа «мнения правят миром», а также объяснить надежды Вольтера (и других просветителей) на просвещенного монарха.

Надо также остановиться на антиклерикализме и деизме Вольтера, объяснив борьбу последнего с церковью в контексте сословных противоречий тогдашней Франции (здесь же можно кратко охарактеризовать деизм, теизм и атеизм французских просветителей).

Другой фигурой, заслуживающей пристального внимания, является Поль Гольбах. Ранее он был в нашей стране наиболее почитаемым и печатаемым просветителем из-за своего материализма и атеизма, сейчас – по тем же причинам низведен до наименее почитаемого. Однако, если следовать за требованиями

истины, а не конъюнктуры, то, отвлекаясь от штампов и ярлыков, надо попытаться отыскать то ценное и новое, что внес именно Гольбах в копилку Просвещения. Это новое состояло в том, что он стал систематизатором просветительских взглядов (и не только материалистически, но и идеалистически настроенных мыслителей). В «Системе природы» предпринято усилие обосновать позицию здравого смысла — как присущего каждому человеку природного дара смотреть на все вещи и явления «очами разума». Разум, собственно, и представляет собой «естественный свет», присущий каждому «от природы», с точки зрения французских просветителей, хотя фактически разум как «естественный свет» — это исторически конкретное понимание разума.

В этом месте занятия целесообразно подвергнуть критической оценке представления о взглядах Гольбаха как банальных и обыденных: «Система природы» представляет собой первую философскую рефлексию (докантовскую) над ньютоновским естествознанием; за привычными для нас сегодня определениями силы, движения, взаимодействия частиц материи и так далее скрываются законы механики, выступающие в обличье всеобщих законов природы. Они были вовсе не свойственны Средневековью, и надо было обладать столь широкой эрудицией, столь глубоким умом, как Гольбах, чтобы придать им ясную, простую и доступную для всех форму, сделать их объектом здравого смысла. Следует остановиться на гольбаховских определениях материи, ее движения, пространства, времени<sup>1</sup>. Особенно важное значение имеет интерпретация природы как единственной субстанции, выполняющей функции связи а) естествознания и философии; б) неживой и живой материи; в) природы и общества. Имеет смысл подчеркнуть, что *природа* в системах французских просветителей (не только материалистов, но также и идеалистов, например, Руссо) имеет несколько иное содержание, чем, например, *бытие* в немецкой классической философии. Большой интерес представляет обосновываемый Гольбахом фатализм; здесь нужно выявить противоречия в его рассуждениях — его борьбу с религиозным догматом о предопределенности божественных предначертаний и утверждением необходимости всего случающегося по природным законам; показать, каким образом несогласие с другим религиозным догматом — о свободе воли человека — приводит его к фатализму. Нужно также продемонстрировать, в каком смысле фатализм обусловлен распространением механистических представлений. Известное внимание может быть посвящено выясне-

нию соотношения фаталистических представлений и принципов нравственности, в связи с чем имеет смысл разобрать те упреки, которые в этом отношении предъявлялись Гольбаху, и показать, как он на них отвечал. Следует также проиллюстрировать, как фаталистические представления с необходимостью оборачиваются признанием и даже превознесением случая (это видно особенно в учении Гельвеция о воспитании).

Если Гольбах по справедливости считают создателем «системы природы», то его единомышленник Клод Адриан Гельвеций может называться создателем «системы человека»: его книги представляют собой своеобразную энциклопедию человеческой жизни, где важное значение приобретает принцип утилитаризма; с позиции личного, в том числе и прежде всего материального, интереса, Гельвеций хочет объяснить все явления человеческой жизни, все поведение людей.

Важно подчеркнуть, что Гельвеций исходил из общих просветительских предпосылок, а именно — из представлений о человеке как о природном существе, все чувства и потребности которого природны, а главным чувством является поэтому любовь к себе, себялюбие, эгоизм. Следовательно, всё, что человек делает, он делает из любви к себе, из желания собственной выгоды, из стремления к собственному удовольствию. Своеобразие воззрений Гельвеция в том, что он доводит эти представления до логического завершения: любовь к себе — до возведения эгоизма в главный принцип общежития, личный интерес — до утилитаризма. Как раз в этой крайней точке логического завершения обнаруживается парадоксальность просветительских взглядов на человека, в данном случае — через Гельвеция и благодаря Гельвецию, что и выглядит как парадоксы Гельвеция (в дальнейшем нечто подобное обнаружится и у Руссо). Действительно, то, что человек природное, то есть только физическое, существо признавали все просветители (за исключением, может быть, Руссо), но не все превращали любовь к физическим удовольствиям в главенствующий принцип жизни человека, в принцип личной выгоды.

В ходе занятия, далее, надо раскрыть, каким образом Гельвеций обосновывает всеобщность принципа личного интереса и утилитаризма, проводя их сквозь такие феномены человеческой жизни, как любовь, дружба, желание власти и т.п.

Одна из задач лекции (занятия) в том, чтобы убедить слушателей в правомерности индивидуалистических желаний и индивидуального интереса<sup>2</sup>, показать, что растворение индивида в

обществе, элиминация личных желаний, принесение их в жертву общественным интересам ведет к тоталитаризму. Голос Гельвеция вследствие этого звучит достаточно убедительно и сегодня. В связи с этим можно затронуть вопрос о демократии, пытаясь доказать, что демократия – это не победа большинства над меньшинством, не установление единомыслия, а, напротив, попытка установить компромисс между различными группами, слоями, индивидами с целью сохранить разномыслие, разность интересов.

Отсюда логично перейти к теориям общественного договора. Надо прежде всего раскрыть своеобразие теорий общественного договора во французском Просвещении по сравнению с предшествующими концепциями, свойственными мыслителям XVIII в. (Локку, Гоббсу): место посредника между отдельными индивидами теперь начинает занимать воспитание, а продуктом общественного договора признается гражданское состояние. С помощью воспитания просветителю удастся внушить людям (вплоть до монархов) необходимость разумного эгоизма и договора. Нужно подчеркнуть, что за представлениями об изолированном, атомарном индивиде, которые так давно критикуются представителями различных школ и направлений, начиная с К.Маркса, скрывается реальный субъект со своими собственными индивидуальными устремлениями, неустранимыми личными интересами. Предел социуму положен, таким образом, самой природой. С этих позиций становится возможным проанализировать трактаты Руссо и подробно разобрать социологическую концепцию Руссо, сделав акцент на: его республиканских устремлениях и трудностях в обосновании статуса республики, отношении Руссо к цивилизации, своеобразии принципа общественного договора, оправдании революционного насилия; внимания требует также введенная Руссо противоречивая и сложная фигура законодателя. Здесь же следует остановиться на отношении Руссо к частной собственности со всеми противоречиями, присущими этому оригинальному мыслителю. Демократизм Руссо также нуждается в специальном разъяснении: целесообразно уточнить, что речь идет не о превращении всех граждан в одинаковых мелких частных собственников, а о создании равных исходных экономических условий, на основе которых может проявить свою личную инициативу и показать, чего стоит каждый в качестве свободного субъекта собственности; в этом смысле буржуазное общество и оказывается

обществом свободных частных предпринимателей, в котором имущественное положение каждого — в значительной мере дело его собственных рук.

Теперь вновь целесообразно вернуться к логическим основаниям теории общественного договора и остановиться на том, что так называемая «робинзонада», то есть взгляд на человека как на изолированно-атомарное природное существо, явился логической предпосылкой обоснования общественного договора: лишь в том случае, если индивид абсолютно свободен и независим, то есть как бы изолирован и атомарен, он может свободно вступить в союз с такими же независимыми и свободными индивидами. В связи с этим надо пояснить, что хотя акта сознательного заключения общественного договора в истории не было, имеет смысл рассматривать его по принципу «как если бы», то есть так, как если бы он был действительно заключен. Фактически он и был заключен, причем вполне сознательно, но не в первобытные времена, а в момент образования демократических государств, ибо чем иным, как не договором являются так называемые буржуазные конституции XVII-XVIII веков, в частности, знаменитая Декларация прав человека и гражданина?

Общественный договор создает гражданское общество, выступающее как бы буфером между тоталитаристскими устремлениями государства и личными интересами индивидов; над гражданским обществом и надстраивается правовое государство, ориентированное на субъекта собственности.

Теперь надо сделать акцент на том, что частная собственность есть не что иное, как собственность индивида в качестве частного лица, когда тот выступает как *субъект* собственности. В дальнейшем он сам должен решить, вступить ли ему в акционерные, коллективные или еще какие-нибудь имущественные отношения, но его индивидуальная частная собственность — исходный момент экономического развития общества. Где нет субъекта собственности, где нет частной собственности, там не может быть и права, ибо оно защищает именно ее.

Для уяснения этих моментов Руссо сделал больше, чем какой-либо другой просветитель, поэтому интерес к его социологическим работам вполне оправдан, а его голос звучит сегодня вполне актуально.

Требуя специального рассмотрения оценка Руссо естественного, первобытного состояния как «золотого века», который вернуть, к сожалению, невозможно, но который должен стать образ-

цом (хотя и недостижимым) для всех последующих эпох; сюда же можно включить рассмотрение отношения Руссо к наукам и искусствам.

В связи с этим встает вопрос: принадлежал ли Руссо к просветителям, ориентирующимся на науку и по сути дела отождествляющим научный и социальный прогресс или нет? — Мы убеждены, что, несомненно, принадлежал: хотя его взгляды отличались парадоксальностью, присущей только ему; она в то же время отражала глубинную внутреннюю диалектичность Просвещения. Руссо — просветитель, поскольку он, как и все другие, исходит из представления о человеке как о естественном, природном существе, нуждающемся в воспитании. Он не отвергает ни одного из этих оснований Просвещения, однако придает упомянутым понятиям свое собственное значение: природа для него это преимущественно дикая природа, в которую желательно не вносить никаких промышленных изменений; воспитание также должно быть ориентировано на природу, то есть должно быть по возможности меньше затронуто цивилизацией. Целесообразно рассмотреть, как в соответствии с этими принципами воспитывается Эмиль: единственным, достойным человека занятием Руссо в данном случае считает ремесло, прежде всего столярное (за исключением земледельческого труда оно — самое достойное дело); единственная книга, которую полезно читать, это «Робинзон Крузо» и т.д. Воспитание, таким образом, ориентировано не на науку и не на искусство, но тем не менее оно признается важным фактором человеческой жизни наряду с природой и, по сути дела, ориентировано на нее; но и другие просветители считают ведь, что воспитание должно вестись в соответствии с природой. Так что расхождение в данном случае в том, что Руссо доводит принцип «природности» до его логического завершения (как Гельвеций довел до логического завершения принцип себялюбия), в этой крайней логической точке и возникают парадоксы.

Парадокс, в частности, проявляется также и в том, что отстаивая принцип, казалось бы, совершенно нетронутой, простой, совершенно «естественной» природы, Руссо тем не менее облачает ее в достаточно культурную форму, а именно: если другие просветители исходят при понимании человека как природного существа только из природных-физиологических *потребностей*, Руссо интерпретирует природные человеческие качества как *чувства*. Он вводит, далее, наряду с принципом себялюбия

принцип любви к другим людям, наряду с разумным эгоизмом — единственный среди просветителей — вводит альтруизм. Природа, таким образом, открывает в работах Руссо свой ненатуралистический характер, который затем в его романах приобретает оттенок сентиментализма — нежной любви (к природе, к другим людям), вызывающей слезы умиления, восхищения и т.д. Природа для него становится объектом эстетического восхищения. Руссо не отказывается от принципа полезности, но добавляет к нему принцип незаинтересованности, предвосхищая Канта в этом, так же, как в признании врожденности нравственных чувств.

Что касается Дени Дидро, то при изучении его творчества следует сосредоточиться на характеристике его мышления как майевтического, сократического, ибо главное для него — дать не какой-то однозначный ответ, но, напротив, показать парадоксальность любого решения. Подобно другим просветителям, он убежден в том, что противоречий быть не может, но видит, что от них избавиться нельзя, что ими пронизано все бытие человека и устранить их означало бы уничтожить само бытие. Дидро, далее, видит, что чем более логично и последовательно развивается какое-либо утверждение, тем с большей необходимостью высказывается неизбежность прямо противоположного высказывания. Это он и назвал парадоксом, не видя возможности объяснить, почему дело обстоит именно так, но будучи убежден в том, что ситуацию изменить нельзя. Таким образом, внимание Дидро сосредоточено как раз на таких особенностях мышления Просвещения, как парадоксальность; он выступает в качестве Сократа, размышляющего об этой особенности. Поэтому настоящим «героем» диалогов Дидро «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист» является способ мышления эпохи со всеми его особенностями и противоречиями. Целесообразно в этом пункте занятия провести параллель между парадоксами Дидро и антиномиями Канта и показать, что фактически в парадоксах эпохи Просвещения (которые являются вовсе не логическими ошибками, а глубинными характеристиками способа мышления) выражена своеобразная, несовпадающая с гегелевской, но тем не менее имеющая право на существование исторически-конкретная диалектика. С этих позиций надо рассмотреть два вышеупомянутых диалога Дидро, сделав целью демонстрацию парадоксального превращения одной противоположности в другую, хотя и не по гегелевскому типу, так как здесь нет синтеза, а движение осуществляется от тезиса к антитезису, затем к тезису



на более высокой ступени, от него — к антитезису на более высокой степени и т.д. Не троичность, а двоичность — характеристика диалектики Просвещения, и она удивительно сходна с кантовской антиномичной диалектикой, которую обычно называют «отрицательной», «негативной», хотя более правильно было бы считать ее просто исторически-конкретной.

