А.Г. Ляпустин, Н.Ф. Рахманкулова,
Л.И. Яковлева

История философии: от Античности к немецкому классическому идеализму

Учебное пособие

Москва
КНИГИЗДАТ
2024

УДК 091
ББК 87.3
Л97

Рецензенты: Г. Г. Коломиец — доктор философских наук, профессор кафедры философии. культурологии и социологии Оренбургского государственного университета.

Т. А. Есина — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии Тульского государственного университета.

Ляпустин А.Г., Рахманкулова Н.Ф., Яковлева Л.И.

Л97 История философии: от Античности к немецкому классическому идеализму. Учебное пособие / А.Г. Ляпустин, Н.Ф. Рахманкулова, Л.И. Яковлева. — М. : КнигИздат, 2024. — 404 с.

ISBN 978-5-4492-0665-7

Учебное пособие представляет собой курс лекций по истории философии, читаемый преподавателями кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. На гуманитарных факультетах университета в бакалавриате преобладают семестровые лекционные курсы по философии, чем обусловлен относительно небольшой объем пособия и ограниченный временной промежуток, охватываемый данным курсом. В него вошли темы по философии Античности и Средневековья, эпохам Возрождения, Нового времени, Просвещения, а также немецкого классического идеализма. Исторический курс философии предваряется небольшой теоретической частью, необходимой для понимания проблематики и терминологии различных философских концепций.

Рекомендуется студентам всех нефилософских специальностей, аспирантам, а также всем интересующимся философией.

УДК 091
ББК 87.3

ISBN 978-5-4492-0665-7

© А.Г. Ляпустин, 2024
© Н.Ф. Рахманкулова, 2024
© Л.И. Яковлева, 2024
© Оформление ООО «КнигИздат», 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие *(А.Г. Ляпустин)* 4
Тема 1. Предмет философии. Структура философского знания *(Л.И. Яковлева)* 6
Тема 2. Происхождение философии: вопросы и гипотезы *(Л. И. Яковлева)* 26
Тема 3. Общая характеристика античной философии *(А. Г. Ляпустин)* 48
Тема 4. Досократики о первоначалах *(А. Г. Ляпустин)* 64
Тема 5. Спор Сократа с софистами. Его цивилизационное значение *(Л. И. Яковлева)* 90
Тема 6. Философия Платона *(А.Г. Ляпустин)* 145
Тема 7. Философия Аристотеля *(Л. И. Яковлева)* 168
Тема 8. Философия эпохи эллинизма *(А. Г. Ляпустин)* 195
Тема 9. Общая характеристика средневековой философии *(Л. И. Яковлева)* 214
Тема 10. Философия эпохи Возрождения *(А. Г. Ляпустин)* 247
Тема 11. Общая характеристика философии Нового времени *(Л. И. Яковлева)* 264
Тема 12. Философия Фрэнсиса Бэкона *(Н. Ф. Рахманкулова)* 318
Тема 13. Философия эпохи Просвещения *(А. Г. Ляпустин)* 332
Тема 14. Философия И. Канта *(Н. Ф. Рахманкулова)* 350
Тема 15. Философия Г.Ф.В. Гегеля *(Н. Ф. Рахманкулова)* 377

А. Г. Ляпустин

ПРЕДИСЛОВИЕ

Философия, в отличие от прочих наук, не имеет единой парадигмы, с которой бы соглашалось большинство представителей философского сообщества. Напротив, ее содержание составляет вся совокупность философских учений, концепций, теорий, начиная с древних и заканчивая современными. Данная ситуация обусловлена тем обстоятельством, что спецификой философских проблем является их вечность, поскольку они ставились в каждый исторический период и продолжают быть актуальными в настоящее время.

Сам предмет философии представляется неопределимым вне исторического контекста и, как правило, характеризуется как «всеобщее в системе человек – мир». Только взятый в исторической перспективе предмет обретает конкретику, ибо от эпохи к эпохе, из века в век он трансформировался и менялся: в античной философии преобладал прекрасный и совершенный Космос, в Средние века главным предметом стал всемогущий Бог, в эпоху Возрождения Его место занимает человек, а в новоевропейской традиции все вопросы так или иначе связаны с наукой и обезличенным разумом.

Авторы настоящего учебного пособия предлагают начинать изучение философии с ее истории. Именно она демонстрирует, как социально-политические реалии влияют на выдвижение во главу угла тех или иных разделов философии, а также показывает преемственность и новаторство в постановке философских вопросов и проблем, а также подходов к их решению.

Авторы надеются на то, что настоящее учебное пособие поможет учащимся сформировать органически цельное и адекватное представление о развитии философии, свободно ориентироваться в многообразии философских теорий и учений, грамотно и обоснованно формулировать собственную позицию с учетом всех достоинств и недостатков концепций мыслителей прошлого.

Л. И. Яковлева

ТЕМА 1.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ. СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

1. При каком условии можно ставить вопрос о предмете философии? Философия как форма общественного сознания. Проблемы определения предмета философии. - 2. Изменение представления о предмете философии в истории философии: три подхода. - 3. Онтологический подход. - 4. Гносеологический подход. - 5. Антропологический подход. - 6. Классическая структура философского знания. - 7. Современное состояние структуры философии. - 8. Резюме. - 9. Цитированная литература - 10. Рекомендованная литература. - 11. Вопросы для повторения.

1. ***При каком условии можно ставить вопрос о предмете философии? Философия как форма общественного сознания. Проблемы определения предмета философии.*** Стоит или нет ставить вопрос о предмете философии зависит от нашего ее понимания: или как *формы общественного сознания*, или как *науки* среди других наук. Если философия является одной из форм общественного сознания, то поднимаемый вопрос некорректен. Если же она рассматривается в качестве особой науки, то необходимо определить, в каком значении принимается сам термин “наука”. Понимание науки, которое

существовало несколько тысячелетий, можно было бы назвать “широким”. В рамках такого широкого значения науки и решался вопрос о предмете философии, дабы отделить ее от других рациональных, то есть систематических, последовательных, логических и непротиворечивых, видов познания и их результатов.

В философии существует вопрос: к какой форме общественного сознания - религии, искусству или науке - следует ее отнести. Ответ - ни к одной из перечисленных. *Философия — это философия*. Такой способ определения можно назвать “*содержательной тавтологией*”. Данный термин я нашла у М.К. Мамардашвили. Другим примером данного типа определения служит, сформулированный Н. Бердяевым, тезис “Свобода — это свобода”. В случае содержательной тавтологии имеется в виду, что категорию как предельное понятие невозможно определить по процедуре родо-видовых отношений, потому что над реальностью, фиксируемой (точнее, конструируемой) в ней, невозможно рациональным способом обнаружить что-то более “высокое”. Можно только дать некоторое, как бы сказал Гегель, спекулятивное описание задаваемой реальности; и то, оно будет служить лишь наведением на умозрительное содержание категории.

Форма общественного сознания — это размышления об общезначимых проблемах, совершаемые в определенных *формах мышления*, закрепленных культурой; тех проблемах, которые важны для общества в целом. Немецкий философ первой трети XIX в. Г. В. Ф. Гегель выделил *три формы абсолютного духа*, проявляющихся в общественном сознании как: искусство, религия, философия. *Искусство* совершается в форме *образов*, *религия* - в форме *представлений*, а *философия* - в форме *категорий*. У Гегеля наука не была выделена в качестве формы общественного сознания, но в XX веке данное представление в отечественной философии достаточно укоренено.

Философия является самостоятельной формой общественного сознания, которую нельзя свести ни к какой другой. Но, конечно, все формы общественного сознания взаимосвязаны. В том числе религия и наука, казалось бы, такие разные и даже взаимоисключающие, имеют генетические и структурные зоны пересечения.

Итак, возьмем на заметку, что разграничение форм общественного сознания происходит не по линии различения их предметов исследования, поскольку вопросы, включаемые в их круг, во многом совпадают и относятся к классу мировоззренческих, а по характеру тех мыслительных средств (буквально, *форм*), которые используются в процессе мышления. Одну и ту же мировоззренческую проблему можно обсуждать средствами или искусства, или религии, или философии. “Быть или не быть” - вопрос, который поставил в самом начале XVII века англичанин У. Шекспир перед Гамлетом и всеми зрителями в своей одноименной пьесе. “Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить”, - на этот вопрос предложил свой ответ в начале 50-х годов XX века француз А. Камю в философском эссе “Миф о Сизифе. Эссе об абсурде”.

Очень долгое время философию причисляли к научному типу познания. Так было и в западной, и в советской философии. Именно в рамках понимания философии как науки ставился вопрос о ее предмете. От Аристотеля пошла традиция полагать, что любая наука отличается от других предметом и связанным с ним методом. Поэтому считалось очень важным делом, определить предмет философии, чтобы не смешивать ее с иными науками: физикой, математикой. музыкой, аналитикой (логикой), астрономией, психологией и пр. Это было важно еще и потому, что первоначально со времен Античности рациональное знание входило в комплекс, включающий разные виды знания, который назовут *натурфилософией.* И уже Аристотелю необходимо было

выделить предмет *первой философии* (в 1 в. до н.э. Андроник Родосский назовет ее *метафизикой*), чтобы установить иерархию между ней и другими видами систематического рационального знания.

Итак, поиск определения предмета философии - занятие, восходящее к истокам возникновения самой философии. Но в XX в. особенно советская философия настаивали на ее научном статусе, подчеркивая тем самым научный характер марксистско-ленинской идеологии, претендующей на истинность своих построений.

Отметим, что в рамках представления о философии как науки отличить эти два вида познания друг от друга не так-то просто. И дело не только в расплывчатости образа современной философии, в настоящее время не менее неопределенны критерии самого научного познания, состоящего из разнородного типа наук: естественных, технических, гуманитарных, социальных. Для всех них трудно, - а, может, невозможно - установить единые, общие нормы научной рациональности. И все же некоторую подсказку для проведения водораздела между философией и наукой мы можем у Гегеля подсмотреть. *Категории* — это предельные понятия. Философия, о чем бы она ни размышляла, всегда делает это *на пределе рациональных возможностей*, она доходит до *предельных оснований* мысли об объекте рассмотрения. Поэтому *философское мышление* совершается в первую очередь именно в *категориях*, а *наука* оперирует *понятиями*.

Для понимания, почему философию причисляли к научному типу познания, полезно прояснить, что считалось “наукой” на протяжении многих столетий. Фактически и сегодня можно встретиться с двумя значениями данного термина. К сожалению, нередко терминологическая путаница вызывает неясность, непоследовательность, противоречивость мысли; смешение смыслов приводит к неоправданным пе-

реносам смысла одного значения на другое. *Наука* со времен Античности — это *организованная специализированная деятельность познания, совершаемая профессионально выделенной группой людей, результаты которой представлены в систематизированном виде*. Такая познавательная деятельность, как и любая другая деятельность, будучи рациональной имеет свои нормы, принципы, эталоны и каноны. Для выполнения деятельности необходимо профессиональное обучение ее премудростям и тонкостям. У каждой культуры, цивилизации есть свой *исторический тип научной рациональности*. Китайская медицина и западная относятся к разным типам рациональности. Но по определению, приведенному выше, и то и другое - наука. Таким образом, философия много веков понималась как наука именно в таком широком смысле. Более того, она была натурфилософией, то есть объемлющей разнообразные конкретно-научные знания.

Второе значение термина “наука” появилось в Новое время. Можно утверждать, что с XVII в. стала формироваться *наука западного типа*, когда принципы и нормы научной деятельности и знания четко очерчиваются благодаря новой философской дисциплине - *философии науки*, или *эпистемологии*. Однако за прошедшие несколько столетий научное познание претерпело несколько революционных изменений - произошла смена *типов научной рациональности* (не путаем с историческим типом рациональности), или *идеалов научности*. Однако базовые ценности, отличающие ее от других исторических типов рациональности, сохраняются. Это *демократизм*, *прагматизм*, *достоверность*, *критичность*.

Итак, первое затруднение, с которым мы сталкиваемся при решении вопроса о предмете философии, - необходимость определиться: является ли она формой общественного сознания, или наукой? Если примем первый ответ, то о ее предмете нет необходимости беспокоиться.

Если второй, то при признании философии наукой мы имеем дело еще с одной “заковыкой”: на протяжении ее истории существования представления философов о том, что она должна изучать, менялись, причем кардинально.

2. *Изменение представления о предмете философии в истории философии: три подхода.* В истории философии было предложено *три подхода* к пониманию предмета философии:

— *онтологический*,
— *гносеологический*,
— *антропологический*.

В рамках подхода к философии как науке радикальное отличие предметов философии вообще ставит под сомнение саму возможность включать учения в один учебник по истории философии, объединять их под общей обложкой. Вопрос должен звучать так: все ли учения, относимые к философским, являются таковыми, коль скоро размышляют о принципиально разных аспектах бытия, то есть имеют разные предметы исследования? Вопрос, который, как правило, даже не ставится. В дело вступает традиция.

3. *Онтологический подход.* *Онтологический подход* полагает , что предмет философии - “*бытие в целом*”. Формирование данного подхода происходило вместе со становлением философии. Как уже говорилось, Аристотель дал достаточно четкое определение предмета *первой философии* - учение о *первопричинах и первоначалах бытия*. Она должна изучать вечные, неизменные, неподвижные, сверхчувственные сущности, которые стоят за чувственными вещами и их определяют. От них зависят процессы возникновения, функционирования, изме-

нения вещей, их связи с другими вещами. Философ стремится узнать *первые* (они же *предельные*) *основания бытия*. Тем самым любитель мудрости знает не многое, а главное, - знание чего в конечном итоге позволяет понять все бытия в целом. Из знания сверхчувственных начал и причин можно вывести (дедуцировать) рациональным способом знание всего многообразия мира. Так Аристотель раскрыл основополагающий для философии *принцип* "*единство в многообразии*". Еще Гераклит в VI в. до н.э. учил: "многознание уму не научает". Мудрец тот, кто знает главное: то, что лежит в основании. Метафизическое учение Аристотеля о первоначалах было реализовано Евклидом в геометрическом трактате "Начала". Геометрия Евклида несколько тысячелетий служила моделью (каноном, образцом для подражания) построения разных научных дисциплин.

Другой яркий пример онтологического подхода находим в трактате "Первоначала философии" французского философа первой половины XVII в. Р. Декарта. В нем он следует традиции, заложенной Аристотелем, и также называет предметом философии *первоначала бытия*, из которых можно вывести все знание о нем. В предисловии к трактату Декарт предложил образное понимание структуры философии (того, что мы бы назвали натурфилософией): философия похожа на дерево, где корни — это метафизика, ствол - физика, а ветви - конкретные науки (механика, медицина и этика; последняя главная из них). Таким образом, все конкретно-научные знания о мире так или иначе связаны со знанием его метафизических оснований.

Диалектический материализм, основы которого заложил во второй половине XIX в. немецкий философ Ф. Энгельс, в полной мере стремился реализовать данный подход. Во всех словарях и учебниках по диалектическому материализму давалось следующее определение: "*Философия — это наука о наиболее общих законах развития природы, общества*

и мышления". Знания предельных оснований бытия - материальной субстанции с ее атрибутами, законов диалектического развития, основных структурных элементов, оформленных категориально, - рассматривались в качестве методологических указаний для построения конкретными науками необходимого теоретического и эмпирического знания. Предполагалось, что они должны служить "ариадниной нитью", дабы ориентировать в мире множественности для обнаружения общего, отсеивания случайного и нахождения необходимого, отделения нужного от ненужного, главного от второстепенного. Такой проект философии - еще один вариант реализации принципа "единства в многообразии".

Не случайно, уже в Античности категория *субстанции* была основной. Само слово латинское. И в древнегреческой философии первоначало физического бытия называлось *архэ*. Аристотель дал следующее ему определение (процитирую без кавычек, поскольку воспроизвожу не дословно, но по сути точно): *то, из чего все возникает; то, из чего все состоит; то, во что все возвращается*. Так, *архэ* в милетской школе у Фалеса — это вода, у Анаксимандра - апейрон, У Анаксимандра - воздух. Аристотель расширил учение об основаниях бытия до четырех первопричин: *материальной* (это по-другому названное архэ), *формальной*, *действующей*, *целевой*.

Р. Декарт в "Первоначалах философии"(1644) определил *субстанцию* следующим образом: "*под субстанцией* мы можем разуметь *лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи*" (1, 334). Подлинной субстанцией является *Бог*, но Он создал еще две субстанции: *res cogitans* (вещь мыслящую) и *res extensa* (вещь протяженную). В конечном счете эти две субстанции являются предельными основаниями для материального, природного мира и мира духовного, идеального. Все вещи бытия порождены либо материальной, либо мыслящей субстанцией. Б.

Спиноза, голландский философ середины XVII в., ужал определение Декарта до латинской формулы: субстанция - *causa sui*, причина самое себя.

Итак, все философские системы, завязанные на категорию субстанции, стремились дедуктивно вывести из представления о ней систематично, последовательно, непротиворечиво, логично, то есть рационально, знание о *бытии в целом*. Поэтому все атрибуты, приписываемые субстанции, необходимо было обнаружить во всех явлениях, ею порождаемых. Таким способом обеспечивалась реализация принципа "единства в многообразии", и, как следствие, рациональность философской системы, которая последовательно и непротиворечиво рассказывала о бытии в целом . Тот философ признается гением, которому удалось в той или иной степени реализовать исходную идею систематической философии.

В XVIII в. категория субстанции (и идея, которую она оформляла) была дискредитирована. Только некоторые философы продолжали сохранять ей верность. В основном немецкие: Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, Л. А. Фейербах, Ф. Энгельс и К. Маркс. В XX в. советская философия так и не проснулась от "догматического сна": в диалектическом материализме центральным было учение о материи и ее атрибутах.

Но в первой половине XX в. несколько немецких философов сочли важным продолжить *миссию* философии, как она замышлялась в начале своего пути, - служение делу создание целостного рационального мировоззрения. Их философские системы называют *бессубстанциальными*. Это - *фундаментальная онтология* М. Хайдеггера и *новая онтология* Н. Гартмана.

4. *Гносеологический подход.* *Гносеологический подход* предметом философии полагает проблемы или познания во-

обще, или только научного познания. Переход от рассмотрения философией вопросов бытия в целом к вопросам исключительно познания называют *гносеологическим поворотом.* И его совершил И. Кант, немецкий философ XVIII в. Сделал он это под влиянием Д. Юма, шотландского философа XVIII в. Кенигсбергский мыслитель сам указал на данное обстоятельство в предисловии к "Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, которая может возникнуть как наука" (1783). Он написал знаменитое признание, которое коротко формулируют так: *Юм пробудил [меня] от догматического сна*.

Догматизм — это умонастроение, когда на веру принимаются основополагающие идеи, на которых строится учение. *Критицизм* - принцип познания, требующий ничего не принимать на веру; требующий, чтобы все положения были обоснованы. Вообще, отметим справедливости ради, необходимость критического отношения ко всем мыслительным операциям и их результатам как императив познания Р. Декарт сформулировал и в принципе методического сомнения (хотя бы один раз надо во всем усомниться, даже в собственном существовании), и в первом правиле своего метода (не принимать за истинное ничего, что я не признавал бы с очевидностью…). И. Кант творчески и последовательно развил данный принцип в первую очередь в своих трех знаменитых "Критиках…".

Д. Юм в "Трактате о человеческой природе" подверг разгромной критике базовые категории общепризнанной метафизики: *субстанцию*, *причину и следствие*, *Я*. С позиции принятой в то время методологии он показал, что категории, составляющие ее основу, не удовлетворяют научным критериям - их нельзя обосновать: существование той реальности, которая подвергнута в ней категоризации, невозможно доказать. Поскольку все эти категории недостоверны, они — *бессодержательные фикции*. Таким образом, как выясняется,

старая метафизика построена на недостоверном фундаменте, поэтому она не может быть признана наукой.

И. Кант согласился с шотландским философом: *старая метафизика ненаучна*. Не дело метафизики заниматься онтологическими проблемами, так как она не может находить достоверные на них ответы. Значит, чтобы метафизика могла стать научной, необходимо изменить ее предмет. Название одной из важных работ Канта точно отражает его намерение: “Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может возникнуть как наука”. Есть разные переводы концовки названия, но суть одна: только будущая метафизика может претендовать на научный статус. Конечно, если будет ставить правильные вопросы. *Предметом философии* должны быть *вопросы о границах познания* и *средствах*, позволяющих в этих границах *получать знание объективное*, *универсальное*, *достоверное*. Последние характеристики знания - *критерии (нормы) научной рациональности* (*идеалы научности*), которые были общепринятыми в XVIII в. Замечу, что сам кенигсбергский мыслитель занимался не только проблемами познания, но также проблемами этики, эстетики, религии, политики. Кант при этом был последовательным: ко всем областям философского знания он подходил с тем методологическим аппаратом, который был им разработан в области философии познания.

Значимыми представителями гносеологического подхода к предмету философии можно назвать неокантианцев, а также представителей эмпириокритицизма, неопозитивизма, постпозитивизма.

5. *Антропологический подход.* *Антропологический подход* предметом достойным философского размышления считает только *основные проблемы человеческого существования*. Собственно предельно внятно такое “заужение” предметного поля исследования для философии формулировали в XX в.

представители *экзистенциализма* и *философской антропологии*. Так, французский экзистенциалист А. Камю в “Мифе о Сизифе. Эссе об абсурде” написал, что главный вопрос философии - “стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить”. Критерием главенства того или иного философского вопроса служит сама жизнь. Ведь от ответа на вопрос: “трехмерно ли пространство”, - “еще никто не стрелялся”.

У любого человека, к какому бы “роду, племени” он ни принадлежал, есть общие проблемы по самому факту его человеческого существования. Экзистенциальные чувства - *заброшенность*, *одиночество*, *страх*, *тревога*, *отчаяние*. В отличие от психологических чувств, эмоций и переживаний, как правило, они возникают в “*пограничных ситуациях*” (К. Ясперс), в тех предельных ситуациях, когда человек оказывается “на грани”, в первую очередь на грани своего существования. Такой главной ситуацией является “человек перед лицом смерти”. Предельные вопросы, касающиеся любого человека: кто есть человек, о его месте и роли в мире, о свободе в выборе себя, об ответственности за принятые решения, — вот что должно составлять суть предмета философии. В отличие от психологических человек от экзистенциальных проблем или экзистенциальных чувств не может освободиться, он должен научиться с ними жить.

6. *Классическая структура философского знания.* Представления о предмете философии могут конкретизироваться в структурирующих ее разделах и проблемах, которые в них рассматриваются. Традиционно в структуру философского знания включаются:

— *онтология* - учение о бытие,

— *гносеология* - учение о познании,

— *этика* - учение о нормах допустимого поведения, о добре и зле, справедливом и несправедливом и т.п.,

— *эстетика* - учение о прекрасном и безобразном, комическом и трагическом, о творчестве и ценностях формы и т.п.

— *формальная логика* - учение о правилах и формах рационального мышления,

— *история философии* - учение об исторических формах философии, динамике ее развития, причинах преемственности и трансформаций,

— *социальная философия* - дисциплина, в рамках которой выявляются и рассматриваются фундаментальные комплексные проблемы общественной жизни,

— *политическая философия* - дисциплина, в которой анализируются метафизические основания и проблемы политической деятельности государств, партий, общественных групп, личностей,

— *аксиология* - учение о ценностях,

— *праксеология* - учение о деятельности вообще (меньше всего получила развитие).

Названия некоторых разделов появились уже в классический период Античности, например, *этику* как отдельную философскую дисциплину выделил Аристотель, и он же дал ей название, переосмыслив известное древнегреческое слово “этос”. То, что будет в дальнейшем называться *формальной логикой*, Аристотель, по праву считающийся ее основателем, именовал *аналитикой*. Названия других разделов появились значительно позже: ”*онтология*” в начале XVII в., а “*гносеология*” в первой трети XIX в.

Аксиология как самостоятельная философская дисциплина сложилась поздно - в конце XIX начале XX века. А вот раздел *праксеология* появился в философии только в середине XX в. Этот раздел наименее разработан. Идею науки о деятельности вообще предложил польский философ и логик Т. Котарбиньский, написавший большую статью “Праксеология” и монографию “Трактат о хорошей работе”. В советский период с 60-х годов XX в. сходные идеи развивал Г. П. Щедровицкий.

И хотя названия многих разделов появились поздно, большое число проблем уже было поставлено на заре возникновения самой философии, и они были четко артикулированы в классический период ее существования Сократом, Платоном, Аристотелем. Некоторые проблемы остались только в истории философской мысли, но значительное их количество актуально до сих пор. И для рассмотрения многочисленных проблем существования общества в современных условиях (международных, политических, культурных, экономических, экологических) с необходимостью приходится обращаться к началу их постановки и рассматривать предложенные тогда варианты подходов к их решению.

И, конечно, надо учитывать, что в перечисленных подходах к пониманию предмета философии номенклатура ее разделов будет разной.

7. *Современное состояние структуры философии.* Уже с XVIII–XIX в.в. проблематика философии начала качественно обогащаться, что потребовало введение новых рубрик в ее структуру. Так, Гегель читал лекции по *философии права*, *философии истории*. Появился раздел *философия религии*. В современной философии есть разделы *философии политики*, *философии науки (эпистемологии)*, *философии спорта*, *философии бизнеса*, *философия медицины*, *философия образования*, *философия экологии*. Поднимаются философские вопросы по новым и не так давно возникшим отраслям общественной практики, например, по новым масс-медиа (социальным сетям, блогерству), разного рода молодежным движениям, виртуальной реальности и т.д.

Обобщая, можно сказать, что любая общезначимая деятельность (т. е. деятельность институализированная, важная для общества) требует своего философского осмысления. Оказывается, недостаточно для осмысления политических процессов, политических явлений и политических субъектов

только политологии, необходима еще и философия политики. И точно также с каждым видом общезначимой деятельности.

Почему так? Из чего проистекает необходимость в философском осмыслении, философском анализе, философской рефлексии такого рода деятельности? Потому что наше человеческое существование (человеческой бытийствование) целостно. Для рационального анализа мы выделяем в нем отдельные стороны, отдельные аспекты. Но все взаимосвязано, в том числе и сферы общественной жизни, и социальные институты и институции, и общественно значимые деятельности. Так, политическая сфера связана с экономикой, с правом, с культурой. Субъекты (или, как говорят политологи, акторы) политической деятельности вынуждены решать вопросы свободы и ответственности, вопросы морального выбора. Все эти проблемы метафизичны, буквально, сверх-физичны. Например, вопросы: является ли политика "грязным делом" ("реал-политик") или она должны реализовывать принципы справедливости, честности, гуманности, - чисто философские. Конкретные науки не имеют средств и методов ни постановки метафизических проблем, ни способов их рассмотрения.

8. ***Резюме.*** Философии всех видов общезначимых деятельностей по-своему решают исконную метафизическую задачу - поиск "*единства в многообразии*". Философия выходит к последним, предельным рациональным основаниям того или иного вида общественной деятельности для того, чтобы рациональным же образом ее конституировать (учредить). Возможны разные подходы к решению коренной задачи. Один из них, например, показан Платоном в программном диалоге "Государство", Декарт его сформулировал в виде правил своего метода. А Гегель учил о *спекулятивном диалектическом синтезе* противоположных рассудочных знаний о разных аспектах, гранях, сторонах бытия.

Если пролистать сборники философских конгрессов - отечественных или международных, - то нетрудно заметить, что участники пишут и выступают на все темы, которые волнуют или должны волновать общество. И вновь напрашивается вопрос: можно ли сформулировать кратко и емко то, что *условно* называют предметом философии. Ведь оказывается, что в круг ее интересов попадают проблемы, связанные со всеми сторонами жизни общества, без изъятий и исключений.

Подсказка, на каком пути искать ответ, собственно, уже дана в самом начале лекции. Ответить на поставленный вопрос непротиворечивым образом можно, если признать философию *формой общественного сознания*. Ее *заботой* как было, так и осталось все *бытие в целом*. Но только на современном историческом этапе ее развития уже не строят целостные метафизические системы. А *в каждом фрагменте бытия*, "додумывая мысль до конца" (С. Кьеркегор), стремятся обнаружить его связь с другими процессами и явлениями, стремятся *осмыслить предельные основания* того или иного явления или процесса *в контексте бытия как целого*.

Еще раз: в отличие от других форм общественного сознания философия размышляет над мировоззренческими предельными вопросами того или иного вида деятельности, той или иной сферы общественной жизни с помощью только ей присущих рациональных приемов, средств и способов познания. Рассуждения строятся методически, с соблюдением правил логики, требований и норм рационального философского познания с использованием категорий и понятий. Подчеркивая особенность философского мышления, о нем говорят, что оно *категориально-понятийно*. Итак, философия отличается от других форм общественного сознания не по предмету, а по способу (форме) познания.

Точности ради, надо заметить, что, пожалуй, нет такого жанра, который бы философия не использовала. *Аналитический* жанр, который делает философию такой похожей на нау-

ку, абсолютно не единственный. Есть много других, которые, напротив, сближают ее то с искусством, то с религией, а то и с обыденным рассуждением, правда, очень умного человека в высоких образцах. Перечислим их: жанр *диалога* (в первую очередь, разумеется, вспоминается Платон, но и гениальный Г. Галилей тоже написал свое программное произведение в данном жанре), *эссе* (М. Монтень, А. Камю, К. Ясперс и др.), *эпистолярный* (Сенека "Нравственные письма к Луцилию", А. Камю "Письма к немецкому другу"), *романы, повести, поэмы* (Парменид, Т.Л. Кар, И. Гете, Вольтер, Ж.Ж. Руссо, А. Камю, Ж.П. Сартр, Ф. Достоевский, Л.Толстой), жанр *проповеди* (речи Сократа в диалогах Платона, М. Лютер), жанр *диатрибы* (Эразм Роттердамский "Диатриба, или рассуждение о свободе воли"), *сатиры* (Эразм Роттердамский "Похвала глупости", Вольтер "Кандид, или Оптимизм"), *утопии* (Т. Мор, Т. Кампанелла и др., и др.), *исповеди* (А. Августин, П. Абеляр, Ж.Ж Руссо, Ф. Ницше).

Наличие стольких разнообразных жанров, в которых философские рассуждения уже свершились и могут совершаться дальше, указывает, что мы на верном пути, - философия не наука. Но, может, жанровое многообразие философских размышлений опровергает другое общепринятое суждение - о ее высокой степени рациональности, которая оформляется в только ей присущую специфическую форму? Однако мы ведь отличаем религиозную проповедь от проповеди философской, философскую поэму или роман от чисто беллетристического художественного произведения.

Что служит индикатором, дифференцирующим признаком, позволяющим разнести произведения по разным формам общественного сознания? Именно наличие или отсутствие специфических форм, в которых обсуждаются (формулируются) мировоззренческие или общезначимые вопросы. Во всех произведениях, в каких бы жанрах они ни были написаны, обязательно ставятся предельные вопросы человеческого существования в их взаимосвязи и сквозь разнообразные изобразительные приемы, сюжетные хитросплетения, повышающие градус эмоционального восприятия, проводятся рациональные линии рассуждения. Даже, если в произведении сам автор не пользуется философскими категориями и понятиями, философский анализ может "дооформить" обсуждаемые проблемы и их решения в эти формы. Да и сами авторы в письмах, дневниках, эссе, лекциях нередко раскрывают свои художественные образы и сюжетные линии, используя философские средства. Например, таким образом обсуждаются философские взгляды и идеи Ф. М. Достоевского, Л.Н Толстого.

Резюмируем: признание философии формой общественного сознания позволяет понять, почему в круг ее интересов могут быть втянуты любые феномены бытия. Но только тогда, когда они получат общественную значимость - важность для общества в целом или влиятельной социальной группы. Эти феномены оказываются системно связанными с мировоззренческими проблемами. Философия рассматривает такого рода явления своими рациональными методами и приемами с использованием категориально-понятийного аппарата.

Философия - рациональный категориально-понятийный способ размышления над предельными основаниями человеческого существования.

9. *Цитированная литература*

1. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Собрание соч. В 2 т. Т. 1. - М.: Мысль, 1989.

10. *Рекомендованная литература*

Учебники

1. *Алексеев А. П., Панин А. В.* Философия: Учебник. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Т.К. Велби, Изд-во Проспект, 2003. - Раздел I.

2. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1/ под общ. ред. И. Т. Фролова. - М.: Политиздат, 1980. - Гл. 1.

3. Философия: учебник/ под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. - 5-е изд-е, перераб. и доп. - М.: Академический Проект, Культура, 2008. - Раздел I, гл. 2.

Дополнительная литература

1. *Виндельбанд В.* Что такое философия? (О понятии и истории философии) // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. - М.: Юрист, 1995. - С. 22-57.

2. *Маритен Ж.* Философ во граде // Маритен Ж. Философ в мире. - М.: Высшая школа, 1994.

3. Мир философии: Книга для чтения. В 2 ч. Ч. I. Исходные философские проблемы, понятия и принципы. М.: Политиздат, 1991. - Раздел I.1. Что такое философия и зачем она?

4. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия// Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991.

5. *Риккерт Г.* Философия жизни. - Киев: "Ника-центр", "Вист-С", 1998. - С. 282-283, 447.

6. *Соловьев В.С.* Исторические дела философии.// Вопросы философии. 1988, № 8. С. 118—125.

7. *Яковлева Л. И.* "Исторические дела философии" и задачи современности// Философские опыты. История, теория, практика. Вып. 11. - М.: Изд-во Воробьева А. В. - 2018. - С. 95-121.

11. ***Вопросы для повторения***

1. В каком случае имеет смысл ставить вопрос о предмете философии?

2. Что такое "форма общественного сознания"?

3. Что характеризует религию как форму общественного сознания?

4. Какую форму мышления использует философия?

5. Как менялось представление о предмете философии в истории философии?

6. Кто совершил "гносеологический поворот" в понимании предмета философии?

7. Кто "пробудил" И. Канта от "догматического сна"?

8. Кто в первой половине XX в. предпринял попытку вернуться к онтологическому подходу в понимании предмета философии?

9. Что такое по Канту догматизм, а что критицизм?

10. Какие философские направления и школы можно отнести к гносеологическому подходу в понимании предмета философии"

11. Какое определение философии давалось в диалектическом материализме?

12. Что считается предметом философии в экзистенциализме?

13. Какова структура философии, начавшаяся складываться со времени ее возникновения?

14. Какие новые разделы философии появились в XIX веке?

15. Какими проблемами занимается современная философия?

16. Что делает те или иные проблемы достойными предметами философского размышления?

17. Какое можно дать определение философии?