Разбирая диалоги Дидро, можно ответить, каким образом возведение в ранг абсолюта необходимости (известный фатализм Просвещения) неожиданно оборачивается признанием случайностей (и наоборот); как признание природы в качестве единственного основания человеческой жизни и человеческого поведения оборачивается введением другого, даже более могущественного, чем природа, фактора — воспитания. Парадокс состоит в том, что если всё, что имеет человек, в нем — от природы, то никакое воспитание не в силах изменить это обстоятельство. Если природа хороша, никаких проблем не возникает, но если мы признаем, что природа также и дурна, то есть она порождает пороки, то, признав ее единственным основанием бытия, мы ставим под вопрос эффективность воспитания. Как говорит Дидро: гони природу в дверь, она влетит в окно. Воспитание тем самым либо утрачивает всю свою силу, либо возводится в ранг более сильного фактора, чем природа; но в этом случае возникает другая трудность — а на что оно само ориентируется? Как следует воспитывать человека, если не в установке на природу? Ведь природа явилась для просветителей опорой борьбы со всеми прежними порядками. Анализ всех этих логических трудностей станет одновременно изучением своеобразной исторически-конкретной диалектики, диалектики Просвещения.

При изучении творчества Дидро требуется также показать, что его материализм очерчивает рамки механистического, поскольку главное для него — постановка проблем, выявление тех трудностей, с которыми не может справиться механицизм (как возникает из неживого живое? Как образуется мыслящее существо?) Этим трудностям посвящены его работы «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон д'Аламбера» и «Продолжение разговора», а также «Мысли об изучении природы». Именно поэтому многие исследователи считали, что его материализм имеет совершенно особый характер (Ж.Шуйе называл его «энергетизмом»<sup>3</sup>, Фонтенэ — «очарованным материализмом»<sup>4</sup>), но в любом случае важно также подчеркнуть, что Дидро подходит к границам тогдашнего материализма, но не выходит за них, рефлектирует о проблемах

механистического материализма, но не создает новый вид материализма. В этом смысле — он типичный представитель французского Просвещения, как и Руссо, и Гельвеций, и Вольтер.

В заключение нужно еще раз осветить своеобразие философской культуры Просвещения, состоящей в культивировании способности суждения, связать эту способность с идеей суверенной личности, охарактеризовать новый тип человека, формируемый Просвещением, показать несводимость просветительской философии к идеологии и позитивизму. А также подчеркнуть, что Просвещение в целом формируется в процессе спора между различными, составляющими его крупными мыслителями, то есть раскрыть гетерогенность, внутреннюю сложность, противоречивость французского Просвещения XVIII века.

---

<sup>1</sup> См.: *Гольбах П.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 84.

<sup>2</sup> См. об этом: *Замошкин Ю.А.* Бизнес и мораль // *Философские исследования.* 1993. № 1. С. 101-109.

<sup>3</sup> *Chouillet J.* Diderot poète de l'énergie. P., 1984. P. 159.

<sup>4</sup> *Fontenay E.* de Diderot ou le matérialisme enchante. P., 1981. P. 4.

### **III. Философия И.Канта**

1. Кантовская философия возникла и развивалась на фоне глубоких материальных и духовных преобразований в жизни общества, связанных с формированием нового способа производства и общественного сознания в наиболее развитых странах Европы XVIII столетия. Говоря о специфике этих процессов в экономически отсталой и политически раздробленной Германии, следует избегать упрощенного понимания зависимости немецкой общественной, просветительской и философской мысли от этих неблагоприятных «внешних факторов», видеть в ней лишь выражение слабости и трусливости немецкого бюргерства и т.п. Конечно, сравнительно слабый интерес к конкретно-исторической практике, к вопросам социально-экономической и общественно-политической жизни, отказ от радикальных методов их решения и так далее – было следствием объективных условий и предпосылок, а точнее – отсутствия реальных возможностей для практических преобразований в обществе. С другой стороны, эти черты немецкой мысли выражали ее традиционную склонность к абстрактно-умозрительному отношению к действительности и, вместе с тем, способствовали формированию теоретико-рефлексивного характера осмысления всех вопросов, выработке критически-аналитических и синтетически-обобщающих подходов к их решению. Этим в значительной мере и объясняется парадоксаль-

ный факт, так называемого, «превосходства немцев в теории», а также возникновение такого эпохального феномена в истории философской мысли, как немецкая классическая философия.

Критицизм Канта следует рассматривать не только как наиболее яркое и глубокое воплощение указанных особенностей немецкой мысли, но и как прямое продолжение и развитие проблемных исканий его непосредственных предшественников, которые выразились в форме конфронтации между сторонниками и противниками так называемой лейбнице-вольфовской школы метафизики. Нужно подчеркнуть, что борьба эта имела отнюдь не локальный характер и вовсе не ограничивалась рамками истории национальной философии; по существу, здесь в наиболее отчетливой и полной форме обнаружилась та всеобщая кризисная ситуация, в которой оказалась европейская философская мысль Нового времени к середине XVIII века. Истоки и сущность этого кризиса связываются с недостатками, ограниченностью и противоречивостью того способа или метода мышления, который в нашей литературе, вслед за Гегелем и Энгельсом, не вполне точно определяется как «метафизический» и рассматривается как следствие механистической картины мира. Нужно, однако, иметь в виду, что речь идет о недостатках именно *философского* мышления, а точнее — о несостоятельности теоретико-познавательных (как рационалистических, так и эмпирических) способов осмысления и обоснования не только естественнонаучной картины мира, но и понятия о человеке, о сущности его души и способностей, а также его отношения к миру. В рационализме они приводили не только к абсолютизации конкретнонаучных понятий и представлений, логических и математических методов, но и к допущению внеучных, зачастую теологических постулатов и принципов; предпринятые же Вольфом и его учениками попытки построения логически строгой, доказательной системы метафизики обнаружили их невыполнимость без неизбежного нарушения закона противоречия, а также недостаточность и даже непригодность последнего для решения основных вопросов философского познания. В сенсуализме же, особенно в его юмистском варианте, эти попытки привели к сомнению относительно возможности научного знания вообще, его способности к достижению аподиктически-достоверной и объективно-значимой истины, к отказу от обоснования философских категорий и решения всех «высших» проблем философского познания. В этой связи целесообразно рассмотреть кантовские опре-

деления догматизма и скептицизма, трактовку их генезиса и сущности, а также постановку вопроса о необходимости их преодоления как условия выхода философии из кризиса и вступления метафизики на «верный путь науки»<sup>1</sup>.

2. В наследии раннего или докритического Канта, обычно, выделяются те его работы и идеи, которые свидетельствуют о преимущественно материалистической и естественнонаучной ориентации его воззрений, попытках преодоления ограниченности механистической картины мира, ее дополнения идеями эволюционизма и диалектического развития, а также отдельными понятиями идеалистической метафизики Лейбница и Вольфа. Однако и в этот период основное внимание Канта привлекали не только вопросы космологии и космогонии, физической географии и механики, или поиски «синтеза» физики с метафизикой, гармонического примирения механики и телеологии, материализма и идеализма, эмпиризма и рационализма, нравственности и религии и т.п. Ранний Кант стремился выявить реальное проблемное содержание указанных дисциплин и направлений, избежать крайностей, противоречий и тупиков традиционных способов осмысления поставленных в них вопросов и найти единый, методологически обоснованный и теоретически обобщающий способ их решения. В составе этих вопросов следует выделить те, которые сыграли роль исходного импульса, проблемно-теоретического узла или ядра будущей критической философии (соотношение чувственно-эмпирического и рационально-теоретического познания, опыта и математики, логики и гносеологии, оснований истины и оснований существования, реальных противоположностей и логических противоречий, науки и нравственности, знания и веры и т.п.). Следует остановиться на эволюции подходов раннего Канта к их решению, а также на роли Юма, прервавшего его «догматическую дремоту», и Руссо, «восполнившего» естественнонаучные и теоретико-познавательные интересы немецкого мыслителя вопросами «установления прав человечества», достижения его «истинного и прочного блага» [См.: Т. 2. С. 205-206, 365; Т. 4. Ч. I. С. 74; Т. 3. С. 630]. Рассмотрение творчества раннего Канта следует завершить анализом его докторской диссертации 1770 г. и письма к Герцу от 21.02.1772 г., в которых были не только подведены итоги предшествующих исканий, но четко намечился окончательный пе-

реход мыслителя на позиции критицизма, завершившийся 10 лет спустя написанием «Критики чистого разума» и выходом в свет ее первого издания в 1781 г.

3. Освоение структуры и содержания критической философии целесообразно начать с уяснения ее исходного замысла, основных вопросов или задач, а также ее предмета и целей, образующих единое проблемное поле и определяющих ее «архитектонику» или системную целостность [Т. 3. С. 100, 120-122, 616-617, 661-662, 681-685]<sup>2</sup>. Следует при этом обратить внимание, что с самого начала Кант говорит о «положительной пользе» своей критики, усматривая в ней необходимое предварительное условие для обоснования метафизики как науки; негативная же сторона критики была не самоцелью, но всего лишь средством ограничения неправомερных притязаний разума на познание безусловного, в результате чего он впадает в противоречия, а главное, оказывается неспособным осуществить переход от «естественных» понятий к «практическим», от необходимых законов природы к нравственному закону, основанному на свободе [См.: Т. 3. С. 73, 92-99, 658, 685-686; Т. 5. С. 167-168].

Достижение указанных целей Кант связывает с необходимостью осуществления, так называемого, коперниканского переворота или революционного изменения в способе мышления, сущность которого он усматривает в отказе от традиционной гносеологической установки будто «наши знания должны соотносываться с предметами» и в ее замене на противоположную точку зрения или «экспериментальное предположение», что «предметы должны соотносываться с нашим познанием» [Т. 3. С. 87-91]. Этот тезис Канта справедливо трактуется как утверждение принципа конструктивно-синтетической активности разума, идеи деятельной природы познания в противоположность его пассивно-созерцательному пониманию. Вместе с тем, именно в этой идее исследователи, как правило, усматривают истоки кантовского агностицизма, дуализма и априоризма, а нередко истолковывают ее в духе субъективного идеализма, то есть признания способности субъекта производить из себя действительные предметы.

Что касается последнего, то следует обратить внимание на тот факт, что сама идея коперниканского переворота возникла у Канта в результате его решительного отказа не только от установок традиционного сенсуализма, но и рационалистически-

идеалистической метафизики, согласно которым предмет рассматривался как порождение представления, а рассудок как его причина [См.: Трактаты. с. 572]. И в тексте самой «Критики чистого разума», особенно в ее втором издании, а также в целом ряде других работ, Кант настойчиво подчеркивал принципиальную противоположность своего трансцендентального или критического идеализма не только всем его традиционным формам, но и новейшим спекулятивным вариантам, в частности «Наукоучению» Фихте, автор которого предпринял «напрасный и потому никогда не выполнимый труд» «выковырять» из логики реальный объект [Трактаты. С. 625; Ср.: Т. 3. С. 101, 286-289; Т. 4. Ч. I. С. 105-106, 198-204 и др.].

4. Еще более сильным аргументом против идеалистической трактовки кантовской философии служит понятие вещи в себе или самой по себе, существующей вне и независимо от нашего сознания, воздействующей на нашу чувственную способность восприимчивости и доставляющей нам «материю» ощущений, многообразное содержание эмпирических созерцаний [Т. 3. С. 101, 127-128, 332-333; Т. 4. Ч. I. С. 105-106, 134 и др]. Не случайно, однако, это учение стало объектом резкой критики как «справа» (за «догматическое» утверждение вещи в себе в качестве объективно существующей реальности, за использование категории причинности для обозначения акта «аффицирования» вещью в себе нашей души и т.д.), так и «слева» (за утверждение непознаваемости вещи в себе, ее дуалистическое противопоставление явлениям опыта и т.п.). Критика эта имеет под собой определенные основания, правда во многом, (хотя и не всегда) связанные с не вполне адекватной или, как принято говорить, исторически-ограниченной формой изложения Кантом своих идей. Вместе с тем нельзя ограничиваться констатацией «непоследовательности» мыслителя, а тем более сводить сущность его философии к попытке эклектического «примирения» материализма с идеализмом; в указанных противоречиях следует видеть постановку фундаментальной проблемы познания, способ осмысления и разрешения основного гносеологического вопроса.

Прежде всего нужно отметить, что понятие вещи в себе выступает у Канта в двух основных значениях или ипостасях: не только для обозначения объективного, реально существующего мира, но и для обозначения души в качестве сверхчувственного или ноуменального субъекта. Если первое служит источником материала внешнего созерцания (пространства) или явления

внешнего опыта; то во втором случае речь идет о душе, которая «воздействует на себя своей собственной деятельностью» и служит источником материала внутреннего чувства (времени), явлений внутреннего опыта или содержания эмпирического самопознания субъекта [Т. 3. С. 94, 150, 205, 326]. В этом втором, субъективном значении вещь в себе также остается, согласно Канту, непознаваемой, служащей лишь для обозначения способности субъекта к эмпирически-необусловленной, спонтанной причинности, возможность которой обосновывается им посредством «критического разрешения» антиномии свободы и необходимости, а также в учении о практическом применении разума.

5. Переходя к вопросу о теоретическом разуме, о его априорных формах или чистых познавательных способностях (чувственность, рассудок, воображение и т.д.), следует обратить внимание, что Кант отнюдь не отождествляет понятия нуменального и трансцендентального субъекта, как и вообще не затрагивает вопроса об их отношении и генезисе априорных форм последнего; но он решительно выступает против эмпирического обоснования этих форм, равно как и их трактовки в духе врожденных идей, якобы заложенных в нас богом или внушенных неким духом [Т. 3. С. 214-215; Т. 4. Ч. I. С. 140, 323; Трактаты. С. 323, 528-529]. Оба эти способа понимания и обоснования априорности не достигают, согласно Канту, безусловной необходимости и строгой или истинной всеобщности, которые являются «верными признаками априорного знания», а главное, не позволяют объяснить возможность его объективной значимости, то есть искомого соответствия априорных и чистых форм с эмпирическим содержанием знания, с опытом, его предметами и явлениями [Т. 3. С. 105-108, 185, 214-215].

И именно последний момент является самым существенным в кантовской концепции априорности, да и всей его теории опыта, поскольку здесь имеет место глубокая и развернутая попытка обнаружения специфического содержания понятий гносеологической объективности и субъективности. Трансцендентально-априорное истолкование форм знания или способностей познания означает такое понимание субъективности, согласно которому за ней хотя и признается доопытный, независимый от предметного содержания знания характер, но ее объективно-познавательная значимость достигается исключительно благодаря ее имманентной ориентированности на опыт, направленности на его чув-



ственно-данные явления или предметы. И только благодаря такому применению «чистых» способностей к предметам возможного или действительного опыта, к его материи, зависящей от воздействия вещи в себе на чувственность, эти способности обретают свой собственно познавательный статус и могут доставлять нам объективное знание. В противном случае априорные формы созерцания и категории рассудка «ровно ничего не означают», «есть ничто», остаются формальными правилами мышления, «пустыми», лишенными всякого содержания и познавательного, объективного, то есть относящегося к предмету, значения [См.: Т. 3. С. 133, 139, 159, 172, 184-185, 200-201, 214-232, 300-309, 332 и др.; Т. 4. Ч. I. С. 113-115, 138-142, 199].

6. В то же время целый ряд высказываний Канта на эту тему звучит не только в духе резко выраженного дуалистического и агностического противопоставления вещей в себе и явлений опыта, но феноменалистического и даже субъективистского истолкования последнего [См.: Т. 3. С. 133, 142, 153, 202, 214, 234, 638 и др.]. Так он утверждает, что априорные условия «*возможности опыта* суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта*», а «*природа* есть *существование* вещей, поскольку оно определено по общим законам», причем «объективная значимость» познания отождествляется им с «необходимой общезначимостью» как «взаимозаменяемыми понятиями» (Т. 3. С. 234, 278, 305; Т. 4. Ч. I. С. 111, 116). Вопрос о применимости чистых априорных способностей к чувственному материалу опыта сводится к проблеме синтеза чувственности и рассудка, подведения созерцаний под категории и трансцендентальное единство самосознания или апперцепции, а основное внимание уделяется «систематическому изложению» основоположений опыта, то есть сведенной в таблицу совокупности всеобщих априорно-синтетических суждений, определяющих неизменный объем и границы всякого возможного и действительного опыта [Т. 3. С. 153, 202, 214, 234-299]. Сам же опыт рассматривается как «царство истины» или «остров», «заключенный в неизменные границы», а вещь в себе превращается в ноумен, то есть негативное или проблематическое понятие рассудка, служащее лишь для ограничения его познавательного применения и утверждения его неспособности выйти за пределы опыта [Т. 3. С. 299-335].

Характерно также, что при анализе априорных форм чувственности и категорий рассудка Кант практически не ссылается на тот экспериментальный метод в естествознании, из «подражания» которому и возникла его идея коперниканского переворота, революционного изменения в способе мышления. Сущность последнего он связывал с активно-поисковой природой разума как способности выдвигать гипотезы, придумывать эксперименты и строить их «по заранее обдуманному плану», дабы «как судья» «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу» и, идя впереди нее, открывать и устанавливать ее всеобщие, необходимые и закономерные связи и отношения [Т.3. С. 84-87]. В тексте же «трансцендентальной эстетики» и «аналитики» речь уже не идет о такой «вопрошающей», экспериментирующей и поисковой природе разума, а основной акцент переносится на его способность предписывать законы природе посредством своих чистых и априорных форм или условий возможности опыта. Причем последний по своему содержанию, объему и структуре фактически совпадает с научной картиной мира Нового времени, представленной в качестве «чистой» математики и естествознания и рассматриваемых преимущественно с точки зрения их всеобщих и необходимых законов и форм, наделенных статусом «метафизики природы».

В контексте именно такого понимания разума и обоснования возможности опыта как «метафизики природы» у Канта на первый план и выдвигается агностически-дуалистическое противопоставление вещей в себе и явлений, априористско-метафизическая трактовка всеобщей и необходимой формы научного знания и даже феноменилистически-субъективистское истолкование его предметно-чувственного содержания, объективной значимости или истинности. Однако, (и этот момент следует специально подчеркнуть), Кант отнюдь не отказывается от тех моментов своей теории опыта, о которых говорилось выше и в которых он решительно выступал против ее идеалистического толкования. И дело здесь не в пресловутых колебаниях мыслителя между материализмом и идеализмом или склонности к их «примирению», а в различии целей и задач, которые он преследовал и решал в тех или иных разделах и частях своей критической философии и, соответственно, установок и подходов к исследованию разума и опыта.

Там, где он говорит об активно-вопрошающей природе разума, указывает на связь явлений опыта, его содержания с «аффицирующей» душой вещью в себе и так далее, Кант ориенти-

руется на проблему происхождения и развития знания, на его генезис, на способность разума к эмпирическому расширению объема и границ опыта: «наблюдение и анализ явлений проникает внутрь природы, — утверждает он, — и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» [Т. 3. С. 326]. Аналогичные мысли он высказывает не только при изложении существа своего «коперниканского переворота», (в окончательном виде сформулированном, кстати, лишь в 1787 г., в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»), но и, как мы увидим, в других разделах этого труда и в работах более позднего периода.

Там же, где речь идет о возможности опыта как «метафизики природы», о чистых и априорных условиях его всеобщих и необходимых законов Кант ориентируется не столько на познавательную деятельность в собственном смысле слова, не на процесс возникновения и развития знания, а на конечный и завершенный результат этого процесса, его «готовый», «ставший» продукт, то есть на тот опыт или знание, которые были представлены в современном ему теоретическом и математическом естествознании. Именно последнее, причем взятое в его метафизически абсолютизированном виде (так называемая, механистическая картина мира) составило теперь предмет и основу трансцендентально-критической рефлексии мыслителя, а отнюдь не те экспериментальные методы, приемы и способы познания, которые, по мнению самого Канта, позволили математике и физике выйти на «верный путь науки». Он в данном случае отвлекается от генезиса знания, от процесса его познавательно-деятельного возникновения, основное внимание уделяя анализу формы и структуры уже существующего, выраженного в теоретических законах и математических формулах научного знания.

Этим обстоятельством и объясняется тот факт, что всеобщие и необходимые формы и законы начинают рассматриваться в виде некоторой замкнутой системы (статичной совокупности, таблицы, набора) застывших и неизменных априорных форм, категорий и основоположений и даже обретают статус «чистых» способностей самого разума. Равным образом и познавательное применение этих форм и способностей изначально оказывается ограниченным или однозначно привязанным к некоторой сфере хотя и возможного, но, по существу, уже наличного, знания, имеющегося опыта, к данной совокупности его явлений, к определенному уже освоенному предметному содержанию. «Предметы природы» в данном случае начинают выступать именно в

качестве явлений опыта, то есть с точки зрения их данности и мыслимости в сознании субъекта, как уже представленных в знании и «сообразованных» с нашим познанием, в виде субъективных феноменов противоположных по своему гносеологическому статусу вещам в себе или самим по себе, то есть непознанному и существующему независимо от познания действительному миру.

Эту специфику кантовского подхода, направленного на анализ содержания, объема, структуры и формы уже существующего научного знания, необходимо учитывать при оценке его агностицизма, априоризма и феноменализма. Особенно это касается кантовского понимания границы опыта и утверждения, что ему «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» [Т. 3. С. 95].

При всех агностически-априористских издержках кантовская теория опыта стала едва ли не первым в истории философской мысли гносеологическим осмысленным выражением того факта, что всякое предметное знание, претендующее на научную достоверность и объективную значимость, необходимо, по своему генезису и сущности может иметь только конкретный, относительно-истинный, конечный и ограниченный характер. Посредством своего трансцендентально-критического анализа Кант выявил и зафиксировал специфическую двойственную природу или двуединую структуру предметного знания как особого объективно-субъективного образования, единства материальных и идеальных, содержательных и формальных сторон или моментов, пассивных, обусловленных, получаемых или данных извне и активных, создаваемых внутренней и самостоятельной деятельностью познающего субъекта.

По сути дела, в форме агностически-дуалистического противопоставления вещей в себе и явлений опыта Кант зафиксировал принципиальное различие между непознанным и познанным миром, объектом как таковым и объектом как предметом знания, освоенным и потому действительно «сообразованным» с познанием, составляющим его предметное содержание и объективное значение. Вместе с тем, всякое знание, будучи результатом конкретной познавательной деятельности и относящееся к сколь-угодно широкой, но всегда определенной, условно выделенной и потому всегда ограниченной предметной области, необходимо имеет ограниченный объем и конечный характер. Строгая же всеобщность и необходимость знания, выраженная в форме логических понятий, теоретических законов или матема-

тических формул имеет реальное познавательное значение только по отношению к этой определенной предметной области, к данным в опыте и в опыте подтверждаемым и проверяемым явлениям и свойствам, связям и отношениям действительного мира. И не случайно Кант ограничивает отнюдь не познающий разум, а именно знание, то есть ту сферу, где имеет место «сообразование» опыта и разума, подразумеваемая под возможным опытом всякое знание, которое может возникнуть в будущем, в результате последующего развития познания и которое, в свою очередь, будет иметь конкретный, относительно-истинный и конечный характер. Поэтому, когда Кант утверждает, что наше познание не может выйти за пределы возможного опыта и подчеркивает принципиальную и неустранимую противоположность между явлениями и вещами в себе, он вовсе не устанавливает какой-либо содержательный предел дальнейшему развитию знания, но всего лишь фиксирует этот вполне очевидный и даже тривиальный факт, подтверждаемый всем историческим опытом развития науки.

Здесь и обнаруживается действительный смысл кантовского учения о вещи в себе (в обоих ее значениях), равно как и отрицание ее познаваемости: это понятие служит для обозначения объективного мира и человеческой души, которые в себе или сами по себе актуально и потенциально бесконечны. В силу этого они принципиально не могут быть даны и выражены ни в каком понятии человека о мире или самом себе, то есть стать предметом знания или явлением опыта, которые неизбежно имеют конечный и ограниченный характер, обусловлены конкретным познавательным актом, тем или иным способом внешнего воздействия объекта на душу или внутренней самодеятельностью субъекта. Объективная реальность и человеческая «душа» сами по себе, по своему онтологическому или «бытийному» статусу всегда будут оставаться вне всякого знания о них, существуя самостоятельно и независимо от любого освоенного в знании предметного содержания и от любых субъективных способов и форм познавательного его освоения и выражения. Не может быть между ними и полного гносеологического соответствия, абсолютной познавательной адекватности или «сообразованности», при котором знание могло бы дать полное, завершенное и исчерпывающее понятие о мире и человеке (наподобие совершенного знания, каковому, согласно учению традиционной метафизики, обладает рассудок бога).

7. Агностицизм Канта и был направлен против догматического утверждения возможности достижения именно такого абсолютного, исчерпывающего знания «обо всем» — о человеческой душе, мире и боге, на познание которых претендовали три традиционные метафизические дисциплины — рациональная психология, космология и теология. Критическому анализу этих дисциплин он и посвящает свою «трансцендентальную диалектику», связывая источник идей разума с особым типом его применения — диалектическим, а по сути — философским или метафизическим [См.: Т.3. С. 344, 354-353, 367-368, 371; Т. 4. Ч. I. С. 150-151].

Особенность этого применения состоит в том, что разум стремится выйти за пределы опыта, переступить его границы и достичь абсолютного, безусловного знания о сущности души, о мире в целом и о боге. Эти идеи оказываются, однако, продуктами «беспочвенных притязаний» разума, порождающих всего лишь иллюзии или диалектическую видимость и приводящих к необоснованным и не подтверждаемым в опыте понятиям, погружая разум во мрак и противоречия [Т. 3. С. 73, 162-163, 366-368]. Основную часть «трансцендентальной диалектики» Кант и посвящает тщательному критическому разбору иллюзорных идей разума о душе как простой и бессмертной сущности, антиномичных, но равнодоказуемых утверждений о мире (как конечном и бесконечном, состоящем из простого или сложного, имеющего свободную причину или необходимом и т.п.), а также различных видов доказательств бытия бога.

8. Следует, однако, обратить внимание, что Кант говорит о «неустранимой», «естественной и неизбежной» иллюзии, возникающей из диалектического применения разума [Т. 3. С. 339]. Дело в том, что его стремление выйти за пределы опыта возникает не только и не столько из «склонности к метафизике», сколько по причине неудовлетворенности эмпирическим знанием, его ограниченным, обусловленным, относительным и незавершенным характером. И критика Канта направлена лишь на догматические притязания разума, то есть его попытки «восполнить» указанные особенности опыта, эмпирического или научного знания метафизическими постулатами и принципами, подменить конкретный и реальный процесс его познавательного расширения и развития псевдонаучными, умозрительно-спекулятивными представлениями, претендующими на абсолютную и

безусловную истину. Поэтому решительно выступая против таких «беспочвенных притязаний» разума и догматически-метафизического злоупотребления его идеями, Кант считает, что эти идеи могут иметь «полезное и имманентное» применение, то есть играть роль регулятивных принципов для познавательной деятельности рассудка, направляя его «лучше и дальше», открывая ему неизвестные и новые пути, расширяя и укрепляя до бесконечности эмпирическое применение разума [Т. 3. С. 342, 360, 443, 462-467, 553-569, 577-592].