Л. И. Яковлева

ТЕМА 2.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ: ВОПРОСЫ И ГИПОТЕЗЫ

1. Почему философия размышляет об истоках и причинах собственного возникновения? - 2. Вопрос о количестве культур, в которых зародилась философия: в одной или нескольких она появилась. Аргумент в пользу точки зрения, что родина философии только Древняя Греция. - 3. Кого признать первым западным философом? - 4. Концепции-гипотезы происхождения философии в Древней Греции. - 5. Цитированная литература. - 6. Рекомендованная литература. - 7. Вопросы для повторения.

1. ***Почему философия размышляет об истоках и причина собственного возникновения?*** Философия - рефлексивно-критическая форма познания. Поэтому ее интересуют не только предельные основания разнообразных значимых для общества явлений и процессов, практик и деятельностей, она также задается вопросами и о себе самой, в том числе о собственных истоках и причинах возникновения. Задумаемся: если существующие в Древнем мире искусство, мифология уже делали свое дело, предлагая ответы на мировоззренческие вопросы, то зачем и как возникла новая форма общественного сознания - философия? И еще: коль скоро философия возникла после них,

то, возможно, она каким-либо образом связана с ними? А может, даже является разновидностью одной из них и, значит, наследует некоторые принципиальные черты своего первоисточника?

2. ***Вопрос о количестве культур, в которых зародилась философия: в одной или нескольких она появилась. Аргумент в пользу точки зрения, что родина философии только Древняя Греция.*** Проблема возникновения философии может быть рассмотрена в нескольких аспектах. Во-первых, важен вопрос: только ли культуру Древней Греции следует признать родиной философии или она появилась также в других культурах. Понятно, что логически возможны два принципиальных ответа. Так, К. Ясперс, немецкий философ XX в., в своей *историософской концепции* исходил из того, что философия появилась в так называемое *осевое время*, охватывающее период с VIII в. до н.э. по II в. до н. э. и затронувшее *четыре региона*: Палестину, Грецию, Китай и Индию. Да и само выделение таких разделов, как Древнекитайская философия или Древнеиндийская, как бы указывает на то, что помимо Древней Греции она существовала еще в ряде древних восточных цивилизациях.

Другая точка зрения - философия появилась *только в Древней Греции*. В “Лекциях по истории философии” немецкий философ Г.В.Ф. Гегель с предельной определенностью высказался: “Философия в собственном смысле начинается на Западе” (1, 146). Обратим внимание: никто не спорит, что античная греческая философия была. Сомнения касаются только возможности отнести типы познания, существующие в иных регионах, к философии. Можно ли ставить в один ряд с античной философией Греции и Рима типы размышления о бытии, существующие в Древнем Китае и Древней Индии или в других древних цивилизациях? Одинаковы ли они по сути или только похожи, поскольку имеют дело со схожими мировоззренческими проблемами?

Ответ зависит от того, как мы понимаем, что такое философия, каким селективным признаком наделим понятие философии, чтобы отличить ее от других типов и форм познания, имеющих дело с мировоззренческими вопросами. Философия прежде всего *рациональный* тип познания. Это значит, что ее размышления должны отвечать *нормам и правилам* рационального мышления: оно, как минимум, должно быть *систематичным*, *последовательным*, *логичным*, *непротиворечивым*. Я бы добавила еще важный признак. На него, конечно, часто указывают, но не всегда включают в перечень первичных требований к рациональному мышлению. Это - *обоснованность* исходных посылок, суждений и умозаключений. Философия далеко не все свои положения может доказать, но обязана обосновывать. Итак, философское размышление должно быть еще и *обоснованным*.

Однако перечисленных признаков недостаточно. Ведь рациональным может быть и обыденное познание. К примеру, чтобы сварить борщ (впрочем, даже яйцо), необходимо рассказать о том, как это сделать, не только систематично, последовательно, непротиворечиво, но и логично (да-да, надо соблюдать правила, по крайней мере, формальной логики: и закон тождества, и закон исключения противоречия и др.), и обосновано. Философия - это апогей рационального познания, его *наивысшая форма*. Стремясь "додумать мысль до конца", она доходит до последних, предельных оснований предмета мысли. Эта предельность фиксируется ею в первую очередь в *категориях*, которые затем отображаются и раскрываются в *понятиях*. *Философия - рациональная форма методического размышления о предельных основаниях человеческого существования, совершаемая par excellence* (по преимуществу) *в категориально-понятийной форме.* При этом существование человека понимается не только в антропологическом измерении, но широко: во всех возможных бы-

тийных измерениях - природном, историческом, культурном, экономическом, экологическом, моральном, политическом, познавательном и пр.

В Древней Греции первым о понятии стал учить Сократ. Данный факт уже четко зафиксировал Аристотель, о чем мы можем прочитать в нескольких местах "Метафизики". Да и сами можем сделать тот же вывод, прочитав диалог "Менон" Платона. Новую форму мышления подхватили Платон, мегарики, Аристотель. Последний возвысил понятийную форму до категориальной. Так в культуре Античности окончательно закрепилась новая *форма мышления - категориально-понятийная*, радикально отличающая философию от других форм и типов познания.

Современные философы, занимающиеся проблемами познания в Древней Индии и Древнем Китае, находят сходные проблемы и способы их решения, что ставились и предлагались в античной философии и средневековой. Утвердилась точка зрения, что с полным правом можно говорить о древнеиндийской и древнекитайской философиях.

Надо иметь в виду, что разные народы для рассмотрения мировоззренческих вопросов выработали многообразные культурные формы: мифы, религиозные верования, эпосы, былины, сказания, эдды, сказки. Поэтому, только на основании факта, что в фокусе того или иного комплекса знания оказывался мировоззренческий вопрос, не стоит его относить к философскому. Это должно льстить философии, что при первой, даже внешней, схожести, к ней стремятся причислить другие формы познания, ведь тем самым признается ее превосходство. При этом как бы допускается, что если присвоить какому-либо знанию статус философского, то это будет означать присвоение ему самого высокого ранга в культуре. Однако такая операция обедняет наши представления о культуре и ее многообразии, затрудняет кросскультурные исследова-

ния и даже ограничивает возможности понимания специфики миропонимания народов разных регионов мира.

3. *Кого признать первым западным философом?* По традиции самым *первым философом* Запада называют *Фалеса Милетского* (его также относят к “семи мудрецам”, живших в VII в. до н.э). Считается, что эта традиция была заложена Аристотелем. Действительно, уже Фалес сделал шаг от мифологии в направлении к философии, поскольку учил, что первоначалом (*архэ*) является *вода*. Пусть она еще понималась как одушевленное первоначало (мертвое не могло породить живой Космос, а все одушевленное - живое), но все же такое первоначало уже потеряло антропоморфные черты, характерные для мифологии.

А вот профессор философского факультета МГУ А.Н. Чанышев (1926-2005) считал, что *первым философом* следует признать другого представителя милетской школы *Анаксимандра* за то, что он *апейрон* признал (нечто беспредельное в смысле бескачественное, неопределенное) за архэ. Представление об апейроне, по Чанышеву, уже свидетельствует о присутствии *абстрактного мышления* у Анаксимандра, в то время как указания Фалесом, Анаксеменом, Гераклитом на воду, воздух, огонь оставляют мысль в плоскости *чувственного познания*.

Еще один вариант, отличный от традиционного, кого назвать *первым философом*, предложил Ю. А. Шичалинп(1950, философ, филолог, издатель): философия зародилась в *пифагорейском союзе*, значит первенство у его создателя *Пифагора*. Фактически именно пифагорейский союз является собственно первой античной школой, поскольку в нем было организовано систематическое обучение, требующее рационализации самих процедур преподавания и тех знаний, которые обучающиеся должны освоить. А значит, внутри пифагорейского

союза идеи передавались по эстафете другим поколениям, они развивались и совершенствовались, с необходимостью возникали дискуссии, разрабатывались методики обучения, вырабатывались нормы и правила, стандарты и каноны внутрикорпоративной профессиональной деятельности.

Все вышеприведенные аргументы, безусловно, имеют важное значение. Но все же, полагаю, не решающие. ”Пробный камень”, отличающий философию от других форм и типов познания, как говорилось выше, - добавление категориально-понятийной формы мышления к другим составляющим рационального мышления. Так кого же, как не *Сократа*, увенчать лавровым венком *родоначальника философии*, который и придал ей форму по понятию, понятию самой философии? Не случайно, классический этап античной философии начинают с Сократа, а его предшественников (досократиков, термин в начале XX в. предложил Г. Дильс) часто называют натурфилософами, *фисиологами*. Их творчество с VI в. до н. э. по первую половину V в. до н. э. можно назвать с полным правом *предфилософией*. В этот период было создано большое количество предпосылок, позволивших Сократу совершить качественный скачок в конструировании новой формы рационального мышления. На Сократа как первого философа указали А. Августин, Вл. Соловьев, Х. Ортега-и-Гассет.

В так называемый натурфилософский период были высказаны важные идеи, действительно, ставшие предпосылками новой формы познания. Как уже говорилось, произошла *деантропоморфизация природы*: она лишилась (пусть еще и не полностью, так, например, действующими силами, приводящими в движение природу, считались любовь и ненависть) человеческих черт. К выдающимся достижениям относятся учения о *Логосе* (Гераклит) и *Нусе-Уме* (Анаксагор и др.), которые заложили представление о *рациональном устройстве бытия* и, как следствие, возможности *рационального позна-*

ния. Или, точнее, если исходить из мифологемной гипотезы, можно сказать, что они рационально осмыслили представление греческой мифологии о трансформации *Хаоса* (беспорядка) в *Космос* (порядок).

Не меньшую роль в становлении философии сыграло *учение элеатов* Парменида и Зенона о двух уровнях бытия: *умопостигаемом и чувственно-конкретном*. Вообще, скорее всего, эта идея высказывалась не только ими, ведь само учение об архэ как источнике возникновения всех чувственно-конкретных вещей уже подразумевает, что есть нечто, стоящее за бесконечным множеством вещей, из которого они происходят, от которого зависят, из которого состоят и в которое в конце земного существования опять возвращаются. Но именно от поэмы Парменида "О природе" сохранился кусок текста, в котором очень четко высказано данное воззрение. В сохранившемся фрагменте двум уровням бытия соответствуют *два типа познания*: умопостигаемый мир познается умом, благодаря ему достигается *истинное знание*, *эпистема*, а мир вещей познается чувствами, которые дают только *субъективные мнения*, *доксу*. Благодаря тому, что данное понимание устройства бытия было подхвачено и развито Сократом, Платоном, Аристотелем, оно стало мейнстримным и позволило разработать *аподиктико-дедуктивный метод* построения философских систем, когда из одного или нескольких первоначал выводилось (дедуцировалось) все многообразие мира. Он был преобразован в *гипотетико-дедуктивный метод*, который является одним из основных в научном познании. Отголоском великого учения элеатов стало деление научного знания на теоретическое и эмпирическое.

И, конечно, не забудем достижения *пифагорейского союза*, вынужденного из-за своей организации заниматься *рационализацией* процедур обучения и преподаваемого знания, тем самым и *прояснением* своих взглядов. Но учение пифагорейцев

оказало более разностороннее влияние на дальнейшее развитие философии и культуры. Пифагорейцы привнесли в философию Античности *орфизм*. Также они разрабатывали учение о возможности *просчитать* взаимоотношения между вещами и выразить их в математических формулах. Влияние орфизма на становление так называемого идеализма Платона, одного из значительных направлений философии, недооценено. Орфизм как религия требовал освобождение души от "оков" материальности, телесности. В самом пифагорейском союзе это достигалось, в частности, благодаря *пропедевтическим практикам*, очищающим душу от заблуждений, навеянных чувственно-конкретным миром. Такими практиками были *музыка*, *математика* и *философия* ("любовь к мудрости"). Рационально переосмысленный орфизм вел к представлению о существовании отдельного безвидного бестелесного неизменного вечного, в общем, *идеального мира*, который возвышается над миром временных изменчивых чувственных вещей и от которого они зависят.

4. *Концепции-гипотезы о происхождении философии в Древней Греции.* Во всех культурах существует своя мифология, религия и т. п., но только в одной появилась философия. Так почему и как возникла такая особенная форма познания? Подходы к ответу на данный вопрос различны, в литературе можно встретить несколько гипотез, которые называют *социогенной* концепцией, *гносеогенной* и *мифогенной*. Мы должны понимать, что предложенные варианты дают только гипотетические ответы на поставленные вопросы. Лучшим (правдоподобным) можно признать тот, который наиболее обоснован, логичен, опирается хоть на какие-то доступные нам факты.

Социогенная концепция полагает, что причинами возникновения философии в Древней Греции послужили *экономические* и *социально-политические изменения*, произошедшие

в восточной части Средиземноморья в конце II - первой половине I тысячелетия до н.э. Одна из причин - это переход *от бронзы к железу*, более дешевому и доступному металлу, что привело к *повышению производительности труда* и, как следствие, к появлению *излишков продуктов*. Благодаря этому произошел распад первобытно-общинного строя, возникли слои общества, не задействованные в производстве материальных благ. В свою очередь, у них появился *досуг*, который, как заметил Аристотель, так важен для занятий философией. Ведь если человек обременен проблемами обеспечения своей жизни, то элементарно нет времени для обдумывания идей о чем-то возвышенном и не связанным с сиюминутными потребностями.

Еще одной из причин называют падение микенского царства, на территории которого образовалось множество самостоятельных общин. Появились полисы (города-государства) с городским укладом жизни, к которым прилегали сельские территории. В полисах складывались многообразные формы правления, в том числе демократическая. Конечно, это приводило к необходимости задуматься, какая форма правления лучшая и почему, каким образом прийти обществу к совершенному, идеальному состоянию. Философия сыграет в поисках ответа на этот вопрос очень полезную роль.

Сторонники социогенной концепции также указывают на другие причины, приведшие к возникновению философии: появление и распространение буквенной письменности, появление денег, распад родовой аристократии и включение в общественную жизнь (политическую, экономическую, культурную) новых социальных слоев, расширение и обогащение греческого мира благодаря образованию новых колоний и торговле, возникновение новых видов кораблей и даже расцвет пиратства в Эгейском море, способствующий значительным миграционным процессам.

Все эти факторы, безусловно, важны, так как они создавали *условия* для возникновения “*греческого чуда*” - культурной революции, связанной с изменением мировоззренческих ориентиров и системы ценностей, с изменением образа жизни, с расцветом греческой культуры в различных ее проявлениях: поэзии, драматургии, архитектуре, скульптуре и, конечно, философии. Но все-таки, подчеркнем, это были *условия*, про которые можно сказать словами математики: условия *необходимые* для возникновения философии, но *недостаточные*. В других регионах мира проходили аналогичные процессы и создавались схожие условия, приводившие к появлению великих цивилизаций и выдающихся культур, но из самих внешних обстоятельств новая форма общественного сознания не зарождается. Как колос не вырастет из влажной и хорошо удобренной почвы, если в ней нет зерна, даже если на него щедро светит солнце.

Конечно, учения античных философов и интеллектуальные споры между ними не понять, если не знать, какие жизненные коллизии они осмысливали, какие социальные проблемы побуждали искать рациональные ответы на них. Но из экономических, политических, социальных обстоятельств не удастся вывести конкретный способ их осмысления, поскольку драматичные обстоятельства, конечно, побуждают к интеллектуальным усилиям для поиска выхода из них, но не определяют их форму и характер.

Сторонники *гносеогенной концепции* придерживаются идеи, что философия возникла из *необходимости обобщения многочисленных знаний*, полученных как самими греками, так и заимствованными ими у других народов. Выскажу несколько соображений, почему категориально-понятийная форма мышления была сконструирована не благодаря указанной необходимости. Хотя, возможно, она стимулировала фисиологов натурфилософского этапа на поиски общего первоначала, порождающего природные явления и процессы.

Соображение первое - данная точка зрения зауживает и принижает масштаб и значимость философского познания, которое не ограничивается анализом и обобщением научных исследований и их результатов. Объектом философии является бытие во всех его разворотах и аспектах, по сравнению с которым сама наука и предметы ее изучения представляют лишь незначительный его фрагмент. Кроме того, функции философии не сводятся к анализу чего-то уже существующего, у нее не только служебная, обслуживающая, в том числе и науку, роль. Философия также выполняет *созидательную функцию*: не менее важной ее задачей является продуцирование новых идей, путей и стратегий переустройства, совершенствования общественных явлений и институтов, предложение проектов созидания новых. В полной мере это относится и к научному познанию. Благодаря своей нормотворческой функции философия не только служанка, но и госпожа различных типов рационального познания.

Но, пожалуй, *главное соображение* связано с реальной историей возникновения понятийной формы мышления. Сократ, который ее ввел, сделал это при решении *этических* и *эстетических проблем*. Проблемы, связанные с природой, его не интересовали, о чем он в ряде диалогов Платона заявлял сам. Также важным проблемным полем, востребующим новую форму рационального познания, была *политика*.

В *мифогенной концепции* возникновение философии выводится из греческой мифологии, представленной двумя религиозными учениями: *орфизмом* и *олимпизмом*. В литературе их также называют *орфико-пифагорейской* и *гомеровско-гесиодовской* традициями. Они различаются не только по ответам на ряд важнейших мировоззренческих вопросов и несхожести связанных с ними культовых практик, но и по своей социальной направленности. Соответственно и взаимоотношения зарождающегося типа познания с ними были разными.

Орфизм принадлежал к *мистико-эзотерической* традиции, утверждающей, что познание доступно только *посвященным*, немногим избранным. Поэтому орфизм по своей социальной ориентации *элитарен*. Религия олимпийских богов была доступна всем слоям населения, то есть *профанной*. Таким образом, ее социальная ориентация *демократическая*.

Определим задачу, которая оказалась настолько жизненно важной для эллинского общества, что потребовался новый способ ее решения, и выделим этапы его становления. Любое разъединенное общество, да к тому же окруженное врагами, грезит об *обретении единства*. Объединиться в общество люди могут только на основе разделяемых всеми ценностей, идей и принципов совместного жития, - собственно того, что составляет содержание идеологии. Первыми идеологическими формами являются мифологии, религии и аналогичные им формы общественного сознания.

Итак, *главная задача*, стоящая перед эллинами, - *обретение единой религиозно-мифологический системы*, которая станет общей для всех. В разных греческих городах-полисах поклонялись своим местным богам и героям, про которых сплетались рассказы об их жизни: деяниях, приключениях и подвигах. Первым собирателем местных верований и создателем на их основе пантеона и единой мифологии признается *Гомер*, полулегендарный поэт VIII в. до н.э. Еще одну попытку объединения богов разных эллинских общин в VII в. до н.э. предпринял *Гесиод*. Так была создана религия олимпийских богов, или гомеровско-гесиодовская традиция. *Первый шаг* - попытка создать единую общегреческую мифологию.

Орфизм привнес в философию Древней Греции Пифагор, и он культивировался в пифагорейском союзе. Но из-за своего эзотерического элитарного характера он не мог выполнить объединяющей роли.

Второй шаг нашего размышления о пути "*от мифа к логосу*" связан с двумя процессами, происходившими в культуре

Древней Греции с VI в. до н.э. Первый процесс - это *критика религии олимпийских богов*. Одним из первых, кто указал на ее недостатки, был *Ксенофан* из Колофона. Он обратил внимание на схожесть олимпийских богов с людьми, из чего сделал вывод, что люди создали их по своему подобию. Но люди несовершенны, они завистливы, вороваты, недружелюбны, несправедливы. Все это приводит к ненависти, к вражде и, как следствие, к столкновениям между ними. К сожалению, олимпийские боги в распространенных среди народа верованиях превосходят людей в такого рода дурных качествах, более того, они сами сеют раздор: провоцируют и подталкивают людей к розни и войнам. Уже в VI в. до н.э. происходит осознание, что религия олимпийских богов не может служить цели объединения разных греческих общин. Ксенофан считал, что бог должен быть единым и совершенным. Данная идея получила продолжение в учении элеатов Парменида и Зенона о Едином как первоначале. Аналогичная критика мифов, сочиненных Гомером и Гесиодом, содержится и в "Государстве" Платона. В последующем в античной культуре было распространенным представление, что есть разные религии: народа, поэтов и философов.

Второй процесс - это *учения фисиологов*, которые стремились построить представления о бытии без антропоморфных богов, пытаясь вывести все знание о множественности бытия из единого первоначала, *архэ*. Так происходила *деантропоморфизация* природы, отделение человеческого от природного, рационального от эмоционального. Некоторые исследователи полагают, что архэ по сути те же боги. Этот этап можно назвать *предфилософией*. Идеи, предложенные фисиологами (досократиками), были восприняты и развиты в дальнейшем. Они сыграли выдающуюся роль в возникновении и становлении философии. Но учений оказалось много и они кардинально расходились, ни одно из них не могло претендовать на

звание истинного, ни одно не могло стать разумной основой общественного объединения. Разочарование в самой мысли о возможности вывести общность человеческого бытия из единства природы - вот уж, "отрицательный результат тоже результат" - привело вначале к учению софистов, а затем к учению Сократа.

Третий шаг связан как бы с *антитезисом* к учению Ксенофана, Парменида и Зенона, а также ко всей традиции, установленной фисиологами, поиска первоначал бытия, который выдвинули *софисты*: никакого истинного бытия нет, не существует умопостигаемого мира, стоящего за множественностью чувственно-конкретных вещей; реально существуют только единичные вещи, воспринимаемые органами чувств, позволяющие сформулировать субъективные частные мнения. На этом представлении о бытии строит Протагор знаменитую формулу: "Человек есть мера всех вещей, существующих, что существуют, несуществующих, что не существуют". Таким образом, воззрения софистов подводят к мысли, что рациональным способом найти нечто общее для всех людей со столь несхожими, зачастую даже диаметрально-противоположными взглядами, разными вкусами и предпочтениями не представляется возможным. Это значит, что с помощью разума не обосновать общие ценности и принципы мирного, гармоничного и справедливого совместного проживания людей. Общество может держаться или на традиции, или на страхе. Из такого представления об устроении мира следует очень неприятный вывод: поскольку религии и традиции у народов разные, то конфликты и войны между ними неизбежны. Софисты поставили вопрос о принципиальной возможности построения социального на рациональной основе и ответили на него отрицательно.

Четвертый шаг - рождение философии. В драматичнейшей интеллектуальной ситуации начал свою миссию *Сократ*.

Ситуация фактически была патовой: с одной стороны, стало понятно, что ни одна из двух религий не может выполнить свою фундаментальную объединяющую социальную функцию, с другой, разуму также отказывали в самой возможности послужить делу объединения эллинов.

Для мифогенной концепции чувствительным является вопрос, каким же образом произошел так называемый переход “от мифа к логосу”. Как уже говорилось выше, религиозно-мифологические вероучения не могли выполнить своей миротворческой объединяющей людей функции. Но социально-политические проблемы никуда не исчезали, они оставались. Задача, таким образом, состояла в том, чтобы найти новый способ их решения. Уже досократики указывали на важное значение разума: в виде ли Логоса или Нуса. Софисты значительно разум дискредитировали. Значит, надо было восстановить ценность рационального мышления, показав его способность решать социальные проблемы.

Надо иметь в виду, что само учение Сократа - *религиозно-философское*. Афинский философ поставил перед собой *религиозную сверхзадачу*: помочь всем людям *быть счастливыми* и при жизни, и после смерти. Но это возможно только в случае, когда люди следуют *добродетелям*. Поэтому необходимо знать, что такое добродетель вообще и каковы ее виды. Знание о добродетелях, таким образом, само оказывается добродетельным: полезным, нужным, выполняющим свое предназначение.

Для выполнения своей миссии Сократ разработал *учение о понятии* и *майевтику,* метод их формулирования. Понятие фиксирует общие устойчивые характерные признаки (качества, свойства) явлений и процессов или связей между ними. Благодаря понятийной форме мы можем мыслить о предметах одинаковым образом. Само понятийное мышление оказывается устойчивым. Оно задает поле общего понимания.

Итак, Сократ искал общие для всех - богов, государств, людей - *главные добродетели*: справедливость, разумность, мужество, умеренность, любовь к прекрасному. Конечно, в первую очередь необходимо было сформулировать понятие добродетели вообще. Но как найти такое определение добродетели, чтобы оно было признано общим и для государства, и для каждого человека, для мужчины и женщины, для старого и молодого, для господина и раба?

Принципиальная Сократова стратегия поиска ответа заключалась в обнаружении такого знания, которое оказалось бы свободным от частных, субъективных людским мнений, изменчивых и преходящих. Чтобы знание объединяло людей, а не разобщало, не надо отбрасывать мнения людей (даже те, которые противоположны твоему или твоей референтной группе), наоборот, следует их собрать и … обобщить. Таким образом, необходимо искать такую равновесную позицию между противоположными мнениями, с которой могут согласиться все. Разумеется, это рассуждение оправдано для людей, которые сами разумны и стремятся к согласию, а не раздору. *Диалектический прием* Сократа - это поиск *истинного мнения* путем достижения *консенсуса*, общего согласия.

Каким же образом “логос” связан с мифологией? Во-первых, проблемы, заслуживающие рационального осмысления, брались из мифологии: она придавала им статус общезначимых. Но и сама мифология продолжала играть важную роль в творчестве Сократа и Платона. Характер этой роли во многом схож с той, что будет играть христианство для философии - нет, не Средневековья, - Нового времени: образы, символы, сюжеты, притчи станут служить *дискурсивными предпосылками* определенного типа рассуждений (*дискурсов*), они будут их *легитимировать* (позволять с позиции традиции и общественного мнения), поскольку они строятся на них и осмысляют их. Мифические сюжеты и образы

рационально переосмысливались, их содержание, значимое для общества, подкреплялось рациональными доводами, не соответствующее же разумному обоснованию критиковалось и отвергалось. Такой процесс, например, мы можем увидеть в диалоге “Пир” Платона, в котором Сократ, с одной стороны, собирает разные мнения участников симпосьона (пирушки), а с другой - отбирает из них необходимые элементы знания для построения рационального диалектического учения о прекрасном вообще и пути его познания. О необходимости мифов, но только в отредактированном разумом виде, говорит сам Сократ в “Государстве” Платона.

В диалогах Платона мы находим использование мифологических сюжетов и образов обеих религиозно-мифологических систем. К примеру, “Менон” и “Федон” построены на орфико-пифагорейских воззрениях, а в диалогах “Горгий” и “Пир” мы находим персонажи и сюжеты из гомеровско-гесиодовской традиции. Часто это делалось для пояснения (демонстрации) ученикам своих идей и рассуждений. Благодаря такому приему использования мифологических сюжетов и образов происходит сближение взглядов мудрецов друг с другом, мудрецов и неофитов, мудрецов и профанов. Таким образом, данный прием также направлен на достижение общего согласия.

Так, в конце диалога Платона “Горгий” после рациональных рассуждений о риторике, о власти, а главное о справедливости и несправедливости Сократ рассказывает миф о загробном воздаянии, используя мифологемы из гомеровско-гесиодовской традиции. И он обрамляет (начинает и заканчивает) свое повествование одной и той же мыслью о совпадении сути мифов с разумными разысканиями: “Но, пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным” (2, 573-574 [527a, также см. 523a]).

Но здесь необходимо сделать уточнение, иначе непонятным окажется, почему бы и не оставить старую мифологию, коль скоро философские рассуждение вроде ничего нового не привносят? Во-первых, выше говорилось, что прежние вероучения оказались социально несостоятельными. Во-вторых, конечно, привносят: они переутверждают на рациональном уровне то, что социально приемлемо в мифах, а неприемлемое таким образом оказывается преданным забвению. Невозможно строить общественное согласие с чистого листа, необходима хоть какая-то *преемственность ценностей и взглядов*. Без этого нельзя выстроить взаимопонимание между разными социальными группами: господами и рабами, мужчинами и женщинами, молодыми и старыми. Что-то хорошо всем знакомое с детства, эмоционально близкое должно служить опосредующим звеном для построения взаимоотношений между людьми, между людьми и социальными институтами. В этом смысле *философия* является *рефлексией над мифом*.

Есть еще один важный вопрос - как понимал Сократ богов? В чем суть собственно религиозного у Сократа? Очевидно, он не был атеистом. В приговоре суда было сказано, что “он вводил новых богов”. Но каковы они? Однозначных и точных ответов на эти вопросы не было у его современников, да и в современной профессиональной литературе тоже. Представители разных школ и христианских направлений вольны “вычитывать” в текстах Платона или интерпретировать высказывания Ксенофонта из “Воспоминаний о Сократе” по своему произволу и предпочтениям. Есть предположение, что Сократ понимал бога как некое единое и безвидное первоначало, вечное и разумное, управляющее всем. Но так понимал бога и Ксенофан.

А может “новые боги” - это понятия, о которых учил Сократ? Справедливость вообще, разумность вообще, мужество

вообще и прочее, которые также безвидны, вечны, совершенны и которым должны следовать люди, подчиняться им, - может, это Сократовы боги? Может быть, следует понимать религиозное у Сократа в духе работы И. Канта "Религия в пределах только разума"? Есть мир, превышающий мир человеческий, он вечен и неизменен, совершенен и прекрасен. Но знать о нем мы можем только то, что доступно человеческому разуму, и только в это верить; а о чем не знаем, то в расчет не принимаем. И к этому совершенному прекрасному миру, который человек познал, он должен стремиться. Движителем, побуждающим к познанию и подражанию, к причастности миру вечного и блаженного, служит *любовь к прекрасному вообще*, о чем мы можем прочитать в Платоновом "Пире".

Итак, учение Сократа - *религиозно-философское*. Все сферы бытия должны подчиняться единым принципам и ценностям. "Социальное" включает в себя, как минимум, две составляющие: этическую (нравственную) и политическую. Политическое в философии Сократа невозможно без нравственного начала. Религиозное вероучение, стоящее за ними, многажды их усиливает содержательно и эмоционально, придает им особую ценность и смысл. *Понятие справедливости* в философии Сократа ключевое. Оно оказывается точкой средоточения сразу трех аспектов бытия: *религиозного*, *этического* и *политического*. В *религиозной* плоскости бытия знания о том, что такое справедливость и несправедливость, должны служить делу *спасения души*. В *этической* плоскости бытия - правильному *воспитанию и самоопределению* человека. А в *политической* это знание призвано послужить людям в построении *разумного общежития* без насилия и войн.

Философия в целом ни в коем случае не является рациональной мифологией. Философия - это философия, самостоятельная форма общественного сознания. Хотя в истории философии есть примеры рациональных мифологий. А.Ф. Лосев про неоплатонизм высказался в таком ключе: "Античная философия началась с мифологии и закончилась мифологией" (3, 197). Но связи философии и религии сохраняются, и какие-то черты философия переняла у прародительницы. Так, одним из философских жанров является *жанр проповеди*. И у философии, коль скоро она подлинно философия, всегда скрыто или явно присутствует *религиозный пафос*. Одной из важных функций философии является *критически-рефлексивная*: мир существующий всегда несовершенен, и его недостатки необходимо вскрывать, анализировать, критиковать.

Другая задача философии - *созидательно-проектировочная*. Философия должна строить "*лучший из возможных* миров" (философия, как Бог Лейбница), она должна побуждать и мотивировать людей к совершенствованию мира и себя. В этих функциях религия и философия пересекаются. В связи с этим обстоятельством философия склонна к продуцированию мифологем.

Хорошим примером мифологемы может служить марксистское учение о коммунистическом будущем. Поэтому обществу надо быть бдительным по отношению к философским построениям и выкладкам. В качестве обязательного средства предохранения должно служить *критическое мышление*. Такая вот диалектика: с одной стороны, без идеалов не будет развития общества в сторону улучшения жизни людей, с другой - идеалы без должного критического их осмысления могут завести общество в самые жуткие исторические тупики.

Религии не всегда в истории человечества выполняли и выполняют свое предназначение. Поэтому в таких ситуациях главенствующую идеологическую роль может брать на себя философия. Так было в V в. до н. э., время возникновения собственно философии. Так случилось в XVII в. во время религиозной Тридцатилетней войны (1618-1648), когда две христианские общины могли уничтожить друг друга. Благодаря философии был создан так называемый "просветительский проект", ставший основой Западной цивилизации.

5. *Цитированная литература*

1. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. - Спб.: Наука, 1993.

2. *Платон* Горгий // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1990.

3. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1. - М.: Искусство, 1963.

6. *Рекомендованная литература*

1. *Вернан Ж.- П.* Происхождение древнегреческой мысли. - М.: Прогресс, 1988.

2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. - М.: Эксмо, 2018. (и другие)

3. *Драч Г.* В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. - М.: Гардарики, 2003.

4. *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. / Изд. 2-е испр. и доп. - СПб: СПБГУ, 2001.

5. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). - М.: Мысль,1972. (и другие издания)

6. *Лосев А. Ф.* История античности в конспективном изложении. - Разные издания.

7. *Петров М. К.* Античная культура. - М.: РОССПЭН, 1997.

8. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. - СПб.: Алетейя, 1996.

9. *Чанышев А. Н.* Начало философии. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.

10. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. - М.: Республика, 1991. (Истоки истории и ее цель).

7. *Вопросы для повторения*

1. Какие вопросы надо поставить в связи с проблемой возникновения философии?

2. Какие принципиальные ответы возможны на вопрос, где возникла философия?

3. Варианты ответа на вопрос, кого считать первым философом?

4. Какие существуют гипотезы о происхождении философии?

5. В чем суть гносеогенной концепции?

6. Какие причины возникновения философии приводят сторонники социогенной концепции?

7. Какие этапы возникновения философии можно выделить в мифогенной концепции?

8. Какие религиозные системы были в Древней Греции?

9. Кто из древнегреческих философов критиковал религию олимпийских богов?

10. Почему орфизм не мог сыграть объединяющей разные полисы роли?

А . Г. Ляпустин

ТЕМА 3.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Периодизация античной философии. – 2. От мифа к логосу. К проблеме происхождения античной философии. – 3. Понимание философии древнегреческими мыслителями. – 4. Специфические черты античной философии. – 5. Цитируемая литература. – 6. Обязательная литература. – 7. Дополнительная литература. – 8. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***Периодизация античной философии.*** Во-первых, определим хронологические рамки античной философии. Это VI в. до н.э. и начало VI в. н.э. Более того, это тот редкий случай, когда представляется возможным выделить конкретные годы начала и конца античной философии: 585 г. до н.э. (год, когда Фалес Милетский, которого считают первым древнегреческим философом, предсказал солнечное затмение) и 529 г. н.э. (в этом году вышел эдикт императора Юстиниана, в котором последняя философская школа Античности – Академия, основанная еще Платоном, объявлялась закрытой. Эта школа была расценена византийским императором как «рассадник язычества»). Таким образом, античная философия включает в себя историю мысли двух народов – греков и римлян.