9. Наряду с этим Кант связывает с критикой диалектического разума возможность решения третьей и «самой существенной задачи метафизики», то есть обоснования возможности «перехода от естественных понятий к практическим» и тем самым — «возведения и укрепления величественного здания нравственности» [Т. 3. С. 89, 360; Т. 4. Ч. I. С. 188]. Обоснование этого перехода Кант осуществляет в анализе третьей антиномии разума о соотношении свободной причинности и природной необходимости. Между этими противоположными утверждениями тезиса и антитезиса, считает он, нет противоречия и оба они могут быть признаны истинными, но только в разном отношении: к миру вещей в себе и к чувственному миру явлений опыта. Трансцендентальная идея свободы или возможности безусловной спонтанной причинности может быть допущена в качестве свойства вещи в себе, а точнее — в качестве способности ноуменального субъекта само собой начинать ряд состояний или событий, к свободному самоопределению своей воли, независимо от всех чувственных условий и необходимых законов природы [Т. 3. С. 89-96, 418-422, 477-492; Т. 4. Ч. I. С. 167-168].

«Если явления суть вещи в себе, — заявляет Кант, — то свободу нельзя спасти» [Т. 3. С. 480; Т. 4. Ч. I. С. 166, 295], указывая тем самым на изначальную нравственно-практическую направленность своего коперниканского переворота, и, одновременно, конкретизируя субъективное значение вещи в себе: способность души к самоаффицированию оказывается не только источником содержания внутреннего опыта или эмпирического самопознания человека, но и выражением ее способности к свободной, безусловной причинности. Однако, считает он, хотя необходимо мыслимая разумом трансцендентальная идея свободы и подтверждает правильность «экспериментального предположения» относительно различения вещей в себе и явлений, тем не менее,

действительность понятия свободы может быть доказана только посредством морального закона практического разума, который служит «основанием познания» свободы [Т. 4. Ч. I. С. 314].

При этом речь идет отнюдь не о возможности эмпирического или теоретического познания души как вещи в себе или ее ноуменальной сущности в качестве свободы; ее реальность подтверждается тем, что она служит необходимым условием или «основанием существования» морального закона, который «мы знаем», мыслим или сознаем ясно и очевидно [Т. 4. Ч. I. С. 314, 348, 361, 419]. Кант подчеркивает, что он не хочет устанавливать или изобретать какой-либо новый моральный принцип, но пытается всего лишь найти правильную, точную, философски-осмысленную формулировку для непосредственно доступного всем, понятного для обыденного рассудка феномена совести, чувства морального долга и сознания нравственной ответственности [Т. 4. ч. I. С. 226, 240-241, 319, 354-356].

10. Моральный закон, справедливо считает Кант, прежде всего должен отвечать условию всеобщности, общезначимости или обязательности для всех; поэтому категорический императив выступает как повеление к такой мотивации воли или требованию такой максимы поступка или поведения, которые могли бы удовлетворять этому условию, то есть иметь силу всеобщего закона или принципа, правила всеобщего законодательства [Т. 4. Ч. I. С. 260-261, 280, 347]. Канта нередко упрекают в формализме, бессодержательности его категорического императива, но на самом деле, в принцип всеобщего нравственного законодательства он вкладывает вполне определенное, но специфическое — не познавательное, а ценностное содержание, а именно — признание свободы достоянием каждого разумного существа и ее утверждение в качестве высшей, всеобщей и безусловной ценности. Только человек в его ноуменальной сущности, в качестве свободного существа и в этом его качестве признаваемом высшей ценностью и целью самой по себе может служить основанием, критерием и конечной целью нравственного поведения. Поэтому одна из формулировок категорического императива требует такого поступка, в котором человек всегда выступал бы как цель и никогда только как средство для другой цели [Т. 4. Ч. I. С. 270, 291-292, 465].



Однако — и на этот момент следует также обратить особое внимание — Кант замечает, что неудачи всех попыток найти принцип нравственности (и, заметим от себя, понять смысл кантовского категорического императива) возникали из-за того, что все понимали всеобщность нравственного закона, но не догадывались, что человек в нем подчинен «*только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству*» [Т. 4. Ч. I. С. 274, 290]. Дело в том, что понимание человеческой сущности как свободы, признание ее всеобщим достоянием и даже высшей ценностью — все это может сохранять крайне абстрактный, во многом проблематический, формальный и даже номинальный характер: ведь в качестве ноуменальной сущности человека свобода остается непознаваемой, а ее признание в качестве цели поведения может служить лицемерным средством прикрытия любых посторонних и даже самых неблагоприятных целей. Поэтому, считает Кант, только тогда, когда это содержание всеобщего нравственного закона признается и принимается человеком в качестве собственной максимы поведения, единственного мотива или безусловного основания воли, его поступок обретает моральное значение и содержание, а воля — свою подлинную свободу или автономию. Человеческая воля в данном случае действительно действует свободно или обнаруживает свою способность к свободной причинности, ее выбор и действие ничем не обусловлены, кроме чувства долга, уважения к закону независимо от всех других оснований и даже вопреки им. Моральный закон придает этому чувству форму категорического повеления, безусловного долга и тем самым позволяет человеку не только постоянно исполнять требование нравственного закона, но и сознавать себя свободным существом, моральной личностью, принадлежностью сверхчувственного мира или царства целей [Т. 4. Ч. I. С. 295-300, 413-414].

Только морально мотивированная или добрая воля, обладает, таким образом, абсолютной свободой или автономией, делает человека независимым от природной необходимости и эмпирических обстоятельств. Вместе с тем, только в требовании поступать согласно моральному закону, исключительно из уважения к нему заключается, по Канту, и единственный чистый и абсолютный критерий моральности, который он решительно противопоставляет всем другим.

При этом Кант дает развернутую критику попыток обоснования морального принципа посредством понятий пользы, удовольствия, личного и всеобщего счастья, страха перед богом или слепого исполнения его заповедей [Т. 4. Ч. I. С. 233, 245-246, 352-361 и др.].

11. Кантовскую этику многие критики считают ригористической, направленной на подавление чувственных склонностей, а также упрекают в безразличии к эмпирическому содержанию или «легальной» стороне морального поступка и к возможности его реализации, (так называемая «безрезультатность» доброй воли). Все эти упреки основаны на элементарном смешении понятий: Кант выступает только против того, чтобы подменять чисто моральную мотивировку поступка каким-либо эмпирическим, даже вполне «благопристойным» принципом, связывать безусловную необходимость исполнения морального закона с его осуществимостью и т.п. Никакой конкретный поступок не может служить примером или подтверждением того, что человек руководствовался при его осуществлении моральным законом, а результат поступка ничего не прибавляет к его моральной ценности. Кант однако отнюдь не отрицает важности легальной стороны морального поведения и ценности таких понятий, как польза, счастье, сохранение жизни и тому подобное, напротив, он считает, что содействие чувственному счастью возлагается на нас самим законом долга и подробно развивает учение о «высшем благе» как единстве добродетели и счастья [Т. 4. Ч. I. С. 282, 296, 441-445; Т. 5. С. 486-487]. Он лишь считает, что все эти принципы (равно как и умервление плоти отшельником) [Т. 6. С. 530], не могут служить основанием нравственности, а свою подлинную ценность обретают лишь в отношении к высшей ценности, каковой может быть только сам человек в качестве свободного и нравственного существа, конечной цели не только нравственного поведения, но и, как мы увидим ниже, всей человеческой культуры.

12. Последнее обстоятельство приобретает особую важность при переходе к рассмотрению третьей «Критики» Канта — «Критики способности суждения», которая не только дополняет и завершает две первые, но и придает всей кантовской философии систематическое единство, а главное, позволяет понять ее общемировоззренческое содержание и значение.

В этой «Критике...» Кант исходит из того, что наряду со способностью познания (рассудком или теоретическим разумом) и желания (волей или практическим разумом) душа обладает чувством удовольствия и неудовольствия и соответствующей ему особой чистой рефлектирующей способностью суждения, которая играет роль связующего или опосредующего звена между двумя первыми способностями [Т. 5. С. 151, 174, 197]. Чувство

удовольствия связано с применением всех других способностей души и возникает тогда, когда их деятельность носит характер «гармонической игры», доставляет ощущение приятного, того, что нравится и т.д. Это чувство является особым ценностным состоянием субъекта, позволяющим ему соответствующим образом рефлексивно судить или оценивать вызвавшие его причины. Априорным принципом такой оценки Кант считает принцип целесообразности, то есть представление о том, в какой мере деятельность других способностей — чувственности, рассудка, воображения и воли соотнобразуется с нашей способностью суждения [Т. 5. С. 110-112, 186-198, 219-221, 263].

13. Этот принцип Кант использует для обоснования двух типов применения рефлектирующей способности суждения — эстетического и телеологического. В первом случае речь идет о формальной и субъективной целесообразности, связанной прежде всего с чувственными представлениями и их соотносением с чувством удовольствия, которое осуществляется суждением вкуса и лежит в основе определения прекрасного и возвышенного, а также процесса художественного восприятия и творчества. Во втором случае речь идет о содержательной и объективной целесообразности, связанной с понятиями рассудка и их отношением к представлению о природе как целесообразной системе, что, согласно Канту, позволяет выявить особые свойства органической природы, не поддающиеся механическому объяснению. Правда и в этом случае речь идет об исключительно субъективном и рефлексивном способе отношения к природе и ее предметам, которые рассматриваются и оцениваются «как бы» целесообразные, но в качестве предметов познания и объективного знания должны быть объяснены и поняты согласно необходимым законам природы и ее механическим закономерностям.

14. Однако при анализе рефлектирующей способности суждения следует обратить внимание на тот факт, что ее применение не сводится лишь к субъективной оценке данных чувственности и рассудка как прекрасных и «как бы» целесообразных, а сам принцип целесообразности не есть лишь априорное обозначение ценностного состояния удовольствия, пассивно сопровождающего деятельность других способностей и подвергающего ее лишь ретроспективной оценке. В этой связи важное значение имеет кантовское указание на то, что задачей рефлек-

тирующей способности суждения является подведение особенного под общее, которое еще «не дано», но которое необходимо «найти», «допустить», «предположить» и так далее, причем, этим «общим» должно быть «понятие о вещах природы в той мере, в какой природа сообразуется с нашей способностью суждения» [Т. 5. С. 108, 114, 178, 182]. Иначе говоря, задачей рефлектирующей способности суждения с ее априорным принципом целесообразности является активный поиск требуемого или желаемого «сообразования» данных опыта с нашим искомым субъективно-ценностным состоянием или удовольствием, причем, связанного не только с ощущением прекрасного, но и с сознанием целесообразного единства природы.

Кант подчеркивает, что опыт или природа как «система по эмпирическим законам» в своем бесконечном многообразии и разнородности форм оказывается содержательно богаче мыслимого рассудком формального единства природы, выходит за установленные ей рассудком границы и само ее сообразование с познанием превращается в постоянную цель или регулятивный принцип бесконечно расширяющегося знания. Рефлектирующая способность суждения и должна «найти», «допустить» то «общее» или такое новое понятие или принцип, который позволил бы подвести природу под искомое закономерное единство, привести данные опыта в полную связь. Принцип целесообразности оказывается, таким образом, «хорошим эвристическим принципом для исследования частных законов природы» и даже «всеобщим принципом» ее познания как целого, сообразным «с необходимым намерением (потребностью) рассудка» [Т. 5. С. 113-115, 182-183, 441-445].

В данной трактовке рефлектирующей способности суждения Кант во многом воспроизводит мысли, высказанные им относительно регулятивного значения и применения трансцендентальных идей диалектического разума, развитых им в первой «Критике...» и по существу возвращается к трактовке разума как активной поисково-вопросающей способности, развитой им в идее коперниканского переворота. Благодаря принципу целесообразности разум обретает способность к целепологающей деятельности, а человек понимается как единственный вид разумных существ, «каузальность которых направлена телеологически» [Т. 5. С. 468]. Особенно важно, что эта каузальность обладает относительной свободой, то есть способностью выходить за пределы данного внешнего и внутреннего опыта, имеющих пред-

ставлений о мире и о самом себе; она не только позволяет разуму включать в свою целеполагающую деятельность неопределенное понятие о «сверхчувственном субстрате» «в нас и вне нас», но и делает возможным переход от сверхчувственного к чувственному [Т. 5. С. 197, 360-364, 453]. Иначе говоря, рефлектирующая способность суждения позволяет разуму иметь дело не только с тем, что дано и познано, но и с тем, что еще не явлено в опыте и не сообразовано с познанием, а принцип целесообразности играет роль регулятивной установки, направляющей его целеполагающую деятельность на поиск и достижение нового и более полного сообразования или соответствия возможного опыта с познавательными, нравственными и эстетическими ценностями, с идеалами истины, добра и красоты [Т. 5. С. 187-190, 203-211, 219-226, 250-261, 273-286]. В понятиях удовольствия, гармонической игры, которые «оживляют», «увеличивают силы», «приводят в движение» все другие способности, а также в учении о гении Кант, по существу, развивает теорию свободной, творчески-продуктивной деятельности человека, направленной не только на создание произведений искусства и даже не только на расширение сферы знания, опыта, но и на его преобразование, на созидание из его материала «как бы другой природы», того, что «превосходит природу» [Т. 5. С. 192, 250-261, 330-335, 514 и др.].

15. Все эти идеи Канта находят свое итоговое обобщение в концепции культуры и человека как «последней цели природы» и «конечной цели собственного существования». Культуру Кант определяет как «приобретение» (а точнее – порождение) «разумным существом способности ставить любые цели вообще», как «пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа... могла бы быть использована человеком», то есть стать средством для человека как «титулованного властелина природы» [Т. 5. С. 462-464]. В этой концепции оказались «задействованными» не только все способности и типы применения разума, законы и формы его познавательной, нравственной и эстетической деятельности; в ней обрело статус основополагающей мировоззренческой установки и учение о вещи в себе в обоих значениях этого понятия. Но теперь вещь в себе в значении объективно существующего, реального и бесконечного мира выступает в качестве объекта свободной целеполагающей деятельности ноуменального субъекта, столь же бесконечного по

своим потенциальным способностям к творческому освоению и преобразованию мира, к созиданию «второй природы» или мира культуры. Свобода теперь выступает у Канта не только в форме гипотетической идеи разума или абсолютного основания нравственного закона, но в качестве способности человека к относительно свободному, не обусловленному выбору целей и их осуществления посредством целеполагающей, творчески-продуктивной деятельности. Причем, деятельность эта не сводится к теоретическому познанию мира, и уж тем более, не ограничивается границами опыта; речь идет о культурной деятельности вообще во всем многообразии ее содержания, сфер применения и исторического развития как бесконечно расширяющегося процесса «сообразования» между предметом и познанием, природой и свободой, миром и человеком.

16. Эта концепция человека как субъекта культуры, по существу, лежит в основе кантовской философии истории, его представлений об общественно-историческом процессе, источником которого является антагонизм, неизбежное столкновение целей и интересов людей, а идеальной целью — переход от варварства к культуре, то есть признание необходимости справедливого общественного порядка и достижения правового гражданского общества. В построении правового государства, основанном на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных, а также в установлении законосообразных внешних отношений между государствами, устраняющих источник войн и конфликтов между ними, Кант усматривал средство достижения вечного мира и такого всемирно-гражданского состояния, которое было бы наиболее благоприятным для развития всех задатков человека, для свободного применения его способностей [Т. 3. С. 351; Т. 6. с. 11-12, 19 и др.].

Следует обратить внимание на тот факт, что конечной целью исторического процесса и развития культуры, согласно Канту, может быть только сам человек как разумное, свободное и моральное существо, относительно которого «уже нельзя спрашивать, для чего он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель» [Т. 5. С. 469]. В противном случае «все творение было бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели», а познание мира, да и все достижения культуры и цивилизации не имели бы «никакой ценности» [Т. 5. С. 477]. В этом

учении и обнаруживается мировоззренческое содержание и гуманистическая направленность всей критической философии Канта, ее исходного замысла и основных задач, сформулированных в идее коперниканского переворота и в вопросе «что такое человек» [Т. 2. С. 206; Т. 3. С. 661; Т. 5. С. 456-488; Трактаты. С. 332]. Следует при этом обратить внимание на принципиально антидогматический, внеидеологизированный, открытый характер кантовского мировоззрения: оно обращено к свободе как подлинной сущности человека и источнику не только нравственного поведения, но и всякой культурной, продуктивно-творческой деятельности — познавательной, эстетической и т.д. Вместе с тем, утверждая свободу высшей ценностью и конечной целью существования и деятельности человека, Кант апеллирует к чувству ответственности, сознанию долга, требующих от него постоянного напряжения духовных сил, как неперемennого условия, без которого развитие и даже выживание человечества оказывается невозможным, хотя и не становится гарантированным. Этим и определяется необычайно современное значение и звучание философского мировоззрения Канта.

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963-1966. Т. 3. С. 73-76, 86-87, 96-100, 692-695; Т. 4. Ч. 1. С. 69-78. Далее ссылки на Канта И. см. в тексте.

<sup>2</sup> *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332. Далее ссылки на Канта И. см. в тексте «Трактаты...»

## **IV. Философия Г.В.Ф.Гегеля**

### **1. Общая характеристика гегелевской философии, ее замысел и содержание**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) является продолжателем линии немецкой классической философии, представленной Кантом, Фихте и Шеллингом, в теориях которых уже был поставлен вопрос о возможности метафизики в ее традиционном виде. Гегель выступил как радикальный критик традиционной метафизики, обосновывающий необходимость систематической разработки философского знания на основе принципа монизма. Начав как последователь «критической философии» Канта и Фихте, под влиянием Шеллинга, Гегель вскоре отказался от концепции «трансцендентального» (субъективного) идеализма. Подвергнув критике «трансцендентальный» идеализм Канта, он сформулировал идеи и создал систему абсолютного (объективного) идеализма.

Сутью философской переориентации Гегеля был переход от «естественного» взгляда на мир, согласно которому сущностью мира являются единичности и потому его единство состоит в определенном порядке их организации, к так называемой «монистической» позиции, выдвигающей в качестве основного содержательного системного принципа само Единое. Единое, или Одно, образует, по Гегелю, абсолютное «начало» мира: это то первое, что лежит в основании всего и определяет все в его существовании. Принимая за основу всех явлений природы и общества Абсолют, — т.е. некое духовное начало, обозначаемое



такими терминами, как: «мировой», или «абсолютный дух», «мировой разум» или «абсолютное» как таковое, — Гегель объявляет его существующим *до* действительного мира, природы и общества. Но это пред-существование имеет не реальный, а логический характер (в чем заключается специфика гегелевского понимания абсолютного, его отличие от традиционно-теологического толкования). Гегель «полагает» Абсолютное в качестве онтологического принципа действительности, который фундирует и определяет многообразие мира и его развитие. Одновременно Гегель наделяет Абсолютное (уже как принцип) особым специфическим содержанием, обуславливающим его «конструктивно-созидающую» роль в мире. Сутью этого «созидания» является собственное «само-тематизирование» Абсолютного.

Абсолютное, по Гегелю, обладает имманентной трансцендентностью, то есть одновременно находится и по ту сторону мира, как бы *над* ним (но не до него), и, вместе с тем, *в нем* самом. Притом не как нечто инородное, но напротив, как самое внутреннее и сокровенное. Создается как бы эффект «удвоения влияния» Абсолютного, выражающийся у Гегеля в том, что в системе одновременно действует «абсолютный дух» и «абсолютная идея». Однако это не означает совпадения (или еще более того, отождествления) содержания обоих понятий, их функциональной роли в мире и философской системе. «Абсолютный дух» и «абсолютная идея» постоянно присутствуют в мире. Но первый действует не на авансцене, а как бы «за кулисами» сцены, где разыгрывается драма (именно драма, ибо дух, прежде чем он возвысится до абсолютного знания, прежде чем он «самоосуществиться» в действительности, еще должен преодолеть многочисленные трудности и противоречия) о «мирской жизни» духа. Он — «режиссер» спектакля. «Из-за кулис» он «руководит», «управляет» всем реальным действием и неизменно пребывает в нем. Но пребывает специфическим образом: свои «намерения» абсолютный дух осуществляет через саморазвертывание «абсолютной идеи», в которой он «находится» как в самом себе. «Абсолютный дух» задает общие «контуры» движения понятий и его параметры, специфическим образом «полагая» и определяя этапы диалектического развертывания абсолютной идеи (логическая идея, природа, дух) как свои собственные моменты, в чем, собственно, и выражается «иерархическое» первенство абсолютного духа по отношению к абсолютной идее. Но на авансцене «театра духа», там, где происходит конкретное действие, —

развертывание системы и развитие самого мира, — действует абсолютная идея, которая «осуществляя» «чистый» замысел абсолютного духа, «творит» содержание всего сущего. Причем «творит» его специфическим образом — в соответствии с внутренней логикой своего собственного развития и движения. И потому в контексте **конкретного** развертывания системы (в «посюсторонней» действительности абсолютного) ведущую роль приобретает именно абсолютная идея, становясь ее мотором.

Именно понятие абсолютной идеи, являющейся идеальной схемой самополагания «мирового (абсолютного) духа», и лежит в основе философской системы Гегеля, а его движение определяет контуры ее содержательного развертывания. Замысел же гегелевской философии — в постижении реальности как процесса развития свободы духа, то есть как самоосуществления и саморазвития «абсолютного духа». Ведь для того, чтобы раскрыть, сделать явными все свои определения, Абсолютное должно осуществиться в действительности, признать и узнать себя в предметах и явлениях мира. Этот процесс самопознавания абсолютного предстает у Гегеля в качестве процесса диалектического развертывания мира.

## **2. Исходные установки и основные принципы гегелевской философии**

### *Диалектика как общий закон развития*

Выдающейся заслугой Гегеля было завершение разработки и применение им метода диалектики, систематическое развитие диалектического способа мышления.

С помощью созданного им диалектического метода Гегель критически переосмысливает все сферы современной ему культуры. На этом пути он всюду открывает напряженную диалектику, процесс постоянного «отрицания» каждого наличного, достигнутого состояния духа следующим, вызревающим в его недрах состоянием в виде конкретного, имманентного ему противоречия. Категория противоречия, толкуемого как единство взаимоисключающих и одновременно взаимопредлагающих противоположностей, занимает центральное место в диалектике Гегеля. Оно понимается здесь как «мотор», внутренний импульс развития духа и самого мира. Согласно Гегелю, противоречие

недостаточно представлять лишь в виде антиномии (как это было у Канта), или апории, то есть в форме логически неразрешенного противоречия: его следует трактовать более глубоко и конкретно, когда исходная антиномия одновременно и осуществляется, и «снимается» в дальнейшем движении понятия. В отличие от Канта, который мыслил разрешение антиномии в терминах разделительной дизъюнкции (по типу «или-или»), для Гегеля разрешение противоречия состоит в синтезе, единстве тезиса и антитезиса. Вот почему главным в его спекулятивной логике становится то «утвердительное», что гарантирует единство объекта и его определений: всякое отрицательное, присутствующее как этап разрешения противоречия, по мысли Гегеля, должно быть снято в синтезе, в связи, которая коррелирует, определяет оба члена суждения-антиномии.

### *Принцип системности и его реализация*

Философское учение Гегеля есть своеобразный способ разработки и применения принципа системности к абстрактному теоретическому содержанию философии. Своеобразие его заключается в том, что философия разворачивается на фундаменте логики; «парадигмой» гегелевской системы (после создания «Науки логики») становится системность диалектико-логического типа. Идеальное благодаря такому построению системы стало предпосылкой мира и самой логицистской системы. Но выбор «логической парадигмы» не сводится просто к обретению в логике первой части системы и ее формального основания; диалектически истолкованная логика полагается Гегелем в качестве содержательного «конструирующего» принципа развертывания самой философской системы, как ее истина. Этим проясняется и гегелевское толкование отношения логики и реальной философии — один из сложнейших для понимания вопросов гегелевской философии.

Нередко отношение логики и реальной философии в гегелевской системе трактуется таким образом, будто сферы природы и духа, или, по крайней мере, философии духа, мыслится как истина логики. Что искажает суть самого замысла Гегеля. Для Гегеля логика всегда являлась истиной природы и духа. Последние выступали лишь как своеобразные «явления», или акциденции логики. И потому они были лишены абсолютной

самостоятельности. Будучи «производными» от логики, они объявлялись лишь сферами реализации логики в ее всеобщей определенности. Отсюда — свойственный гегелевской системе как бы эффект дублирования логического, который, — будучи истолкован только как формальная дань логицизму, — часто вменяется в вину Гегелю. Но дублирование логического несет важную смысловую нагрузку, проясняющую гегелевское понимание логики и всей философской системы в целом, и, вместе с тем, раскрывает реальное содержание самого логицистского замысла Гегеля.

Гегель развивает логику как основополагающую дисциплину, но одновременно и в качестве «итоговой» науки, «системной целокупности» научного развертывания. Поэтому Логика конца выступает в качестве реализованного идеала логического, с самого начала предположенного движению теоретической мысли. Она есть разработка, развитие того, что вначале дано только как гипотеза, как цель, к которой идея, желающая доказать свою абсолютность, не может не стремиться. Достижение цели — «истинная оценка» значимости самой цели, признание ее сущностного характера. В этом смысле Логика конца реально «смыкается» с Логикой начала, образуя «круг», описывающий диалектику самодвижения науки, диалектику целостного развертывания самой логики<sup>1</sup>. Что утверждает единство логики и ее единственность.

У Гегеля нет двух логик; гегелевская логика — единый процесс развития всего умпостигаемого универсума, то, что единственно абсолютно. Логика объемлет все многообразие теоретического содержания, она называет всякое знание и науку, являясь их внутренним, идеальным измерением. Она одна обладает истинной сущностью и существованием. Поэтому кажущиеся абсолютно самостоятельными Логика начала и Логика конца есть в действительности лишь различные состояния ее зрелости, определенные этапы ее собственного развития.

И с точки зрения целостности процесса, реальные науки (собственно реальная философия) являются тем «эмпирическим пространством», где осуществляется конкретное опосредование логического, в силу чего философия природы и философия духа приобретают «прикладной» характер. Развертывание логики через природу и дух должно лишь «наполнить содержанием всякой истины абстрактную основу логического,... и придавать логическому ценность такого всеобщего, которое больше уже не

находится как нечто особенное рядом с другим особенным, а возвышается над всем этим и составляет его сущность, то, что абсолютно истинно»<sup>2</sup>. Однако «прикладной» характер реальной философии нельзя понимать так, будто в различных частях системы о ее непосредственных «объектах» — природе и духе — уже не говорится ничего нового по сравнению с логикой. Как раз наоборот. По мере движения самого систематического философствования, при всей предзаданности логического имеет место именно непрерывное развитие, обогащение проблематики. Развертывание логического — это не просто повторение постулированных в логике определений и не их раскрытие, представляемое как механическое действие, а постоянное «разрастание содержания». Такое «разрастание», которое толкуется как диалектический системный процесс, где, во-первых, каждый последующий этап движения должен быть выведен из предыдущего, и потому становится его своеобразным отрицанием. И, во-вторых, должен быть удержан момент «связи», необходимый момент целостности содержания. Этим последним, собственно, и является логическое, правда, понятое уже не как «предзаданное» абстрактно всеобщее, и потому «некоторое *особое* знание *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания»<sup>3</sup>. Предпосылкой же такого «возвышения» логического является специфическое освоение ей опыта наук. В том и состоит суть диалектики движения науки логики, что она должна систематически включить в свое содержание, «возвести в разумную форму все остальное многообразие знаний и наук»<sup>4</sup>. В таком развитии наука логики реально объединяется с логикой науки, что, собственно, и формирует системную целокупность самой логики, но одновременно отстаивает определенную самодостаточность ее реального содержания, самих конкретных наук, опыт которых есть по существу — проявляющаяся всякий раз по-разному — определенность абсолютной всеобщности самой логики. Целостное содержание философии в ее систематизированной форме утверждается Гегелем как завершенное развитие абсолютной идеи, когда она в качестве «вечной сущей идеи» восходит и «сливается» с абсолютным духом<sup>5</sup>. На пути же к этому состоянию абсолютная идея выступает в трех формах: в виде чистых логических сущностей (логика, толкуемая как Логика начала), в форме инобытия идеи — природы (философия природы), и, наконец, в различных фор-