Существуют различные подходы к периодизации и у каждого из них есть, безусловно, своя логика. Например, В. Виндельбанд, виднейший представитель Баденской школы неокантианства, предложил выделять в античной философии два периода: до 322 г. до н.э. (классический) и после (эллинистическо-римский). В 322 году, как известно, умер Аристотель, создавший величайшую философскую систему, а за год до этого (в 323 г. до н.э.) не стало его воспитанника, великого царя и завоевателя Александра Македонского. Смерть этих двух личностей всемирного масштаба знаменовала переход от греческой полисной системы к периоду сосуществования различных царств, на которые распалась Империя Александра. Последний период именуют эллинистическим (эллины – греки) на том основании, что македонский царь во всех завоеванных им странах устанавливал греческие порядки, поклонение греческим богам, т.е. «огречил» или эллинизировал обширную территорию (Персия, Египет, часть Индии). С того момента, как Александр подчинил себе греческие полисы, они утратили свою самостоятельность навсегда, что, несомненно, повлияло на стиль мышления и привело к выдвижению на первый план проблем, которые в классический период были второстепенными. С конца I в. до н.э. на политическую арену выходит Рим, который, с одной стороны, продолжает греческую философию, с другой, дополняет ее своей спецификой.

Разумеется, выделение двух периодов в эпохе, которая продолжалась около 12 веков, это слишком мало. Необходимо внутри каждого из периодов выделить свои этапы. Не вызывает сомнения тот факт, что первый этап классического периода («ранняя классика», в терминологии А.Ф. Лосева) должен быть отмечен как отдельный на том основании, что первые древнегреческие философы занимались общей для них проблемой поиска первоначала (архэ). Таким образом, период с VI по первую половину V вв. можно назвать *натур-*

философским (от лат. natura – «природа») или, как называл его Аристотель, *фисиологическим* (от греч. φυσις - «природа» и λογος (здесь) – «учение»). В начале XX в. Г. Дильс нашел замечательный термин для обозначения этого периода – «*досократический*» (нем. Vorsokratiker), определив тем самым его границы. Его (период) обычно разделяют на два направления – ионийское (Иония - восточная часть Древней Греции, территория Малой Азии) и италийское (Италия - т.н. «Большая Греция», западная ее часть). Данные названия лишь на первый взгляд отражают исключительно территориальное деление; в основе его, на самом деле, лежит коренная разница в понимании первоначал: для ионийцев это, в основном, материальные стихии, для италийцев же нематериальные сущности. К ионийскому направлению относят Милетскую школу и философа-одиночку Гераклита Эфесского, к италийскому же – Пифагорейскую и Элейскую школы.

Если с вопросом о том, каких философов включать в досократический период, все более или менее ясно, то относительно второго периода классики до сих пор не утихают споры. Начиная с середины V в. до н.э. интеллектуальным центром Древней Греции становятся Афины, куда съезжаются «платные учителя мудрости», софисты. Их великий современник, первый афинский философ, Сократ, его ученик Платон (также родившийся в Афинах) и ученик Платона, Аристотель (происходивший из Стагир, но учившийся и учивший в Афинах) по мнению ряда исследователей составляют один период – афинский (У. Гатри) или период зрелости и рассвета (А.Н. Чанышев). Логика в подобном объединении, конечно, присутствует и заключается она в том, что данные мыслители связаны друг с другом учительско – ученическими узами. Однако, на наш взгляд, больше оснований разделять эти фигуры. Сократа, бесспорно, следует связать с софистами. Объединяет данных мыслителей то, что первый призывал изучать не

природу, а человека («познай самого себя»), а софисты считали человека «мерой всех вещей» (Протагор). Таким образом, после досократического периода, длившегося почти полтора века, следует период *антропологический*, занимающий оставшуюся вторую половину V в. до н.э.

Расцвет древнегреческой философии приходится на IV в. до н.э., когда жили и творили два величайших философа – Платон и Аристотель. Если предшествующие им мыслители концентрировались на изучении либо природы, либо человека, то вышеназванные философы являются создателями всеобъемлющих учений, где нашли отражение все (или почти все) существующие разделы философии – онтология, гносеология, социальная философия, антропология, этика, эстетика, политика и т.д. Г.И. Челпанов, отечественный философ-неолейбницианец, называет данный период *систематическим.* А.Ф. Лосев, однако, предлагает отнести Платона и Аристотеля к разным периодам, соответственно, к высокой и поздней классике, справедливо полагая между системами названных философов больше различий, чем сходств. На наш взгляд, вопрос о том, относить ли Платона и Аристотеля к одному периоду или к двум, не имеет однозначного решения и до сих пор является дискуссионным.

Далее, как уже говорилось, начинается период упадка Древней Греции – эпоха эллинизма, которая делится на ранний греческий (кон. IV в. до н.э. – кон. I в. до н.э.) и поздний, собственно, римский (кон. I в. до н.э. – II в. н.э.). Философы уже не берутся за построение великих систем, их интересуют больше практические вопросы. Мыслители, как и обычные греки, испытывают чувство глубокого дискомфорта, вызванного тем, что из уютного мирка (полиса) они оказались выброшены на просторы громадной Империи, быстро разрушенной, правда, после смерти ее создателя, Александра, но в ситуации исчезновения и появления различных царств про-

должающих чувствовать себя неспокойно. На первый план здесь выходят вопросы этики и философов данного периода объединяет попытка выработать правильный вариант поведения, который мог бы привести к состоянию безмятежности (атарксии). Наряду с этикой разрабатываются такие разделы, как логика (гносеология) и физика (натурфилософия), но вопросы морали явно преобладают над остальными, поэтому этот период правильно называть *этическим.* Помимо уже возникших ранее, в эпоху классики, школ, которые продолжают свое существование в эпоху эллинизма (Академия, Ликей, Киносарг), возникают три новых: эпикурейский Сад, Стоя и пирроновская школа скептиков.

Иногда периодизацию античной философии заканчивают эллинистическим периодом, включая туда, в лучшем случае, неоплатонизм, последнюю великую школу Античности. Но в учении Плотина и его последователей мы не только не видим доминирования этики, но встречаемся с ней как с второстепенным разделом философии. Здесь на первый план выходит метафизическая онтология, учение о градации духовного бытия и о пути, ведущему к божественному Единству. Этику в этом периоде сменяет религиозная составляющая, которая противопоставляет «мир дольний», греховный и материальный, «миру горнему», истинно-сущему бытию, освещаемому сверхбытийственным Благом. Неоплатонизм следует противопоставлять эллинистическим школам еще и на том основании, что последние исповедуют по большому счету антиплатоновскую тенденцию, выразившуюся в тяготении к материализму и сенсуализму. Следовательно, необходимо выделять пятый период античной философии, названный Г.И. Челпановым *религиозным*, к которому мы отнесли неоплатонизм.

Этот последний период (с III по нач. VI вв. н.э.), как и римский эллинизм, конечно, уже существует в христианскую эпо-

ху. Но христианские мыслители (апологеты и отцы Церкви), разумеется, ни в коем случае не принадлежат к античной традиции. Это уже средневековая философия, которая, однако, возникает не после исчезновения античной, а некоторое время существует одновременно с ней, полемизируя, оспаривая, борясь, но не смешиваясь с античной.

2. *От мифа к логосу. К проблеме происхождения античной философии.* Обычно выделяют две концепции относительно источника возникновения философии: гносеогенную и мифогенную. Первая была сформулирована сциентистами, полагавшими, что между мифологией и философией отсутствует какая-либо связь. Философия, с их точки зрения, рождается из индуктивного обобщения фактов наблюдения за природой, космосом. Однако древнегреческая философия всегда была абстрагирована от опыта, ей был чужд эксперимент и практическая направленность. Поэтому гораздо больше оснований сближать миф и логос, чем противопоставлять их, предполагать между ними преемственность, чем отрицать ее.

Общим между мифом и ранней формой философии является поиск первоначала, первоосновы всего сущего. Однако форма ответа на этот общий вопрос в мифологии и в философии разнится: в первом случае преобладает *теогония* (происхождение богов), во втором *космогония* (происхождение космоса).

В гомеровском творчестве первоначалом был бог Океан, вступивший в брак с богиней Тефией и породивший других богов. Но Океан был только генетическим началом, ибо он не остается верховным богом, передав свою власть сначала Крону, а затем Зевсу. Первым мыслителем, кто соединил в понятии первоначала генетический и субстанциальный смысл, был Гесиод. Во-первых, его *архэ* лишено каких-либо персона-

листических и антропоморфных черт, оно представляет собой Хаос, первозданное зияние. В генетическом плане Хаос доминирует над другими началами, т.к. он возник первым, а также порождает Мойр – богинь Судьбы, которые выше прочих богов. Действительно, в древнегреческой мифологии боги не всемогущи и не всесильны, они вынуждены подчиняться судьбе. Так рождается знаменитый афоризм «с судьбою даже боги не спорят». Этот тезис мы неоднократно встретим и в философской традиции с той, однако, разницей, что слепая судьба («мойра») будет заменена разумной необходимостью («ананке»). Но вернемся к гесиодовскому первоначалу. Генетический смысл дополняется у поэта субстанциальным: Хаос не отходит на второй план, как Океан у Гомера, ибо именно в Хаосе залегают корни и начала всех вещей.

Первые греческие философы, как мы увидим, также выводят все мироздание из некоего начала, которое все порождает, а также является основой всего.

Альтернативной мифологической традицией, которая была особенно популярна среди демоса, толпы, был орфизм, где мы замечаем еще больше философских элементов. Во-первых, это уже не только теогония, но космо-теогония, ибо божественные существа здесь чередуются с естественными началами, а самая первая сущность, положившая начало генетическому процессу, это *первовода.* Во-вторых, хотя Зевс и порождается Кроном, но именно первый объявляется Протогоном (прародителем) всего сущего, причем он не только начало всего, но и конец. Таким образом, в орфизме мы встречаемся с сильнейшей тенденцией к *монотеизму*, который напрямую повлиял на раннюю философию, которая была *монистической*. В-третьих, в данной мифологической традиции важное место занимает человек. Если у Гомера и Гесиода вопрос о появлении человека, по сути, не ставится, то у орфиков его возникновение становится центральным моментом всего

генетического процесса. Люди появляются из пепла, в который обратил титанов Зевс за то, что те растерзали и поглотили его сына – Диониса. Таким образом, человек возникает из титано-дионисийского пепла, чем объясняется наличие в нем двух противоположных природ – души и тела. Как эти начала соотносятся в человеке? Ответ на этот вопрос напрямую связан с другим: какое существование души предпочтительнее – в земной жизни (в теле) или в загробной (вне тела)? Гомер отвечает на последний вопрос в «Одиссее», в том эпизоде, когда царь Итаки спускается в Аид и встречает там душу Ахилла. Последний на вопрос своего друга о жизни в загробном мире отвечает: «Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле, / Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, / Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый» (1, 171 [1, XI 489-492]). По мнению же орфиков, напротив, земная жизнь много хуже потусторонней. Душа, находясь в теле, как бы заживо похоронена в нем, опутана его оковами, отчего и страдает. Цель жизни – подготовить душу к путешествию в Аид, от чего зависит дальнейшее ее перерождение. Так, в орфизме, рождается две взаимосвязанные идеи, развитые впоследствии у пифагорейцев, в платонизме и неоплатонизме: *тело* (сома) есть *гробница* (сэма) для души, а также теория *метемпсихоза* (переселения души), созвучная с индийской сансарой.

3. ***Понимание философии древнегреческими мыслителями.*** По легенде, первым, кто назвал себя *философом,* был Пифагор Самосский (VI в. до н.э.). На вопрос правителя о. Самос тирана Леонта, не мудрец ли Пифагор, великий математик ответил: «никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром (философом)» (5, 148). Дан-

ная фраза демонстрирует специфику древнегреческого понимания философии: во-первых, указание на трансцендентность (запредельность) для человека мудрости (она у Бога) и, во-вторых, признание необходимости любить эту мудрость, стремиться к ней.

Несмотря на то, что Пифагор первым назвал себя философом, древнегреческую философию, тем не менее, начинают с Фалеса Милетского, жившего примерно за полвека до самосского мыслителя. С именем этого математика и астронома также связывается любопытная история. Богатые юноши Милета заключили с рыбаками договор, суть которого сводилась к тому, что юноши заранее покупали у рыбаков все, выловленное ими за день. Рыбаки вышли в море и, к всеобщему удивлению, вытащили оттуда не рыбу, а золотой треножник (табурет на трех ножках). Очевидно, это было знамение богов, смысл которого разъяснила дельфийская пифия (прорицательница храма Аполлона): «Треножник тому, кто в мудрости первый». Так стали появляться различные списки мудрецов, в которых всегда было семь имен (явление, таким образом, получило название «семи мудрецов»). Треножник сначала был отдан Фалесу, однако он отказался владеть им, не считая себя мудрецом. Также поступали и остальные предполагаемые «мудрецы». В конечном итоге, треножник вновь оказался у милетского мыслителя и тот отослал его в Дельфы, тем самым, еще до Пифагора продемонстрировав ту же мысль: человек не мудр, мудр только Бог (в данном случае, Аполлон).

В V в. до н.э. описанное выше понимание философии закрепляется благодаря Сократу. Он однажды был провозглашен Аполлоном «мудрейшим из эллинов», чем был немало удивлен, ибо полагал, что ничего не знает. Считая, что бог допустил ошибку, Сократ попытался найти человека, мудрее себя. Но побеседовав со многими афинянами, мыслитель убе-

дился, что «я мудрее этого человека, так как, пожалуй, ни он, ни я не знаем ничего прекрасного и доброго, но он, не зная его, думает, будто что-то знает, я же, раз уже не знаю, то и не думаю, будто знаю» (3, 74 [21d]). Таким образом, человеческая мудрость, по мнению Сократа, заключается в осознании собственного незнания, ибо один лишь Бог знает все.

Наконец, в IV в. до н.э. Платон в диалоге «Пир» заставляет Сократа не согласиться с сотрапезниками в том, что Эрот (традиционно считавшийся богом любви) является богом. Любовь предполагает стремление к чему-либо, боги же, будучи совершенными, являются самодостаточными (обладают автаркией). Следовательно, Эрот, стремясь к прекрасному, сам не красив. Точно также, Эрот, стремясь к мудрости, сам *не мудр*. Поэтому он является не мудрецом, а философом, находясь посередине между обычными людьми (они, как правило, не стремятся к мудрости, будучи погруженными в бытовые дела) и богами (которые также не стремятся к мудрости, ибо обладают ей). И здесь же Платон рассказывает сочиненный им миф о зачатии Эрота, отцом которого был бог богатства Порос, а матерью смертная женщина, нищенка Пения (см. 4, 113-115 [203b-204d]).

Таким образом, философ, в представлении древних греков, обречен на трагическую участь: его любовь к мудрости безответна и не может быть осуществлена, однако он не отчаивается, продолжая ежедневно выходить на поиски своей возлюбленной.

Г.Г. Майоров противопоставляет это традиционное понимание (называя его «*софийным*») двум другим: софистическому (*«технематическому»)* и «*эпистемному»* (научному) (см. 2). Первое основано на незаинтересованности в отыскании истины (мудрости) и философию рассматривает как метод (технему), лишенный конечной цели. Второе рассматривает философию как науку о мудрости, т.е. знание, вполне дости-

жимое для человека. Основателем данного понимания отечественный исследователь считает Аристотеля с той, однако, оговоркой, что и Стагирит называл философию *«теологией»*, т.е. наукой о Боге или богословием.

4. *Специфические черты античной философии.* Главной характеристикой античной философии является ее *космоцентризм*. Слово «космос» впервые, по-видимому, употребил Пифагор, вложив в него смысл «порядка или гармонии» и «красоты». Эта упорядоченная красота божественна и не может не вызывать безграничное почитание и восхищение. Античному (и не только) сознанию был свойственен *органицизм*, представление, согласно которому мир, космос, является одушевленным организмом. Если в средневековой интеллектуальной культуре благодаря Ветхому Завету закрепилось представление о том, что человек создан по образу и подобию Бога, то в античной человек подобен космосу. Отсюда и вытекает знаменитая общегреческая максима *«микрокосмос тождественен макрокосмосу»*, т.е. человек и вселенная подобны друг другу. Но если человек несовершенен, т.к. нуждается в чем-то другом, помимо себя, то космос совершенен, т.к. самодостаточен.

Также и Бог (боги). Выше был приведен пример с платоновским «Пиром», в котором доказывалось, что Эрот не бог на основании того, что он есть любовь. Отсюда следует вывод, прямо противоположный христианскому: боги ни в коем случае не могут любить, и вообще иметь какие-либо желания (волю). Таков аристотелевский Бог-Нус, мыслящий только самого себя. Ведь если бы он мыслил что-либо другое, он был бы не самодостаточен, попал бы в зависимость от тех предметов, которые бы мыслил. Таковы же «ленивые» боги Эпикура, существующие в далеких междумириях, счастливые и самодостаточные, им нет никакого дела до нашего мира и до людей, которые в них верят. Таким образом, подчеркнем еще

раз: быть совершенным для античного мировосприятия – значит быть самодостаточным.

Космос либо был создан Демиургом (Платон), либо существовал и существует вечно (Аристотель), но, в любом случае, он не появляется из абсолютного небытия, из ничто, ибо «*из ничего ничего не возникает»* (“ex nihilo nihil fit”). Если Платон и считает, что космос возник из небытия, то это небытие относительное (меон), являющееся одним из родов сущего, абсолютного же небытия (укон) никто из античных философов не признает.