мах конкретного духа (философия духа). В соответствии с этим, философская система Гегеля в своем целостном развертывании предстает в следующем виде:

1) сначала Гегель «задает» в логике основные смысловые значения понятия «абсолютная идея» и разрабатывает их в чистой категориальной форме; абсолютная идея предстает в логике как логическая систематизированная тотальность, обладающая лишь «чистым» логическим бытием, как логическая идея. «...Логика изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное слово, которое есть *внешнее проявление*, но такое, которое как внешнее непосредственно вновь исчезло, в то время как идея имеется...»<sup>6</sup>. Логика, «стихия чистой мысли» с самого начала предстает как идеал, как цель, к которой абсолютная идея не может не стремиться; однако это конец длительного пути, итог, результат, который дается и в качестве его начала;

2) затем в философии природы опосредованно утверждает необходимость движения к самой абсолютной идее, к ее истинным характеристикам, ибо «природа существенно определена только как переходный пункт и как отрицательный момент, идея *в себе*»<sup>7</sup>;

3) и наконец, философия духа, посредством выявления долгого, трудного, противоречивого развертывания, «реализации» самой абсолютной идеи, наполнения ее конкретным богатым содержанием действительности, в своем высшем проявлении — идее спекулятивной философии — демонстрирует диалектическое «достоинство» понятия абсолютной идеи и его реализованность. Абсолютная идея обретает здесь абсолютное единство с самой собой, и таким образом, утверждается в своей «истинной ценности» и абсолютной всеобщности. Она обращается к себе и предстает уже как завершенная в себе конкретная «систематизированная целокупность», в своем в-себе-и-для-себя действительном бытии сливающаяся с абсолютным духом. И теперь то, что в начале (в логике) было высказано об абсолютной идее как «некоторого рода заверение», своеобразная гипотеза, догадка, становится научно-доказанным и обоснованным. Тем самым философия обретает свою диалектическую целостность и системную завершенность и реально утверждается в качестве осуществленной логицистской философии.

*Понятия «разум» и «мышление»: их содержательное сходство и различие*

Понятия «разум» и «мышление» относятся к фундаментальным системосозидающим понятиям гегелевской философии. Они образуют тот проблемный фокус, в котором в значительной степени сконцентрированы содержание и специфика гегелевской философской системы. Однако сложность анализа толкования этих понятий у Гегеля связана с тем, что их содержание не определяется философом строго систематически; разработка их смысловых характеристик понятий носит в большей степени тетический характер. Поэтому только конкретное исследование философской системы Гегеля позволяет выявить всю глубину и содержательность данных понятий, установить их смысловую общность и своеобразие значений. При этом становится очевидным, что сами эти понятия выступают для Гегеля не как простые категории наряду с другими, а в качестве фундаментальной логико-философских структур, содержание которых характеризуется систематической концептуальностью.

Ключевым для всей философской системы Гегеля является понятие «разума». Для понимания особого смысла гегелевского «разума» прежде всего необходимо иметь в виду различие духа как «абсолютно первого», как принципа<sup>8</sup> (дух I.), и «действительного духа» (дух II), который составляет предмет философии духа. В тех случаях, когда Гегель говорит о духе как «абсолютно первом», духу I сообщается «иерархическое» первенство даже по отношению к логической идее. В такого рода формулировках провозглашается гегелевский «абсолютный» объективный идеализм. Для конкретного же развертывания системы Гегеля особое значение приобретает то, что именно логическая идея (здесь близкая по значению к духу как «первому») утверждается в ее субстанциальном значении по отношению к природе и действительно духу.

С этим связан первый, исходный для Гегеля аспект понятия разума (разум I): с его помощью природа и действительный дух толкуются как «изображения» логической идеи, что запечатлевается в гегелевских формулировках типа: «Подобно духу и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи»<sup>9</sup>.

Здесь появляется и первый, исходный для Гегеля, аспект понятия мышления. Гегель разъясняет: «...так как ... в предметном мире есть смысл, ... дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то... определения мысли обладают также и объективной ценностью и существованием»<sup>10</sup>. Речь идет об известном гегелевском тезисе о тождестве мышления и бытия в его наиболее употребимой экспликации: мыслительные определения понимаются также и как определения бытия (или, как говорит сам Гегель, определения «вещей»). Обратим внимание: Гегель приписывает «определениям мышления» не только объективное значение, что верно, но и «объективное существование» — причем не только «в духе», но и «в природе», что заключает в себе типичное для объективного идеализма заблуждение. Более того, в такого рода формулах уже не просто утверждается объективный идеализм, а происходит обоснование его специфически-гегелевской «логицистской» формы.

Итак, мыслительную определенность необходимо, согласно Гегелю, понимать как бытийственную определенность, ибо обе тождественны в «абсолютной инстанции» — в духе. Мышление именно существует, по Гегелю, как объективное: мысли суть не только наши мысли, но и одновременно «*в себе* (das *Ansich*) вещей и предметного мира»<sup>11</sup> и , являясь снятым бытием, служат также для самоосуществления духа, его перехода из своего «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие», «из своего понятия в действительность». Мышление в его первом аспекте (мышление I) толкуется Гегелем как гарант «самоидентификации» логической идеи в образах природы и действительного духа. Таким образом, если «задача» духовного — воплотиться в действительности, объять собой весь мир (иными словами, его функция заключается в самореализации в различных ипостасях), то мыслительное для Гегеля — гарант адекватности этой бытийственности духовного. При этом понятие «мышление», будучи связанным с понятием «разум», не тождественно последнему: разумное для Гегеля — это, собственно, обозначение типа воплощения («изображение») в действительности силы и закономерности абсолютно духовного, тогда как мышление — это выражение имманентной присущности всеобщего (духовно-разумного) действительности, то есть изначальной «положенности» обретаемого с помощью разума тождества мыслительных и бытийственных «определений».



Второй аспект понятий «разум» (разум II) и «мышления» (мышление II) тесно связан с первым. Если все развивающееся есть, по Гегелю, «изображение» логической идеи, то отсюда следует, что идея способна «реализовать себя», стать «действительной». Для Гегеля здесь заключен в высшей степени важный диалектический момент, который характеризует и «абсолютно первый» дух, и логическую идею как нечто «абсолютно беспоконное», как «чистую деятельность», ибо дух в гегелевской системе обладает действительностью только вследствие определенных форм своего самообнаружения. При помощи второго аспекта понятия «разума» Гегель, прежде всего, обозначает всеобщую закономерность диалектического «самообнаружения», «самореализации» духа, логической идеи, благодаря причастности к которой развитие всего, в чем дух и идея реализуются, также приобретает необходимый характер. «Разум», следовательно, — обозначение закономерности, необходимости, а потому «действительности» логической идеи и всего, в чем она себя «осуществляет». «Разумное, божественное обладает абсолютной силой осуществляться и всегда себя осуществляло, оно не так бессильно, чтобы ждать начала своего осуществления. Мир — это осуществление божественного разума: игра неразумных случайностей царит только на его поверхности»<sup>12</sup>. Будучи «имманентным законом и сущностью» всего, разум универсален, всеобщ. Развитие, по Гегелю, всегда и везде сообщает себе «форму разумности, а именно всеобщность и определенность»<sup>13</sup>, и потому «разумное» может, должно служить ключом к пониманию «действительного».

Переход к мышлению в его втором аспекте для Гегеля есть акцент на, *обретение, становление* «тождества разума и способа существования». Мышлению принадлежит специфическая функция в осуществлении «всеобщей закономерности», «необходимости», обозначаемых понятиями «дух», и особенно «разум». При помощи данного аспекта «мышления» Гегель обозначает деятельность по «самореализации» логической идеи в действительности. Благодаря этому мышление в гегелевском изображении становится мощным стимулом и двигателем исторического творчества, смысл которого — в преодолении внутренней и внешней «разорванности», то есть дуализма «для-себя-бытия» (непосредственной субъективности) и «в-себе-бытия» (предметной действи-

тельности за пределами мышления). Что обуславливает широкий выход в природную, социально-историческую, «человеческую» действительность.

Итак, если «задачу» логической идеи, «абсолютно первого» духа Гегель усматривает в свободном осуществлении себя в мире, а «разум» обозначает у него закономерный и необходимый характер такого осуществления, то «мышление» во втором аспекте выполняет в данной понятийной системе роль «мотора», «средства», благодаря которому свободное и закономерное самоосуществление духовного не только происходит, но и реально направляется в русло культуры.

Для Гегеля, далее, весьма существенно то, что закономерное, необходимое «саморазвитие» духа, идеи на почве действительного, существующего (природы и действительного духа) в русле широко понятой социальности требует от философии раскрытия богато расчлененной системной диалектики каждой из этих больших сфер и каждой ступени их развития. Это значит, по Гегелю, с одной стороны, раскрыть «разум» самого «предмета» каждой из сфер и ступеней, в результате дать единую понятийную архитектонику их разумности. С другой стороны, — постичь социальность в ее процессуальности и многогранности, вскрыв «мышление» самой действительности.

Отсюда третий аспект понятий «разум» и «мышление», которые очень близки здесь по своим функциям, но не совпадают по содержанию. «Разум» III — обозначение того принципиально важного для гегелевской философии оттенка, согласно которому логическая идея через необходимое, закономерное развитие природы и духа движется к наиболее адекватному «самопознанию», к всеобщему мышлению в понятиях. Здесь также продолжается обоснование логицистского объективного идеализма: всесторонняя зависимость всего развивающегося от логической идеи объявляется и все более «ясной», все четче обнаруживаемой. «Разум» в данном значении — одно из средств «самопознания» логической идеи, средство, обеспечивающее необходимость данного процесса и закономерность его восходящего развития, средство продвижения к понятийному познанию. Мышление «постигает вещи в их понятии»<sup>14</sup>, открывая воплощенную в них духовность и идеальность. «Мышление» в третьем аспекте толкуется Гегелем как средство (инструмент)

наиболее адекватного «самопознания» и «самооткровения» логической идеи в образах природы и духа, в образах, являющихся лишь особым способом выражения самой логической идеи.

Для Гегеля важно, что и разум, и мышление сами находятся в постоянном движении, развитии, что дает им возможность «участвовать» и «осуществлять» целостный процесс «самопознания» логической идеи. На первых ступенях «самооткровения» логической идеи (субъективный и объективный дух) «разум» предстает как один из модусов мышления (наряду с рассудком и умозаключением), высшее его проявление. На стадии так толкуемого «разума» мышление «не имеет... никакого другого содержания, кроме самого себя; ... оно ищет и находит в предмете только само себя»<sup>15</sup>, то есть постигает его в понятиях. На высшей ступени «самооткровения» логической идеи (абсолютный дух, воплощающийся в абсолютной философии) разум достигает апогея своего развития — это «знающий себя разум, абсолютно всеобщее...»<sup>16</sup>. Такая разумность есть и наивысшая степень достигаемой духом свободы, а значит, и высшая точка обнаружения внутренне присущей ему свободы. Эта «разумность» для Гегеля — выражение «самообнаружения» абсолютного в действительности в качестве всеобщего. Одновременно для философа важно было утвердить «субстанциальность» абсолютной идеи как раз путем «уяснения» ее высшего «логического» содержания, а значит «осуществления» ее в мире как *логической* идеи. Носителем же духа логицизма в гегелевской системе является мышление. Поэтому на «вершине» системы оно также в своем развитии достигает апогея, утверждаясь здесь в качестве *логического* мышления, реализующегося в абсолютном знании.

Такова общая «схема» понятий «разум» и «мышление» и их отношения друг к другу и другим важнейшим понятиям гегелевской философии, — таким, как «дух» («абсолютный дух») и «идея» [«абсолютная (логическая) идея»]. Однако здесь необходимо дать некоторые разъяснения относительно иерархии данных понятий. Определяя относительную иерархию понятий «дух», «разум», «мышление», «логическая идея», нужно иметь в виду конкретную систему координат, в контексте которой осуществляется данное сопоставление. В пределах всей гегелевской системы, включающей логику, философию природы и философию духа, главными, центральными являются понятия «абсолютный дух», «логическая идея» (что и показано в вычлененной нами общей «схеме»). Когда же Гегель в философии духа анализирует

, как он сам говорит, «действительный дух» (т.е. когда понятие духа конкретизируется), центральным понятием, как бы раскрывающим и конкретизирующим суть духа, идеи, да и разума, объявляется мышление. Учет определенной системы координат важен при детальном раскрытии содержания понятий «дух», «разум», «мышление». Не менее важна для их разъяснения и сама конкретизация, которую эти понятия обретают в различных частях гегелевской системы: благодаря им не только реализуется объективно-идеалистический, логицистский замысел, но и развертывается исследование целого ряда конкретных и реальных философских проблем.

- 
- <sup>1</sup> См. об этом : *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. I. С. 94-95, 112-113; а также: *Гегель.* Энциклопедия философских наук. С. 574.
  - <sup>2</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. I. С. 113.
  - <sup>3</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. I. С. 112-113.
  - <sup>4</sup> Там же. С. 113; перевод уточнен по: *Hegel G.W.* Bd. 11. S. 29.
  - <sup>5</sup> См.: Энциклопедия философских наук. С. 577.
  - <sup>6</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. 3. С. 289.
  - <sup>7</sup> *Гегель.* Энциклопедия философских наук. С. 575.
  - <sup>8</sup> См.: *Гегель.* Соч. М., 1956. Т. 3. С. 39.
  - <sup>9</sup> Там же. С. 33.
  - <sup>10</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. 1. С. 104.
  - <sup>11</sup> *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1973. С. 156.
  - <sup>12</sup> *Гегель.* Соч. Т. 3. С. 95.
  - <sup>13</sup> Там же. С. 11.
  - <sup>14</sup> *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 276.
  - <sup>15</sup> *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 310.
  - <sup>16</sup> *Гегель.* Соч. Т. 3. С. 365.