Таковы особенности онтологии античной философии. Но и гносеология в эту эпоху была, во многом, онтологичной, т.к. между бытием и познанием нет непроходимой границы, ибо, как учил Парменид Элейский, «одно и то же – мышление и то, о чем мысль» (5, 291). В силу этого ряд тех понятий, которые мы считаем гносеологическими, для античной мысли были в первую очередь онтологическими. Так обстоит дело с понятием истины («*алетейя*»). Греческое слово дословно переводится как «*незабвенное*», что предполагает неразрывную связь истины с памятью. Неслучайно, например, Платон учил, что познание есть всегда припоминание. Но более правы те исследователи (в частности, М. Хайдеггер), которые предпочитают переводить греческое «ἀλήθεια» словом «*несокрытое*» или «*непотаенное*». Если мы придаем истине значение незабвенного, то на первый план выходит субъект (человек), ибо именно ему присуща способность либо помнить, либо забывать. Но спецификой понимания познания для древних греков было то, что у них объект доминировал над субъектом. Если современный человек *ищет* истину, т.е. прилагает активные усилия для ее отыскания, сама же истина безразлична к этим поискам, пассивна, то античному греку истина скорее *открывалась*, нисходила на него, а он ее пассивно воспринимал. Наиболее ярко данная тенденция отраз-

илась в ранней греческой философии. Например, гераклитовский Логос (божественное Слово) постоянно обращается к людям, говорит с ними, но мы отворачиваемся от него, поэтому «глухим подобны». Пармениду является богиня Дикэ (Правда) и открывает перед ним «свое неколебимое сердце». В таком же духе можно истолковать и платоновское Благо, которое философ уподобляет Солнцу, освещающему все сущее своим немеркнущим светом.

Из подобного понимания истины вытекает характерная для античного мировоззрения мысль о соотношении теории и практики. Для новоевропейского сознания практическое освоение действительности выше и ценнее пустого теоретизирования. Несомненным следствием данного подхода стало марксистское учение о практике как о единственном критерии истины. Для древних греков же именно созерцание (θεωρία) было наиболее совершенным занятием, доминировавшим над практическим действием (πράξις). Созерцание связано с пассивным восприятием открывающегося перед человеком зрелища, а действие, предполагающее достижение цели, выводит на первый план человеческую активность. Как мы помним, истина не открывается человеком, а обнаруживает себя перед ним, поэтому субъект познания не должен прилагать усилия для обнаружения объекта, а должен скорее прислушиваться и приглядываться к бытию, т.е. созерцать его. Наиболее четко эту мысль выражает Аристотель, деля все науки на теоретические и практические (к ним он добавляет науки творческие или «поэтические»). Первые совершенны, т.к. самодостаточны, ведь они постигают свой предмет ради самого знания. Что же касается наук практических, то они познают свой предмет ради применения этих знаний, т.е. в определенной степени зависят (несвободны) от тех объектов, которые познают. Высшей же теоретической наукой Стагирит называет «первую» философию, которая является самой *бесполезной*

из всех, но именно поэтому она, по мнению основателя Ликея, самая *совершенная*.

Наконец, если мы обратимся к античной этике, то основная ее особенность в том, что она предельно *рационализирована*. Если, например, в иудейско-христианской морали большую роль играет понятие *злой воли*, которая выступает против разума, то для античного сознания воля всегда послушна разуму. Именно в этом смысл максимы Сократа «добродетель есть знание». Суть ее может показаться современному читателю весьма наивной: человек совершает дурные поступки в силу того, что не знает добродетель. Ведь если бы каждый знал, что есть добро, никто бы ко злу не стремился, поскольку не сыщется такого чудака, который, зная правильное направление, выбрал бы неправильное. На послушании воли разуму указывает и Платон, уподобляя человеческую душу колеснице, в которой белый конь (воля) всегда скачет туда, куда его ведет возничий (разум).

Разумеется, мы указали далеко не все особенности античной философии, не затронув большинство разделов. Но кратко проанализировав основные области философского знания – онтологию, гносеологию и этику, мы обозначили основные характерные черты философии Античности.

5. *Цитируемая литература*

1. *Гомер.* Одиссея. // *Жуковский В.А.* Собрание сочинений в 4-х т. – М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы.1960. Т. 4. – 675 с.

2. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М.: Едиториал УРСС. 2004 – 416 с.

3. *Платон.* Апология Сократа. // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль. 1990. – 860 с.

4. *Платон.* Пир // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль. 1993. – 528 с.

5. Фрагменты ранних греческих философов. Под ред. Лебедева А.В. Ч. 1. – М.: 1989. – 576 с.

6. *Обязательная литература*

1. Философия в вопросах и ответах. Под ред. Алексеева А.П. и Яковлевой Л.Е. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект. – 2007. – 336 с. С. 35 – 39.

2. Философия. Учебник для вузов. Под общей редакцией Миронова В.В. М.: Норма. – 2005. – 928 с. С. 23 – 30.

7. *Дополнительная литература*

1. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее развитии. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР (Учпедгиз). – 1957. – 620 с.

2. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М.: «Аст». – 2000. – 624 с. С. 39 – 283.

3. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Либроком. – 2012. – 416 с. С. 6 – 77.

4. *Чанышев А.Н.* Философия Древнего мира: Учеб. Для вузов. М.: Высшая школа. – 1999. 703 с. С. 153 – 178.

5. *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. М.: Изд-во Московского университета. – 1970. – 240 с.

8. *Контрольные вопросы для самопроверки*

1. Какой хронологический период охватывает собой античная философия и почему?

2. Какие критерии могут быть положены в основание типологии античной философии?

3. Какую периодизацию античной философии Вы считаете наиболее предпочтительной и почему?

4. Что выделяют в качестве источника античной философии?

5. В чем состоит суть гносеогенной концепции происхождения античной философии?

6. В чем сходство и отличие мифа и логоса, мифологии и философии?

7. Какие философские идеи характерны для гомеро-гесиодовского эпоса?

8. Почему орфическая мифология считается наиболее приближенной к философии? Какие элементы мифологии орфизма следует назвать философскими?

9. Кто назвал себя первым философом?

10. Какой смысл был изначально вложен в понятие «философия»?

11. Почему, на Ваш взгляд, история античной философии начинается с Фалеса Милетского несмотря на то, что сам он термина «философия» не знал?

12. Как понимал мудрость Сократ и почему он считал, что ничего не знает?

13. В чем специфика платоновского понимания философии?

14. В чем отличие софийного понимания философии от эпистемного и технематического?

15. Что стоит в центре античного мировоззрения и почему?

16. Какова специфика онтологии античной философии?

17. Назовите характерные черты гносеологии античной философии.

18. Как соотносятся воля и разум в философии Античности?

А. Г. Ляпустин

ТЕМА 4.

ДОСОКРАТИКИ О ПЕРВОНАЧАЛАХ

1. «Милетская» школа. – 2. Гераклит Эфесский – 3. Пифагорейцы. – 4. Элейская школа. – 5.Плюралисты о первоначалах. – 6. Цитируемая литература. – 7. Обязательная литература. – 8. Дополнительная литература. – 9. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***«Милетская» школа.*** Первыми философами (с той, однако, оговоркой, что сами они не знали термина «философ») принято считать мыслителей из ионийского полиса Милет: Фалеса, его последователя, Анаксимандра и ученика последнего, Анаксимена. Этих трех исследователей природы принято объединять в Милетскую школу на том основании, что они ставили одну и ту же проблему и решали ее примерно в едином ключе.

По поводу Фалеса (ок. 638/37 – 548 гг. до н. э.) Б. Рассел, английский философ-неопозитивист, справедливо замечает: «В любом курсе истории философии для студентов первым делом говорится о том, что философия начинается с Фалеса, который сказал, что все происходит из воды. Это обескураживает новичка, который старается – возможно, не очень при том упорно – почувствовать то уважение к философии, на появление которого, по-видимому, рассчитан учебный план» (8, 46).

Действительно, фраза: Фалес «началом всего… полагал воду» (3,71) способна, при поверхностном толковании, внушить не самое высокое мнение о первых греческих философах, берущих в качестве первоначала всего сущего какую-либо одну из материальных стихий. Конечно, можно указать (как это делает Аристотель) на то, что вода взята Фалесом в качестве *архэ* потому, что «пища всех существ - влажная и что тепло из влажности получается и ею живет …, а еще потому, что семена всего <что есть> имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода» (2, 71 [983b]). Но все эти наблюдения, будучи обыденными, не объясняют, что именно в положении Фалеса специфически философского, и даже напротив, укрепляют в мысли, что Фалес, по-видимому, так и не вышел за рамки бытовых (и притом весьма недалеких и примитивных) представлений. Взглянем на утверждение Фалеса с другой точки зрения. Милетский философ, также как прочие первые греческие мыслители (Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит), пытался найти в постоянно изменяющемся, неустойчивом мире, картину о котором дает чувственное восприятие человека, нечто неизменное, постоянное, некую неподвижную субстанцию. В самой постановке вопроса, как видно, заключено понимание различия между подлинным и неподлинным бытием, между сущностью и явлением.

Итак, вода, для Фалеса, является субстанциальным основанием сущего. Все единичные предметы и существа, возникшие из воды, также вернутся в воду и в этом смысле вода есть начало и конец, завершение всего сущего. Но самое главное то, что все по сути своей есть вода, которая наполняет собой все мироздание. Человек должен осознать, что его внешний облик есть лишь временная форма, которая исчезнет, а подлинная сущность едина с основой всего мироздания.

Другие представители милетской школы (Анаксимандр и Анаксимен) также исходили, думается, из мысли Фалеса

о различии между подлинным (вечным, неизменным) и неподлинным (рожденным и смертным, постоянно изменяющимся) бытием. Они не считали возможным оспорить мысль Фалеса о том, что основой изменяющегося бытия должно быть нечто, не подверженное изменению, рождению и гибели. Однако природа этого *нечто* должна быть, по их мнению, принципиально иной.

Анаксимандр (610 – 541 гг. до н. э.), ученик и друг Фалеса, считал первоначалом всего сущего (архэ) нечто беспредельное, *апейрон*. То, что Анаксимандр никак не конкретизировал свое понимание субстанции, не отождествил его ни с одной из материальных стихий, безусловно, поднимает этого мыслителя над остальными представителями милетской философской школы. Думается, можно принять объяснение Симпликия по этому поводу: «подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них» (9, 117) . С другой стороны, нет никаких оснований утверждать, что Анаксимандр видел в апейроне некое нематериальное начало. Ведь далее, как утверждает милетский мыслитель, из данного начала вполне естественным образом (вследствие его вращения) выделяются различные физические элементы. Как же возможно выделить из себя нечто материальное, если сам не являешься материальным? Сначала из апейрона выделяются две противоположности: теплое, сухое, с одной стороны, и холодное, влажное, с другой. Далее, вследствие кругового вращения, холодное, влажное, будучи более тяжелым, концентрируется в центре, а вторая противоположность, являясь более легкой, устремляется на периферию. Таким образом, в самом центре вращающегося круга, из наиболее тяжелых частиц формируется земля, вокруг нее – вода, из более легкой, теплой и сухой противоположности, образуется воздух, а огонь, будучи

самым легким элементом, возникает на краях вращающейся сферы. Такую же иерархию элементов Анаксимандр видит в Космосе. При всей фантастичности этой картины, нельзя не отметить, что это – первая в истории философии попытка рационального объяснения строения Вселенной. Бесспорно, поэтому, что Анаксимандра следует назвать мыслителем, положившим начало так называемой рациональной *космологии*, раздела философии, изучающего систему Вселенной. Итак, по Анаксимандру, в центре всего земля, которая висит в Космосе и никуда не падает, ибо ей, как остроумно замечает милетский философ, не больше оснований падать вниз, чем вверх, вправо, чем влево (ведь она равноудалена ото всех концов Космоса). В этом Анаксимандр делает большой шаг вперед по сравнению со своим учителем Фалесом, который считал, что земля, будучи плоской, плавает в воде. Земля не плоская, а цилиндрообразная (а по свидетельству некоторых источников, даже круглая), возражает Анаксимандр своему старшему другу и учителю, и не плавает в воде, а парит в пространстве, наполненном воздухом. Землю покрывает вода. Раньше она покрывала землю целиком, но под воздействием огня часть воды испарилась, и образовались значительные участки суши. Что же касается самого огня, то он стал, если можно так выразиться, «узником воздуха». Воздух, непонятно почему вдруг уплотнившись и став непрозрачной массой, облек огонь и заключил его в себе. Образовались три воздушных обода или шины, полые внутри; в них-то и обитает огонь. Правда, часть огня мы все-таки видим, он пробивается через образовавшиеся отверстия в воздушных массах. Отверстие побольше – это Солнце, поменьше – луна, а маленькие отверстия (их множество) – это звезды.

Все вышеизложенное мы знаем не от самого Анаксимандра, а от различных доксографов, которые, возможно, где-то дополняли, где-то искажали подлинные его мысли. Но один

отрывок из сочинения Анаксимандра дошел до нас в неизменном виде; позволим себе (в силу особой важности этого отрывка) воспроизвести его полностью: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (9, 127). Из первой части данной цитаты мы видим, что, как и вода у Фалеса, апейрон Анаксимандра является тем началом, из которого все существующее рождается, а также и тем началом, в которое все существующее превратится, завершив свое индивидуальное существование. При этом уничтожение единичных вещей рассматривается милетским мыслителем как искупление некоей изначальной «неправды», которую они «выплачивают друг другу». Вещи, по Анаксимандру, возникают из противоположных начал: сухого и влажного, теплого и холодного. «Развиваясь за счет своей противоположности, вещь совершает по отношению к ней «несправедливость», за которую согласно порядку времени, т. е. вечному, ритмичному циклу рождения и умирания, она с неизбежностью понесет наказание… смерть, т. е. переход в свою противоположность. Противоположности обмениваются несправедливостью и возмездием за нее только между собой и, более того, каждая со своей собственной противоположностью. Ведь известно, что каждый элемент проявляет склонность поглощать противоположный себе: вода – огонь, сухость – влагу и наоборот» (4, 83). Можно предлагать и другие варианты интерпретации глубокой мысли Анаксимандра, содержащейся в единственном подлинном его отрывке, но совершенно очевидно одно: милетский мыслитель, в гораздо большей степени по сравнению со своими современниками, был обеспокоен проблемами *эсхатологии* (учении о конце мира). Это, а также абстрактный характер категории «апейрон», делает Анаксимандра центральной фигурой философ-

ской мысли VI в. до н. э., и дает право считать его наиболее оригинальным мыслителем милетской школы.

Анаксимен (585 – 528 гг. до н. э.), третий представитель милетской школы, был, в свою очередь, учеником и другом Анаксимандра. Будучи знакомым с учениями о первоначале всего сущего у Фалеса и Анаксимандра, Анаксимен счел необходимым предложить свой собственный вариант архэ. Ученик Анаксимандра усвоил основную мысль своего учителя: первоначало должно быть беспредельным. Очевидно, что вода, предложенная в качестве архэ Фалесом, также как и земля, и огонь, хотя они могут взаимопроникать друг друга, все-таки имеют свой предел, ограничены в пространстве. Однако и решение Анаксимандра не устраивало Анаксимена. Анаксимандровский апейрон – начало, представляющее собой некий «мистический», сверхприродный синтез всех четырех стихий, казался Анаксимену излишним усложнением проблемы. И действительно, зачем вводить некий пятый сверхприродный элемент, если свойство беспредельности можно найти у реально существующей одной из четырех стихий, из которой выводимо все остальное сущее? Такой стихией, по мнению Анаксимена, является *воздух*. Из всех четырех это – невидимая стихия, проникающая собой все сущее.

Подобно своему учителю, Анаксимен стремился объяснить процесс образования из первоначала (воздуха) остальных стихий. Прежде всего, мыслитель обратил внимание на свойство воздуха нагреваться и охлаждаться. Это свойство напрямую связано со способностью первоэлемента к расширению и сжатию. Установив такую взаимосвязь, Анаксимен предположил, что, расширяясь, воздух нагревается, а, сжимаясь, напротив, охлаждается. Понятно, таким образом, что, предельно расширяясь, воздух становится огнем, а, сжимаясь и становясь все более холодным, он образует сначала воду,

а затем землю. Так образуются все четыре стихии, из которых затем возникают единичные вещи. Такова в кратком изложении концепция Анаксимена.

В целом необходимо признать, что представители милетской школы стремились решить основной для них вопрос о первопричине всего сущего естественным путем, без привлечения каких бы то ни было метафизических, т. е. сверхприродных объяснений. Это стремление, вероятно, было обусловлено реакцией на мифологическую традицию (орфики, Гомер, Гесиод), где прослеживается попытка объяснить возникновение мироздания и его функционирование действиями богов, а также стоящей над ними слепой судьбы (Мойры). Неслучайно Аристотель называл милетских мыслителей «фисиологами», т. е. философами природы. В этом смысле мыслителей милетской школы, а также Гераклита, об учении которого речь пойдет ниже, следует противопоставить так называемому «италийскому» направлению, представленному пифагорейской и элейской школами, мыслители которых бытийственные, онтологические вопросы решали, исходя из сверхприродного, идеального бытия. На наш взгляд, однако, данное противопоставление носит вторичный характер; на первый же план выходит глубокая преемственность между ионийским и италийским направлениями, которая заключается в том, что и те, и другие философы улавливали четкое различие между истинным бытием, которое скрыто от нас, и мнимым, неподлинным, временным и преходящим бытием, через которое истинное проявляет себя. В качестве истинного бытия милетские мыслители выделяли так называемое первоначало всего сущего, которое и порождает видимый, чувственно - воспринимаемый мир, но которое, также, является и концом этого мира, тем сущим, в которое возвращается и в котором растворяется все существующее.

2. *Гераклит Эфесский.* Гераклит (ок. 541/540 – после 481 до н. э.), как уже говорилось, примыкает к традиции, идущей от милетских мыслителей; поэтому, также как и они, он был обеспокоен поисками того изначального сущего, из которого возникло все мироздание. И стиль решения эфесца, на первый взгляд, мало оригинален: он находит это изначальное сущее, архэ, в *огне,* который, по мнению древних греков, входил в число традиционных четырех стихий, наряду с землей, водой и воздухом. Гераклит повторяет мысль, идущую еще от Фалеса: несмотря на текучую разнородность, картину о которой нам дает чувственное восприятие, «должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (9, 199). Огонь – это и есть та единая истинная субстанция, которая дает жизнь всему сущему и которая, также, является и концом существования единичных вещей. Гераклит в духе милетцев отвечает на вопрос о том, как осуществляется процесс возникновения из огня и уничтожения в огонь всего сущего: «этот космос… всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (9, 217). Таким образом, угасая, огонь «уступает» место другим стихиям, из которых затем возникают единичные вещи, а возгораясь, становясь сильнее, огонь уничтожает, пожирает все сущее, созданное им же. Этот процесс называется Гераклитом «*путем вниз*» (когда огонь дает место остальным трем стихиям) и «*путем верх*» (когда остальные три стихии вновь превращаются в огонь) или, по-другому, диакосмезой, т. е. состоянием огня, при котором он испытывает недостаток, нужду, ибо за счет него существуют остальные стихии, и экпирозой, т. е. когда огня в избытке, ибо он заполняет собой весь космос, а точнее, поглощает собой космос, т. к. уже нет ничего, помимо огня.

Говоря об огне как об архэ всего сущего, Гераклит рассуждает вполне в духе милетских мыслителей. Но ситуация резко меняется, когда Гераклит называет огонь Логосом

(λόγος). Это греческое понятие имеет множество значений; оно может быть переведено и как речь, и как слово, и как мысль, и как разум и т. д. Гераклит, употребляя понятие «логоса» с заглавной буквы, несомненно подчеркивает, что это не просто слово, а слово Истины, не просто разум, а именно Божественный разум. Таким образом, Логос, по мнению Гераклита, - это слово, управляющее миром, некий единый закон, с необходимостью царящий над всем сущим. Ранее, в мифологической традиции, в качестве такой необходимости выступала судьба, но она была не разумной, а слепой. У Гераклита Логос фактически отождествляется с судьбой, и это понятие наполняется новым, немифологическим содержанием. Можно сказать, что гераклитовский логос вобрал в себя различные мифологические характеристики, предельно рационализировав их. Не случайно Платон говорит об эфессце: «Я как будто вижу Гераклита, произносящего некоторые древние изречения мудрецов из времен Кроноса и Реи, приводимые также и Гомером»(6: 402a). Наделяя огонь разумной (логосовой) природой и сообщая ему функцию справедливого управления мирозданием, Гераклит делает большой шаг вперед по сравнению с милетскими мыслителями, которые считали свои архэ физическими стихиями и только. Лишь Анаксимандр в своем отрывке, о котором говорилось выше, делает туманный намек на некое «справедливое возмездие», но остается непонятным как вещи «выплачивают» это возмездие: то ли естественным образом без вмешательства апейрона, то ли с его санкции. Лишь в последнем случае можно назвать Анаксимандра предтечей Гераклита в этом вопросе.

Итак, первоначало всего сущего у Гераклита рассматривается в двух аспектах, или под двумя разными углами зрения: в физическом смысле оно уподобляется огню и ведет себя как огонь, то уменьшая свое горение, то вспыхивая с новой си-

лой; в метафизическом смысле оно является Логосом и берет на себя божественную функцию управления миром. Это Слово или Речь постоянно общается с людьми, обращаясь к их логосу, но большинство не понимает его (ее), слушая, не слышат, потому и «глухим подобны». Вследствие этого плачущий философ (как называли Гераклита) горестно восклицал про толпу: «с кем они в самом непрестанном общении, с тем они в разладе»(9, 191). По мнению эфесского мыслителя, люди должны сообразовывать свои действия с Логосом, тогда как каждый живет своим особенным (обособленным ото всех) рассудком, как будто и нет единого Разума.

Логос также представляет собой некий статичный ориентир в вечно изменяющемся мире, который, напомним, подобен пылающему огню. Гераклит подчеркивает постоянное движение мира, уподобляя его реке, в которую нельзя войти дважды. Мир для Гераклита – это вечное, непрекращающееся становление, при котором отдельные вещи теряют свои четкие, раз навсегда определенные очертания. Вещи как бы сливаются друг с другом, образую неразличимую массу. При этом на первое место у эфесца выходит не согласованность и примирение противоположностей, а их непрекращающаяся борьба и раздор. «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей (δίχη), и что все возникает через вражду и заимообразие (=”за счет другого”)» или «Война (Полемос) – отец всех, царь всех…» (9, 201, 202), - говорит Гераклит. И вот эта борьба неразрывно связывает противоположности, соединяет их до неразличимости так, что они взаимопроникают друг друга. Можно сказать, что противоположности содержатся одна в другой, вследствие чего добро есть зло, а зло есть добро; «бессмертные смертны, а смертные бессмертны» (9, 215); «море – вода чистейшая и грязнейшая» (9, 206); а «путь вверх-вниз один и тот же» (9, 204)

3. *Пифагорейцы.* Пифагору Самосскому (ок. 570 – 490 гг. до н.э.), по-видимому, первому из мыслителей пришло на ум создать нечто, напоминающее философскую школу. Она была образована в Кротоне и называлась Пифагорейский союз друзей. Поскольку разглашать учение Пифагора ученикам категорически запрещалось, у нас нет сведений, что из дошедшего принадлежит самому самосцу, а что – его ученикам. Поэтому правильнее говорить не о философии Пифагора, а об учении пифагорейцев.

В отличие от Гераклита и милетцев, пифагорейцы выделили в качестве первоначала всего сущего не какую-либо материальную стихию, а духовную сущность – *число.* Числа, по их мнению, являются внутренней основой вещей, их смысловой характеристикой, или, как позднее выразится Платон, во многом опиравшийся на учение Пифагора, их идеей. Ни одна вещь не может быть познана без чисел, но число без вещи может и должно познаваться. Эта важнейшая мысль полностью меняет приоритеты в гносеологии. В рассмотренных ранее учениях, в силу того, что в качестве архэ выдвигалась какая- либо физическая, материальная стихия, на первое место ставилось познание чувственное. В пифагорейском же учении, коль скоро место архэ заняло число, которое, будучи духовной сущностью, не дано в чувственном восприятии, доминирующим оказывается познание интеллектуальное, умственное, познание не физической оболочки вещи, а ее внутренней, смысловой основы.

Как же следует понимать число, архэ пифагорейцев? Существует несколько основных значений или смыслов числа. Непосредственный смысл – арифметический: когда число является единицей счета. Второй смысл, менее явный, но с необходимостью вытекающий из первого, - смысл геометрический. Здесь числа рассматриваются с точки зрения их расположения в пространстве. Например, единица представляет собой точку

в пространстве, двоица – линию, число три – плоскость, четыре – пирамиду и т. п. Первый и второй аспекты понимания числа, следовательно, могут быть объединены под одним названием – математический смысл. Также пифагорейцы предлагают рассматривать числа под физическим углом зрения, в чем, несомненно, следует видеть влияние милетских мыслителей. Так число четыре является числом огня, шесть, символизируя куб в геометрии, обозначает стихию земли, восемь символизирует воздух, а число двадцать – воду. На первый взгляд, все эти обозначения произвольны, но в действительности они выведены пифагорейцами путем сложных математических вычислений. Последние два аспекта понимания числа могут быть названы метафизическими, ибо они затрагивают нефизический, духовной слой бытия. Это – этический и мистический смыслы, которые неразрывно связаны между собой. И здесь самым почитаемым является число Бога – монада (единица). Бытие, космос имеют единое начало, из чисел же только одно (монада) достойно до некоторой степени отразить это единство творящего начала. Интересно отметить, что монада символизирует также и ум, который пифагорейцы отождествляют с Богом, и это не может не вызвать параллелей с Логосом Гераклита, который также является единственным началом Вселенной. Противоположностью единства является разъединение, раздвоенность, разламывание, расхождение – все это число два, двоица (диада). Диада – это не только два, это вообще всякая множественность, которая приходит на смену единству. Эти два состояния (единство и множественность) постоянно сменяют друг друга, что очень напоминает гераклитовскую смену экпирозы диакосмезой. Из противостояния единицы (монады) и двоицы (диады), которое в мифологическом плане может быть названо противостоянием Аполлона и Диониса, пифагорейцами выводятся десять пар противоположностей, в которых нашел отражение весь мир. Космос, по мнению Пифа-

гора и его учеников, есть соотношение противоположностей: предел – беспредельное; единое – многое; мужское – женское; добро – зло; свет – тьма; покой – движение; прямое – кривое; квадратное – разносторонне; истина – ложь; нечетное – четное. Каждый первый член в этих парах является выражением единицы, а каждый второй – двоицы.

Также как и перед Гераклитом, перед пифагорейцами возникла проблема примирения противоположностей. Если иониец учил о превращении одной противоположности в другую, то философы пифагорейского союза говорили о единстве противоположностей как о некоей их гармонии, которая означает «соразмерную смесь противоположностей, т. е. как определенное соотношение предела и беспредельного, ограниченного и безграничного. На этом пути они (пифагорейцы – А.Л.) стремились найти «среднее» число и вообще некое «среднее» состояние, на основе которого стало бы возможным преодоление борьбы противоположностей, установление стабильного отношения, неизменной гармонии (согласованности) между ними» (5, 61–62).

Следовательно, «остановив» мир, мы получим картину противоположностей по Пифагору: они величественно стоят друг перед другом, не желая ни в чем уступать друг другу, и, тем самым, сохраняют свою самотождественность. Их гармония возможна, но лишь через наличие некоего «третьего» или «среднего» элемента. Заставив же мир двигаться, уподобив его непереставающему течь потоку, мы получим картину противоположностей по Гераклиту: движение заставляет их непрестанно переходить друг в друга, терять себя и находить уже в другом, вечно бороться и вечно находиться в единстве. Различие этих двух картин мира обусловлено различием архэ: у Пифагора это числа, которые, будучи определенными и однозначными, являясь сущностью изменчивого бытия, придают этому бытию известную стабильность и статичность.

У Гераклита это огонь, сама природа которого заключается в абсолютном изменении, он «мерами возгорается и мерами затухает», ввергая тем самым мир в беспрерывный динамический процесс.

4.*«Элейская» школа.* Под Элейской школой принято понимать искусственное (как и в случае с Милетской) соединение мыслителей, большая часть которых была из Элеи (италийский полис). Основателем ее считают Парменида, однако нельзя не сказать несколько слов о его учителе, предтече школы, Ксенофане Колофонском. Последний в своих стихах (силлах) критиковал олимпийскую религию. Главным предметом критики Ксенофана был политеизм (многобожие) данной религии, основным следствием которого были непрекращающиеся конфликты между богами, многочисленные ссоры и даже войны. Как боги, не могущие найти согласие между собой, в состоянии управлять сущим и поддерживать мировую гармонию? Как боги, грызущиеся между собой, могут управлять людьми, будучи в моральном отношении иной раз даже ниже людей? Ставя эти и подобные им вопросы, Ксенофан отвечает на них отрицательно. Отсюда он делает вывод, что олимпийские боги выдуманы людьми, и доказательство этому видит в тенденции, присущей всему живому – изображать богов похожими на самих себя:

«Если бы руки имели быки и львы или <кони,>
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик» (9,171).

Поэтому Ксенофан утверждал, что Бог один. Этот тезис вытекает из самой природы божества. Ведь если предполо-

жить, что богов много, то следует допустить также, что их качества различны (в чем-то они будут превосходить друг друга, в чем-то – уступать). Но божество по своей природе не терпит господства над собой. Если же многие боги равны между собой, то это снова не соответствует природе божества, «потому что бог должен обладать превосходством над всеми, а равное не лучше и не хуже равного» (9, 160). Утверждение монотеизма Ксенофаном не должно казаться чем-то новым для философии древней Греции. Еще милетцы исповедовали философский монизм, утверждая, что все сущее произошло из единого начала. Анаксимандр прямо называл свой апейрон (беспредельное) божеством. Гераклит говорил об огне как о разумном начале, называя его Логосом, управляющим миром. Наконец, Пифагор считал числом Бога единицу (монаду), выделяя тем самым главное свойство божества – быть единым и единственным. Но Ксенофан интересен тем, что он, постулируя монотеизм, стремится раскрыть природу этого единственного божества. Исходя из своего положения о том, что люди (как и все остальные живые существа, если бы они были наделены разумом) сами творят себе богов по образу и подобию своему, колофонский мыслитель считает Бога не похожим «на смертных ни обликом, ни сознаньем (νόημα)». Во-первых, Бог неподвижен: «вечно на месте пребывает, не двигаясь вовсе». Во-вторых, Бог не обладает органами чувств, но всем своим существом, «весь целиком он видит, весь сознает (νοεῖ) и весь слышит». Главным же его орудием является мысль: «помышленьем ума он все потрясает» (9, 173). Как мы увидим, ученик Ксенофана, Парменид, делает данные характеристики (единство, неподвижность и умопостигаемость) признаками бытия.

Итак, Парменид (ок. 540 – 470 гг. до н.э.) вводит в философский лексикон новый термин – бытие (εἶναι) или сущее (ὄν, род. п. ὄντος, от чего и образовано название главного раздела

философии – онтологии), ведь до этого философы пользовались термином «φύσις» («природа»). Элейский мыслитель противопоставляет бытие природе: если последняя подвижна, изменчива, в ней борются и примиряются противоположности, то бытие (сущее) неподвижно («лежит в оковах») и неизменно (то, что Платон будет называть «тождественным самому себе»). Но самое главное то, что бытие не только не предполагает своей противоположности, но даже вовсе исключает ее, «ибо есть – бытие, // А ничто – не есть…» (9, 288). Мыслителей же, признающих бытие и не-бытие одинаково существующими Парменид остроумно называет смертными «о двух головах», ибо они прямо противоречат самим себе. Аргумент элейского мыслителя нельзя не признать убедительным и, в то же время, очень простым. Не-бытие – это не-сущее, т. е. не существующее нигде. Как же можно признать это нигде не существующее существующим? «Ибо никогда не вынудить этого: что то, чего нет, - есть» (9, 290).

Итак, бытие едино, это самый важный, определяющий признак бытия. Другие его признаки таковы: оно не рождено и не подвержено гибели. Вопрос о первоначале (архэ) всего сущего, таким образом, снимается Парменидом: бытие ни из чего не возникло, т.к. оно вообще никогда не возникало, а было всегда. Здесь также присутствует твердая логика. Если признать, что бытие когда-то родилось, то необходимо найти источник его возникновения. Понятно, что таким источником будет нечто, отличное от бытия, сущего. Значит, в этом случае придется признать, что бытие возникло из небытия, существование которого Парменид признавал недопустимым.

Признаки, которыми элейский философ наделяет бытие, никоим образом не применимы к природе, которая обладает, как уже говорилось, противоположными бытию характеристиками. Следовательно, надо допустить наличие двух реальностей, прямо противостоящих друг другу. Данный

вывод абсолютно не вписывается в стройную онтологическую систему Парменида, который, как никто до него, не допускал противоречий. Элеец решает это затруднение следующим образом: реальность одна, но в силу существования в человеке двух познавательных способностей (чувственной и разумной) возникают два непохожих восприятия. Поэма «О природе», автором которой является Парменид, разделена на две части: «путь истины» и «путь мнения». Это и есть два направления, по которым может пойти познание человека; первое приведет нас к истине, т.е. к подлинному постижению бытия, второе же – к «мнениям смертных, в которых нет непреложной достоверности». Очевидно, что первый путь – познание разумом, второй – восприятие чувствами. И здесь основатель Элейской школы провозглашает свой главный тезис: «*бытие и мысль есть одно».* Только мышление может постичь бытие и существовать может лишь то, что человек в состоянии помыслить. Тем самым Парменид вырывает пропасть между разумом и чувствами, мышлением и представлением.

Парменид, таким образом, стал философским антиподом Гераклита и поставил последующих мыслителей перед вопросом: движется ли сущее или оно неподвижно, неизменно оно или изменяемо, постижимо ли оно мыслью или чувствами? Задачу доказать правоту элейского философа поставил перед собой (и блестяще решил) его ученик и соотечественник Зенон (ок. 490 – ок. 430 гг. до н.э.). В первую очередь он на элементарном примере демонстрирует преимущество мышления над чувствами. Представим себе, как мы с некоторой высоты бросаем вниз мешок с пшенным зерном. Разумеется, мы услышим шум от его падения. А если мы сбросим лишь одно зернышко, то, конечно, никакого шума мы не услышим. В этом нас уверяют чувства. Однако, разум нам говорит о том, что шум должен иметь место в обоих случаях. Согласимся,

что позиция мышления истинна, тогда как чувства нас обманывают. Следовательно, доверять надо исключительно разумному познанию.