## **V. Гегелевская школа в немецкой философии XIX века**

В 20-40-е годы в немецкой философии существовала многочисленная школа учеников и последователей Гегеля, среди которых традиционно различают старшее поколение, или правых гегельянцев (Г.Габлер, Л.Хеннинг, К.Гешель, Г.Гото, К.Дауб, Ф.Мархейнеке, К.Михелет, К.Розенкранц и др.) и младогегельянцев, или левых (Б.Бауэр, А.Руге, М.Гесс, М.Штирнер, Л.Фейербах, А.Чешковский, К.Маркс и др.). Современники, вводя эти названия, видели в гегелевской школе различие в поколениях и политической ориентации. Для истории философии важнее то обстоятельство, что младогегельянцы, в отличие от своих старших собратьев, пытались найти новые проблемы, идеи и подходы в философии, а также во многом критически отнеслись к общей основе, то есть к гегелевской философии. На этом пути многое им удалось.

Серьезные расхождения с Гегелем начались с выхода в свет книги Д.Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835). Постепенно для гегельянского философствования ведущими стали философско-религиозные проблемы, отчуждение и свобода человека, тема религиозной и внерелигиозной морали, философско-историческая проблематика. Влияние англо-французского радикализма явилось одной из причин обращения гегельянцев к социальной философии. Закат школы ознаменовался полемикой тенденций

индивидуализма, личностной суверенности (Б.Бауэр, М.Штирнер) и коммунитаристской антропологии и философии истории (Л.Фейербах, К.Маркс).

Результаты творчества гегельянцев оцениваются по-разному. С одной стороны, их не без оснований называют эпигонами, а историю школы — процессом разложения философии Гегеля<sup>1</sup>. С другой стороны, гегельянцы во многом прочувствовали и осознали проблематику, типичную, скорее, для философии XX века (например, проблему отчуждения, проблему праксиса и др.). Наконец, среди гегельянцев встречаются и просто выдающиеся авторы, такие как Л.Фейербах<sup>2</sup>.

## 1. Философия Л.Фейербаха (1804-1872)

Философию Л.Фейербаха объединяет с младогегельянством особое внимание к философии религии, критицизм, либерально-республиканские настроения. Как и у других гегельянцев, в стиле и понятийном аппарате философствования Фейербаха очень заметна зависимость от Гегеля. Материалистические тенденции в духе просветительства XVIII века позволяли видеть в Фейербахе нечто вроде предтечи философии марксизма, что многократно утверждалось Ф.Энгельсом. Возможно, этими обстоятельствами объясняется недооценка значимости творчества Фейербаха. Несомненно, однако, что философия Фейербаха имеет свою собственную историко-философскую ценность, особенно этическое учение, тесно связанное с пониманием человека, и философия религии.

Как и многим современникам, Фейербаху представлялось, что он живет в эпоху великих перемен. Данное переживание было связано у Фейербаха с размышлениями о конце, или закате христианства.

Согласно Фейербаху, в протестантизме своей вершины достигло христианство, в гегелевской философии — соответствующая протестантизму пантеистическая философия. Этим мировая эпоха закончилась и должна начаться какая-то иная, внехристианская форма самосознания. В новом, безрелигиозном мире на место религии должна прийти новая, реформированная философия — «философия будущего». Заменяя религию, новая философия должна взять все лучшее у религии, «должна включить преимущества религии»<sup>3</sup>. Сильная сторона всякой

религии состоит в практическом характере, способности удовлетворить заветные надежды и ожидания человека. Философия, напротив, более склонялась к чисто теоретическому сознанию, культу разума, высокомерной удаленности от мира. Теоретический разум был сильной стороной философского сознания, однако он же порождал отчужденность, оторванность философии от жизненного мира, эмоций, страстей. Соответственно, «философия будущего», «не затрагивая достоинства и самостоятельности теории», должна иметь тенденцию практическую, «причем практическую в высшем смысле: она выступает вместо религии, она включает в себя религию, она воистину — сама религия»<sup>4</sup>.

Свою философию Фейербах именовал различным образом: «антропология», «философия будущего». Основные мысли этой философии были изложены в «Сущности христианства» и нескольких статьях того же времени. Главное в них — фейербаховское видение человека. Оно было результатом переистолкования Фейербахом основ христианского учения о боге.

По Фейербаху, человеку принадлежат все свойства или качества, приписываемые Богу. Мудрость, всемогущество, милосердие, всеисилие, справедливость и так далее — это человеческие черты, или сущностные свойства человека. Богу человек приписывает то, чего желает сам, или то, чего боится. Бог — объективированная, отчужденная сущность человека. Поэтому, по Фейербаху, устранение религиозного отчуждения, осознание человеком своей подлинной сущности — это важнейший этап на пути человеческого освобождения, эмансипации.

Определяя человека как создателя Бога, Фейербах полностью реабилитирует те человеческие свойства, которые недооценивались в христианской традиции, служили свидетельством греховности, слабости Человека. Фейербах высоко оценивает телесную, чувственную сторону человеческой природы. Человеческое тело, чувственность, по Фейербаху, есть «божественное начало», единящее человека с природой, гарантирующее целостность человека. Фейербах не отождествляет человека только с разумом; единство телесного, чувственного и разумного, мыслящего в человеке, есть, по Фейербаху, истина шеллинговско-гегелевского принципа тождества.

Но и природа внешняя в философии Фейербаха вовсе не является инобытием духа, как у Гегеля. Человек живет в гармонии, в единстве с природой. В этом смысле Фейербах поддерживает мысль о единстве сущности и существования человека.

Устранение отчужденных форм самосознания позволяет Фейербаху как бы продлить пантеистическую традицию за пределы Спинозовско-Гегелевской интерпретации. Человек, по Фейербаху, видит в природе не Бога, напротив, он узнает в природе свою собственную сущность, созерцает ее, относится к природе как к самому себе. Высшая гармония, родство, слияние человека и природы – главный мотив натурфилософии Фейербаха. Обожествляя человека, Фейербах как бы включает «природное» в «человеческое», снимает какое бы то ни было отчуждение природы от человека.

Основной смысл антропологии Фейербаха сконцентрирован во вводимых ею нравственных нормативах. Ведь именно в морали Фейербах видел причину могущества христианства на протяжении веков. Ясно, что «философия будущего» должна стать заменителем религии именно в сфере морали. Фейербах попытался дать людям некий новый символ веры, новую доктрину, помочь выйти за пределы христианской и религиозной морали вообще. На этом пути Фейербах применил метод «переворачивания» фундаментального морального отношения – отношения человека к Богу. Почитание, поклонение, повиновение, усмотрение в Боге высшей моральной инстанции – все это объединяется в христианском представлении о любви человека к Богу и Бога к человеку. Редуцированное к своему внерелигиозному основанию, «к земным посылкам», это представление становится высшим нормативом и главной идеей фейербаховской этики – любви человека к человеку как сущностному родовому естественному отношению. В этом вся суть фейербаховской «новой философии», ибо «мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию»<sup>5</sup>. «Я» должно относиться к «Ты» как к Богу, или человек для человека – Бог.

Итак, «Я» и «Ты» у Фейербаха – это снятие отчужденных, величностных, формализованных видов общения людей, и переход к личностным, основанным на взаимности, гармоническим связям. Фейербаховская любовь исключает эгоистическое использование человека человеком, не говоря уже об унижении, оскорблении, подавлении и т.п. Высшая ценность человека становится у Фейербаха абсолютной нормой. Столь гуманистический образ человека расходится с историческими реалиями, и в этом современники увидели слабость, утопичность филосо-



фии Фейербаха. Однако фейербаховские философские мечты о человеке уже вряд ли устранимы из морального сознания человечества.

Несмотря на то, что фейербаховская философия далека от системной формы, ей присуща масштабность классического германского философствования. Самодостаточна идея человекобожия, сразу же получившая в гегелянстве плодотворные варианты истолкования. В 1843-1844 годах К.Маркс и М.Штирнер, каждый по-своему, предприняли попытки решения проблемы человека, опираясь на мысли Фейербаха. М.Штирнер в книге «Единственный и его собственность» развил и обосновал индивидуальную форму «чело­векобожия». У Штирнера особое Я, осознавая и преодолевая отчуждение, освобождается и превращается в «Единственного» — властителя себя и своего мира. Юный Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» предложил концепцию социальной эмансипации, превращающей человечество, общество в совокупность лиц и отношений, которой вполне можно приписать предикат божественности и в фейербаховско-гуманистическом смысле. Замечательно, что оба проекта — и штирнеровский («Я — Бог»), и марксовский («социум — Бог») — несмотря на обостренный этико-моралистический характер, резко от­межевались от слишком непосредственных повторений и перепевов христианской этики у Фейербаха.

Видимо, историко-философское значение творчества Фейербаха определяется фундаментальностью поставленных им проблем безрелигиозной, или постхристианской морали. Это — проклятые вопросы не столько для XIX, сколько для XX и, видимо, XXI веков. Осознание обезбоженности мира, лишенности в этом мире трансцендентной поддержки у человека лишь постепенно приобретает надлежащий трагизм. Фейербах как оптимист, последователь просветительства был далек от скрытой глубины этой проблематики. Возможно, что поэтому ему удалось установить свой философско-исторический норматив для медленно, в муках рождающегося нового морального сознания человечества.

## **2. Философия Карла Маркса (1818-1883)**

В творческой биографии Маркса философия занимает относительно скромное место. Философские исследования Маркс вел в молодости, тесно контактируя с А.Руге, М.Гессом, Б.Бауэ-

ром, Ф.Энгельсом и Л.Фейербахом. Для всех них конец 40-х годов стал рубежом, после которого их философская активность снизилась, многие перешли в иные области науки или политический праксис. Маркс же до конца жизни профессионально занимался экономической теорией и лишь частично касался философских проблем. Вероятно, только в атмосфере неумеренного обожествления трудов «основоположника» марксистами XIX-XX веков можно было оценивать «Капитал» как философское сочинение. Сам Маркс протестовал против подобных оценок и был полностью прав.

Однако вклад Маркса в общее наследие гегелевской школы является значительным. Вступив в движение позже других, Маркс сумел критически подойти к гегелевской традиции и по-своему, оригинально реализовать некоторые потенции антропологии Л.Фейербаха. Так, Маркс принял фейербаховское понимание тождества бытия и мышления, но расширил сферу действия принципа первичности бытия и на социальный мир, на историю человечества. Далее, развитием фейербаховской концепции религиозного сознания стало у Маркса истолкование идеологии как ложного извращенного сознания, выражающего реальность в «перевернутом» виде. Маркс, сочетая гегельянский критицизм с его гегелевским прообразом, сформировал оригинальный метод интерпретации социальной истории. Называя этот метод диалектическим, Маркс отдавал авторство Гегелю, оставляя за собой приоритет лишь в приспособлении метода для своих исследовательских задач.

Наиболее значительны достижения Маркса в сфере философии истории и философской антропологии. Ключевым понятием, первопринципом как для той, так и для другой философской дисциплин является понятие отчуждения (*Entfremdung*, *Entausserung*), не менее важное в его философии, чем идея у Гегеля или субстанция у Спинозы. Отчуждение – двойственное понятие. Во-первых, отчуждаются, или делаются чужими, чуждыми, самостоятельными, некоторые свойства человека или результаты человеческой деятельности. Затем, уже ставши чужими, они подчиняют или порабащают своих собственных создателей. Например, сотворение человеком Бога и поклонение Богу; тривиальная подверженность людей самозданным страхам, фобиям, предрассудкам; рабство людей у общественных отношений, организаций, институтов – все обычные, знакомые людям виды отчуждения. Область действительности этого

понятия захватывает у Маркса весь социальный универсум. Во всей истории «собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней»<sup>6</sup>.

Важно, что отчуждение у Маркса есть не сущность, а некая организующая структура человеческой производительности, творчества. Оно не имеет вне человеческих источников причин. Человек, или люди, сами создают все то, что сами же и отчуждают, делают чуждыми себе. Иное дело, что закрепленные, ставшие самостоятельными и могучими, некоторые «отчужденные силы» становятся достаточно автономными от человека как, например, государство. Хотя люди постоянно создают эту форму своего общежития, для них она выступает как данная, внеисторичная, абсолютная. Такое положение Маркс часто называет извращенным, поставленным на голову миром – люди воспринимают то, что и есть, что существует, но само это существующее, это бытие фантомно, фантастично, отчужденно.

Вся философия истории Маркса базируется на представлении о создании и ликвидации отчуждения. Уже во время наибольшего увлечения фейербаховским гуманизмом, Маркс оценивал предшествующую историю и настоящее как господство отчуждения; неизбежное же снятие, ликвидация отчуждения переносилось в будущее. Это будущее Маркс видел как «общечеловеческую эмансипацию»; впоследствии же этот процесс Маркс называл социальной революцией. О социальной революции в сочинениях Маркса имеется множество размышлений политического, экономического, общесоциального плана, в манифестах и программах политических организаций, в которых Маркс участвовал. Естественно, что конкретные расшифровки и разъяснения смысла общечеловеческой эмансипации оказались наиболее уязвимой частью марксова наследия. В общем же смысле устранение отчуждения Маркс всегда понимал одинаково – это возвращение человека к самому себе или очеловечивание, гуманизация всей социальной жизни. Враждебный людям мир отчуждения превратится в мир разумных, моральных, «прозрачных» отношений между людьми и между человеком и природой, что одновременно означает и универсальное развитие, полный расцвет сущностных сил человека.

Побудителем процесса эмансипации Маркс считал рост отчуждения до уровня непереносимых пут, потери человеческого облика, мученичества для большинства людей. Такое понима-

ние отчуждения всегда присутствовало в работах Маркса, но во многом было нейтрализовано иным толкованием, похожим на историческое оправдание. История человечества, по Марксу, была не только историей мук и страданий для человека. Она была еще и ростом, совершенствованием человечества, то есть прогрессом. Прогресс в пределах мира отчуждения – такова, видимо, марксова квалификация всей предшествующей истории человечества, которая должна закончиться «по ту сторону материального производства». До того времени прогресс человечества базируется на утратах, потерях, угнетении отдельного человека. Особые группы в обществе как бы персонифицируют собой полюсы отчуждения и прогресса. Измерителем степени отчужденности у Маркса выступает наличие собственности или ее отсутствие (собственность – то, что отчуждается; отсутствие ее – полнота отчужденности, уже нечего отчуждать). Ликвидация же, или снятие отчуждения, измеряются у Маркса степенью приближения к ненужности собственности, владения как такового; Маркс это связывал с выходом человека из сферы принудительной трудовой деятельности, ростом свободного времени, ликвидацией внешних ограничений для личностного развития, универсализацией индивидуального образа жизни, праксиса. Основой всего этого, по Марксу, должно быть постоянно растущее материальное и культурное богатство человечества, результирующееся из научно-технических успехов общества.

В целом марксово понимание истории близко гегелевскому, где прогресс духа также осуществляется за счет людей и народов, действует «хитрость разума». Однако у Маркса все более трагично. Он измеряет прогресс человечества приближением к всеобщей эмансипации, устранением всякого отчуждения, то есть в конечном счете универсализацией личностного развития. Степень утопичности такого понимания социального бытия была в какой-то степени видна и самому Марксу, введившему поправки упрощающего характера. Возможно, еще очевиднее утопизм «общечеловеческой эмансипации» для современного человека, что, конечно, не лишает ее возможности быть рационально интерпретируемой.

В массовое сознание вошел более конкретизированный, профанный вариант марксовой философии истории. Для него характерны представления о материальном производстве как субстанции истории, об эксплуатации как эквиваленте социального отчуждения, об иерархии форм на историческом пути к

бесклассовому обществу, классовой борьбе и т.д. Этот вариант родственен исходной идее Маркса об отчуждении и эмансипации человечества, но более наукообразен, близок к обыденному сознанию и политическому праксису XIX в. Некритичность и позитивизм этих представлений, бывших источниками популярности, а затем и разочарования, состоят в примирении с различными типами социального радикализма. Маркс доходит до наделения их некоей суперисторической силой и эффективностью. Идеологическая действенность марксистского оправдания радикалистских реальностей XIX-XX веков оказалась высокой; концепция исторических формаций и по сей день привлекательна для массового сознания, причем в мировом масштабе. Имманентный европоцентризм марксовской философии истории не был принят во внимание в XX в. Абстракции «капитализм», «социализм» и другие еще и сейчас используются для введения в политический праксис эффективных ценностных ориентаций; впрочем, на этом уровне рассмотрения марксизм уже выходит за пределы собственно философского знания и должен быть изучаем в рамках массовых идеологий.

С философией истории неразделима философская антропология Маркса, его учение о человеке. Оно тоже базируется на понятии отчуждения.

Люди – практические существа; их жизнь, бытие, – постоянная деятельность. Главное в этой деятельности – преобразовательные контакты с природой. Это самое фундаментальное, сущностное в людях. Фейербах, следуя Гегелю, видел человеческое как таковое в духовной, незаинтересованной, теоретической деятельности, а праксис понимал как активность эгоистическую, низшую, менее человеческую. Для Фейербаха практическое отношение к природе, к обществу связывалось с древними, дохристианскими видами религии. Маркс же принципиально изменил и расширил понятие праксиса. Это – творческая, производящая деятельность, и именно в ней человек является человеком. Несомненно, Маркс демократизирует и содержательно обогащает фейербаховское учение о человеке; ведь для Маркса человеком полноценным, соответствующим сущности и понятию человеческого является любой из бесконечных в истории поколений и масс людей, даже далеких от духовных интересов и занятий, высших начал цивилизации и культуры.

Поясним эту мысль Маркса. Во всех существовавших до него самоопределениях человека, всегда имевших огромное идеолого-моральное значение, критерием человеческого в людях считались признаки или качества, оставлявшие «за порогом» огромные массы людей. У Аристотеля, например, как и вообще в античности, — рабы, дети, женщины, «варвары». Все они в какой-то степени приравнивались к животным. Христианство совершило свою революцию, признав полноценными людьми всех христиан, без различия пола, возраста, имущественного положения, национальной принадлежности. Однако какая-то степень непризнанности осталась за всеми нехристианами. Даже разумность — критерий гуманистов, просветителей! — нес в себе внутреннее отращивание к неразвитости, тупости, непросвещенности множеств и множеств людей. Кроме того, этот критерий оправдывал агрессию или репрессивное отношение ко всему «неразумному» в природе, к «иному» разуму, на чем основана идеология колонизаторства и т.д. Маркс же, понимая человека как существо практическое, деятельное, производящее впервые в истории мысли отказывается от исключений, находит подлинное родовое сущностное единство людей. Согласно Марксу, ни религия, ни раса, ни пол, ни степень разумности и цивилизованности, ни тем более наличие собственности или какие-либо моральные основания не должны применяться для различения людей на подлинных и неподлинных. Более того, в марксовской антропологии устранена в некотором смысле даже сама возможность использования этого критерия, поскольку в полемике с М.Штирнером Маркс доказал грубо идеологический характер постановки проблемы<sup>7</sup>.

Далее, Маркс во многом учел штирнеровские исправления в гуманизме Фейербаха. После выхода в свет книги Штирнера «Единственный и его собственность» (1845) для гегельянцев стало невозможным недоучитывать принцип индивидуальности. Маркс уточнил свои представления о человеке, обществе, роде и Я, индивиде. Социальная онтология у Маркса стала базироваться на уровне отдельного человека, на «конкретных индивидах». Но это не атомарная онтология. Люди, по Марксу, не социальные атомы и не «Единственные» в штирнеровском смысле. Напротив, каждый отдельный человек индивидуально воплощает некое сложившееся на данный момент времени единство связей, нравов, традиций и т.д. Сущность человека, по знаменитой мысли Маркса, есть ансамбль общественных отношений. Или, иначе

говоря, отдельный человек предпосылочен; надежды на беспредпосылочную свободу, которые питал Штирнер, отвергаются Марксом.

Праксис конкретных индивидов, по Марксу, двойственен. В нем сочетается активность, направленная на внешние обстоятельства и условия жизни, с самоизменением индивидов, с внутренним праксисом. Люди меняют обстоятельства бытия, изменяется это бытие, а это значит, что постоянно динамичны и сами люди, индивиды. Бытие, природа людей предстает у Маркса как текучее, динамичное, историчное. Здесь нет вечных или постоянных параметров — все относительно. В «Немецкой идеологии» Маркс утверждает даже парадоксальный тезис о несуществовании на земле внечеловеческой, неизменной природы<sup>8</sup>. Это, конечно, преувеличение, но для нас важно, что Маркс всячески обосновывает мысль о невозможности или несущественности хотя бы чего-нибудь абсолютного, трансцендентного, вечного в мире активных, жизнепроизводящих индивидов. В антропологии Маркса сами люди, внешняя природа, все стабильные отчужденные формы человеческого бытия (государство, право, отношения собственности, нравы, традиции и т.д.) — все только относительно, конкретно, изменчиво. Здесь нет места не только Богу, но и Человеку, Духу, Я. Обществу и вообще каким бы то ни было сверхисторическим сущностям и ценностям.

Итак, марксова антропология рисует образ человека как некоей абсолютной активности; однако бытие человека есть мир отчуждения, и праксис людей тесно ограничен наличными предпосылками, обстоятельствами, то есть отчужденными формами, «окаменелостями» результатов собственной деятельности тех же людей. Несомненно можно считать, что Маркс несколько абсолютизирует праксис. Оценка человеческой активности как все-сильной становится ключом к пониманию некоторых утопических прогнозов и проектов, встречающихся в текстах Маркса (преобразование всех основ социального универсума, ликвидация семьи, государства, появление всемирного языка, или концепция личностной универсальности и т.д.). Ясно также, что для политической деятельности антропология и философия истории Маркса могли служить и служат обоснованием радикалистских программ и движений; в мире человеческого праксиса все можно и сделать, и переделать.

В целом философия Маркса относится к достижениям гегелевской школы и во многом является связующим звеном между идеями полузабытых гегельянцев и философско-идеологическими поисками общественной мысли XX века.

- 
- <sup>1</sup> См.: *Малинин В.А., Шинкарук В.И.* Левое гегельянство. Киев, 1983; *Малинин В.А., Шинкарук В.И.* К.Маркс, Ф.Энгельс и левое гегельянство. Киев, 1986.
  - <sup>2</sup> *Mader J.* Zwischen Hegel und Marx. Wien-München, 1975; *Pepperle J.* Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin, 1978.
  - <sup>3</sup> *Фейербах Л.* Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т. I. С. 110.
  - <sup>4</sup> *Фейербах Л.* Избр. философские произведения. Т. I. С. 204.
  - <sup>5</sup> *Фейербах Л.* Избр. философские произведения. Т. 2. С. 809.
  - <sup>6</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. М., 1985. С. 30-31.
  - <sup>7</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 430-435.
  - <sup>8</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч. Т. 2. С. 22-23.



## СОДЕРЖАНИЕ

### История философии, ее роль в развитии цивилизации и культуры

*Н.В.Мотрошилова*

I. Особое значение истории философии в развитии философии .....	3
1. История философии – неиссякаемый источник новаторства в философии .....	3
2. Великие мыслители как историки философии .....	4
3. Понимание истории философии как второстепенного элемента философствования .....	6
4. Негативное отношение к истории философии .....	7
II. История философии и философская истина .....	8
III. О роли истории философии в развитии культуры .....	10
IV. Многообразие форм философского познания и их возможная типологизация .....	13
V. Существует ли история мировой философии? О региональных, национальных и эпохальных особенностях философии .....	16

### Античная философия

*П.П.Гайденко*

I. Что такое бытие? .....	22
1. Космологизм ранней греческой философии .....	22
2. Онтологизм греческой классики .....	24
3. Бытие и единое: их внутренняя связь .....	25
4. Проблема бесконечности и развитие античной диалектики. Апории Зенона .....	27
5. Единое, или монада, у пифагорейцев .....	29
6. Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело .....	30
7. Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея .....	31
8. Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивидуум .....	35
9. Аристотелево понятие сущности (субстанции) .....	36
10. Понятие материи .....	38
11. Конечность античного космоса .....	39
II. Что такое человек .....	41
1. Софисты: человек есть мера всех вещей .....	41
2. Индивидуальный субъект как критерий истины. Субъективизм в теории познания и нравственный релятивизм .....	43

3. Сократ: индивидуальное и надындивидуальное в сознании .....	44
4. Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели .....	46
5. Трагическая смерть Сократа .....	47
6. Проблема души и тела у Платона .....	48
7. Платонова теория государства .....	52
8. Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом .....	53
9. Политическая теория Аристотеля .....	54
10. Рабовладельческий принцип в античных учениях о государстве .....	55
11. Учение Аристотеля о душе. Разум и воля .....	55
12. Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца .....	57
13. Этика Эпикура: физический атомизм и атомизм социальный .....	60

### **Средневековая философия**

#### *А.А.Столяров*

I. Патристика .....	63
1. Понятие о патристике и ее общие особенности .....	63
2. Христианская апологетика и гностицизм II века .....	67
3. Ранняя патристика (кон. II-III вв.) .....	68
4. Зрелая патристика (IV-V вв.) .....	73

#### *В.П.Гайденко, Г.А.Смирнов*

II. Схоластическая философия .....	82
1. Общая характеристика схоластического метода .....	83
2. Боэций – «учитель средневековья» .....	85
3. Иоанн Скот Эриугена .....	88
4. Ансельм Кентерберийский. Доказательства бытия Бога .....	90
5. Спор о природе универсалий .....	92
6. Усвоение аристотелизма в схоластике .....	96
7. Бонавентура. Мистический путь познания .....	97
8. Философия Фомы Аквинского .....	99
9. Концептуализм Дунса Скота .....	104
10. Номинализм Оккама .....	106

### **Философия Нового времени**

#### *В.В.Лазарев*

I. Происхождение и сущность новоевропейской философии .....	109
1. Место философии Нового времени в истории развития способов познания .....	109

2. Ренессансная посылка формирования новоевропейского способа мышления недостаточна .....	112
3. Расхождение Декарта с предшествующей философией .....	113
4. Проблема начала .....	115
5. Особенности метода Декарта .....	118
6. Вопрос о преемственности и разрыве в философском развитии .....	123
7. От христианизации гуманизма через религиозную реформацию к философскому рационализму XVII века .....	127
8. Мистика и священство разума .....	132
9. Чистота веры и обновленное разумение .....	135
10. «Производная самостоятельность» мышления .....	137
11. Итоги .....	139
 <i>Т.Б.Другач</i>	
II. Французское Просвещение XVIII века .....	145
 <i>В.А.Жучков</i>	
III. Философия И.Канта .....	155
 <i>М.Ф.Быкова</i>	
IV. Философия Г.В.Ф.Гегеля .....	176
1. Общая характеристика гегелевской философии, ее замысел и содержание .....	176
2. Исходные установки и основные принципы гегелевской философии .....	178
 <i>А.Б.Баллаев</i>	
V. Гегелевская школа в немецкой философии XIX века .....	189
1. Философия Л.Фейербаха (1804-1872) .....	190
2. Философия Карла Маркса (1818-1883) .....	193

Учебное издание

## **ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ** **Учебное пособие**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

### **В авторской редакции**

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректор *Е.В.Захарова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.05.98.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 12,75. Уч.-изд. л. 10,64. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *И.А.Лаврентьева, Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14