Но наибольшую известность Зенону Элейскому принесли его апории (от греч. «непроходимость», «тупик») против движения. Последнее мы воспринимаем чувственно, но помыслить его, как это блистательно доказал элеец, не можем. Одна из них называется «Дихотомия» (от греч. διχοτομία – деление надвое). В ней говорится о том, что невозможно пройти никакое расстояние, ведь для этого необходимо пройти половину этого расстояния. Но для того, чтобы пройти половину, надо пройти половину этой половины, то есть четверть всего пути. Прежде чем пройти четверть, надо пройти восьмую часть, затем 1/16, 1/32, 1/64, 1/128 и т.д. Следовательно, невозможно сделать даже шаг, т.к. предварительно надо сделать половину шага, четверть и т.д. Другая апория носит название «Ахиллес и черепаха». Ахиллес, один из героев Троянской войны, славился, в числе прочего, своей быстротой, а черепаха, как известно, символизирует очень медленное передвижение. Зенон утверждает, что Ахиллес никогда не догонит черепаху, если он выбежал позднее ее. Допустим, Ахиллес бежит в десять раз быстрее, чем черепаха, и находится от неё на расстоянии в 1 километр. За то время, пока Ахиллес пробежит этот километр, черепаха проползёт 100 метров. Когда Ахиллес пробежит 100 метров, черепаха проползёт ещё 10 метров, и так далее. Расстояние между ними будет сокращаться, но никогда не сравниться; их будут разделять десятые, сотые, тысячные и т.д. доли сантиметров, а затем и миллиметров. Еще одна апория Зенона – «Стрела». В ней говорится о том, что стрела, выпущенная из лука, никогда не достигнет своей цели. В каждый момент времени своего полета стрела занимает равное себе пространство. Сейчас это можно доказать очень просто: сделаем несколько фотографических снимков стрелы в полете и увидим, что на фотографиях стрела не движется, а покоит-

ся. Значит, скорость полета стрелы в каждый момент времени равна нулю. Сколько бы этих нулей ни было, их сумма всегда будет также равна нулю. Следовательно, стрела действительно не сдвинется с места.

Четвертая апория называется «Стадий». Представим себе ристалище, с разных концов которого навстречу друг другу движется одинаковый ряд колесниц. Посредине поля находится в состоянии покоя такой же точно ряд. Допустим далее, что мы скачем в одной из колесниц. В тот момент, когда наша колесница поравняется с покоящимся рядом, мимо нас промчится ряд, двигавшийся нам навстречу. За одно и то же время мы проедем мимо целого ряда движущихся колесниц и только мимо половины статичного ряда, следовательно, заключает Зенон, половина равна целому. Последнее, как мы понимаем невозможно, но именно это произойдет, если мы допустим феномен движения.

Таковы рассуждения элейского мыслителя по поводу движения. Известна история, которую А.С. Пушкин передает так:

> «Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
> Другой смолчал и стал пред ним ходить.
> Сильнее бы не мог он возразить;
> Хвалили все ответ замысловатый».

Это была первая попытка опровержения апорий, но несмотря на все ее остроумие, она оказалась неудачной. Мы действительно воспринимаем движение зрением и в чувственной картине мира данный феномен, конечно, присутствует, но, когда движение старается помыслить ум, он заходит в тупик. А если мы вспомним тезис Парменида о тождестве бытия и мышления, то окажется, что движения не существует, поскольку оно не понятно разуму.

Таким образом, элеаты (а конкретно, Парменид) стали основателями онтологии, учения о бытии, которое, в отличие

от чувственно-воспринимаемой природы, неподвижно, неизменно, конечно и умопостигаемо. Последний признак является определяющим и, тем самым, философы Элейской школы устанавливают противоположность между рациональным и чувственным познанием, признав только за умом возможность постичь истину.

5. *Плюралисты о первоначалах.* Все дальнейшие философы предполагают, в отличие от первых мыслителей, что все сущее произошло и состоит не из одного начала, а из нескольких. Поэтому их принято называть *плюралистами* (от лат. pluralis – множественный).

Среди данных философов принято выделять атомистов, представленных Левкиппом (500 – 440 гг. до н.э.) и его учеником Демокритом (ок. 470/60 – 370-е гг. до н.э.[1]). О первом известно крайне мало и еще в Античности (в частности, Эпикуром) была высказана гипотеза, что такого мыслителя не было. Что же касается Демокрита, то он происходил из Абдер (или Абдеры, города, расположенного во Фракии). Он был автором более 70-ти сочинений, из которых до нас дошли немногочисленные фрагменты. Еще в Античности возникла традиция противопоставлять Демокрита Гераклиту: Цицерон, отмечавший красоту его слога, называл его «ясным» в отличие от «темного» эфесца. Также абдерита называли «смеющимся» философом, тогда как Гераклита «плачущим», хотя здесь принципиальная разница зафиксирована больше в названиях, чем в сути: обоих раздражала людская глупость, но первый предпочитал смеяться над ней, а второй был ею опечален до слез.

Существует предположение, что Демокрит придумал свою теорию атомов, стремясь преодолеть апории Зенона (в сохранившихся фрагментах, однако, нет упоминания имен элеатов).

[1] По мнению Д. Антисери и Дж. Реале, год смерти Демокрита – 395 г. до н.э. (См. 1, 68).

Атом (греч. ἄτομος – «неделимый» или (точнее) «неразрезаемый») кладет конец бесконечному делению, из существования которого исходил Зенон. В этом заочном споре между двумя мыслителями обращает на себя внимание, что элеат выступает с позиции математики, а абдерит с позиции физики. Первый обосновывает тезис о делимости любого расстояния до бесконечности указанием на ряд натуральных чисел, который также бесконечен. Второй же скорее апеллирует к опыту: если некто будет что-либо разрезать, то этот процесс рано или поздно придется прекратить, поскольку останется маленькая крупица, которую уже никак нельзя будет поделить. Так, путем введения понятия «атом» можно разрешить две апории Зенона – «Дихотомия» и «Ахиллес и черепаха». Если существует предел деления, то возможно любое передвижение, и бегун догонит и перегонит черепаху. Таким образом, все сущее состоит из атомов, которые Демокрит (вслед за Парменидом) называет бытием.

Но существует ли небытие? Элеаты отрицали его наличие, вследствие чего и приходили к необходимости отрицать движение, поскольку если все заполнено плотным бытием, то передвигаться попросту некуда. Демокрит вновь исправляет Парменида: если существуют атомы (бытие), то должна быть и пустота (небытие), в которой они могли бы перемещаться. Атомы, будучи первоначалами, вечны и неизменны (хотя и обладают разными размерами и формой), но образуют временные комбинации, которые мы называем вещами и существами. То, что люди привыкли именовать возникновением и уничтожением, рождением и гибелью, есть ничто иное, как переход от одной ассоциации неделимых к другой.

Другой проблемой, которую пытался решить Демокрит, была гносеологическая. Элеаты «вырыли» пропасть между чувствами и разумом, противопоставили их друг другу, считая, что истина постижима только умом, а чувства нас обманывают. Абдерский мыслитель, напротив, стремится примирить познавательные способности. Атомы постижимы только разумом, но последний без чувств слеп, ибо вещи, состоящие из неделимых частиц, мы воспринимаем посредством ощущений, и только на основе их показаний ум способен мыслить атомы. Таким образом, истина постижима только при условии совместной работы всех познавательных способностей человека.

Напоследок необходимо отметить детерминизм Демокрита. Атомы не просто движутся в пустоте, но каждый имеет свою траекторию движения. Поскольку нет возможности, чтобы атомы сходили со своего пути, все происходящее совершается с необходимостью. Бывает, что мы воспринимаем некоторые события как случайные, но это происходит по незнанию нами всех причин данных явлений. В причинно-следственную цепочку вплетено все и нет никакой возможности эту цепь разорвать.

Анаксагор из Клазомен (500 – 428/427 гг. до н.э.) также считал, что первоначал бесчисленное множество, но, в отличие от Демокрита, учил, что они делимы до бесконечности. Их он называл семенами вещей или гомеомериями («подобочастные»). В каждой такой частице в миниатюре содержится вся вселенная, поэтому все находится во всем. Вещи получают свою качественную характеристику благодаря тому, что в них содержатся гомеомерии, в которых данное качество преобладает. Но несмотря на то, что мы воспринимаем некую вещь как, например, дерево, в нем есть также и все остальное: железо, золото, медь, кости, волосы, кровь и т.д.

Интересно то, что Демокрит никогда не ставил вопроса о «двигателе» атомов[2], тогда как Анаксагор подчеркивал, что с необходимостью должен существовать Ум (греч. Нус), который выполняет две функции: он наводит порядок в расположении гомеомерий (первоначально они находились в хаотическом смешении) и дает им первый толчок, заставляя их

[2] За это он получил от Аристотеля упрек в «беспечности» (см. 2, 1, 4 985 b)

двигаться. Однако там, где можно обойтись действием естественных причин, клазоменец не прибегает к перводвигателю, чем он вызвал критику со стороны Платона: «Ум остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному» (7, 98 b-c).

Наконец, к плюралистам следует отнести Эмпедокла из Агригента на о. Сицилия (ок. 490 – ок. 430 гг. до н.э.). Этот мыслитель возвращается к философии первых ионийцев, но если последние выделяли только одну стихию в качестве первоначала, то Эмпедокл все четыре стихии (земля, вода, воздух, огонь) в одинаковой степени считает «корнями» вещей. В отличие от Анаксагора, полагавшего в качестве перводвигателя только одну сущность – Ум, сицилиец называет две силы, управляющие четырьмя стихиями. Одна из них обладает соединительной энергией и метафорически называется *Афродитой* (любовью), другая, напротив, разъединяет – *Нейкос* (вражда). Мировой процесс представляется Эмпедоклу как последовательное чередование периодов любви и вражды. Изначально все четыре стихии находятся вместе и составляют единый Сфайрос (сферу), но тут вторгается Нейкос и стихии разъединяются. Вражда вытесняет из мира любовь и происходит дальнейшая дезинтеграция: появляются отдельные вещи и существа. Вскоре и они утрачивают свою целостность и делятся на элементы, которые обособляются и живут отдельной жизнью. Однако вновь появляется любовь и отдельные части начинают соединяться. Данный процесс происходит вслепую и поначалу возникают уродливые фантастические существа. Но Эмпедокл отмечает (почти как Ч. Дарвин), что эти существа не жизнеспособны, они быстро погибают и природа методом «проб и ошибок» находит правильные и эффективные варианты сочитаний. Картина, нарисованная сицилийцем, очень напоминает гераклитовские пути вверх и вниз или же пифагорейские стадии монады и диады, что не должно удивлять, ибо, по сообщению Диогена Лаэртского, Эмпедокл был слушателем Пифагора.

Итак, мы перечислили основных представителей натурфилософского периода и передали их основные идеи. Главным пунктом для подавляющего большинства из них стал вопрос о первоначале (архэ) всего сущего. Ранние досократики были монистами, хотя уже пифагорейцы, понимая под архэ числа, выходят на позиции плюрализма. Центральное значение для данного периода имеет Элейская школа. Во-первых, была выделена онтологическая проблематика, в частности, поставлена проблема сосуществования бытия и небытия (последнего, по мнению Парменида, не существует). Во-вторых, под вопрос было поставлено понятие движения, которое мы воспринимаем чувствами, но не можем помыслить (Зенон). Наконец, в гносеологии были разделены и противопоставлены чувственная и рациональная ступени познания, причем предпочтение было отдано последнему. Как попытка разрешить апории Зенона возник атомизм Демокрита. Он же, вернувшись к проблеме первоначала (для элеатов эта проблема была не актуальна, т.к. бытию в ситуации отсутствия небытия неоткуда было появиться), предположил существование множества архэ (плюрализм). Демокрит и Анаксагор занимают противоположные позиции по поводу делимости субстанций (для абдерита они неделимы, а для клазоменца делимы до бесконечности). Наконец, Эмпедокл интересен попыткой соединить учения первых ионийцев о стихиях как первоначалах с учением пифагорейцев о смене периодов монады (когда все находится в единстве) и диады (когда все пребывает в состоянии вражды).

6. *Цитируемая литература*

1. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. 1-2 тт. – СПб.: «Издательство Пневма», 2003. – 688 с.

2. *Аристотель.* Метафизика. // *Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. – М.: «Мысль», 1976. Т. 1. – 551 с.

3. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. – 629 с.

4. *Донских О.А., Кочергин А.Н.* Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 240 с.

5. *Кессиди Ф.* Гераклит. – СПб.: Алетейя, 2004. – 217 с.

6. *Платон.* Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.

7. *Платон.* Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

8. *Рассел Б.* История западной философии. М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2004. – 1008 с.

9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. – 576 с.

7. *Обязательная литература*

1. Фрагменты ранних греческих философов. Под ред. А.В. Лебедева. Ч. 1. – М.: «Наука», 1989. – 576 с.

2. *Чанышев А.Н.* Философия Древнего мира. – М.: Высшая школа, 1999. – 703 с.

3. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Ред. и перевод С.А. Мальцевой. Т. 1. Античность. Средневековье. – СПб., «Изд-во Пневма». – 2003. – 688 с.

8. *Дополнительная литература*

1. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: «Мысль». – 1979. – 620 с.

2. *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты, перевод, исследования. – Л.: «Наука». – 1970. – 664 с.

3. *Кессиди Ф.* Гераклит. 3-е изд., испр., доп. – СПб., Алетейя. – 2004. – 217 с.

4. *Рассел Б.* История западной философии. Ред. и перевод В.В. Целищева. – М.: Изд-во Аст. – 2016. – 1008 с.

9. *Контрольные вопросы для самопроверки*

1. Что, на ваш взгляд, побудило первых философов искать первоначало?

2. Что такое апейрон и почему именно его Анаксимандр выбрал в качестве первоосновы?

3. В чем сходства и различия огня Гераклита и стихий милетцев?

4. Что делает Гераклита первым диалектиком и в чем ее специфика?

5. В чем принципиальное отличие италийского от ионийского направлений?

6. Каково значение чисел для пифагорейцев?

7. Воспроизведите модель вселенной, как ее понимали пифагорейцы.

8. Какие черты олимпийской религии не устраивали Ксенофана и почему?

9. Что понимал под бытием Парменид?

10. Как Вы понимаете тезис Парменида «бытие и мысль есть одно»?

11. Раскройте смысл апорий Зенона против движения. Могут ли они быть разрешены?

12. Что такое атом и зачем он был предложен Демокритом в качестве первоначала?

13. Как Демокрит решает гносеологическую проблему, поставленную элеатами?

14. Что такое гомеомерии и в чем их отличие от атомов?

15. Каковы функции Ума, по Анаксагору?

16. Какие две силы управляют мировым процессом, по мнению Эмпедокла?

17. Почему, на Ваш взгляд, плюрализм сменяет монизм в вопросе о первоначалах?

Л. И. Яковлева

ТЕМА 5.

СПОР СОКРАТА С СОФИСТАМИ. ЕГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

СОФИСТЫ. 1.1 Обстоятельства и причины появление платных учителей мудрости. - 1.2 Старшие и младшие софисты. - 1.3 Основные идеи софистов: субъективность познания, представления о различии природы и общества, релятивизм этический, правовой и религиозный. - 1.4 Исторические заслуги софистов. - 2. СОКРАТ. 2.1 Жизнь и смерть. - 2.2 Проблема Сократа. - 2.3 Ключи к пониманию философии Сократа. - 2.4 Учение о понятии. - 2.5. Майевтика как метод познания и ее этапы: ирония, диалектика, индукция (наведение). - 2.6 "Этический интеллектуализм" Сократа: критика традиции понимания, идущая от Аристотеля; как можно понять по-другому. - 2.7 Цивилизационное значение спора Сократа с софистами. - 3. Литература - 3.1 Цитированная литература. - 3.2 Рекомендованная литература. - 3.3 Дополнительная литература. - 4. Вопросы для повторения.

---

1. ***СОФИСТЫ 1.1 Обстоятельства и причины появления платных учителей мудрости.*** Софисты появились во второй половине V в. до н.э. После победы в Персидских во-

йнах экономическая и политическая жизнь в Греции оживилась. Свободным гражданам для того, чтобы иметь возможность участвовать в жизни своего города, необходимо было получить образование. Старого домашнего образования оказывалось уже недостаточно. Поэтому как массовое явление должны были появиться учителя, обучающие всем знаниям, накопленным к этому времени: физике, арифметике, геометрии, музыке, астрономии, мнемотехнике, этике, военному искусству, толкованию Гомера. Но в первую очередь они должны были обучать *искусству говорить - риторике*.

Обучение риторике имело прикладное значение. Умение хорошо говорить позволяло убеждать судей, членов советов, народ. Оно обеспечивало преимущества в ведении общественных и частных дел, в обсуждении и ведении дел государственных.

А еще в греческой культуре этого периода сохранялась любовь, бескорыстная любовь, к различного рода состязаниям (агон). *Агональность* - это одна из основополагающих ее характеристик. Греки находили повод для соревнования во всем, в чем только можно. Устраивались не только спортивные соревнования между борцами, дискоболами, бегунами и т.п., но также соревнования поэтические и музыкальные. Спор между разными сторонами ведь тоже можно превратить в состязание. Не случайно в современном судебном процессе есть стадия, которая называется "состязание сторон". Греки придумали *эристику* - искусство спора. (Эринии - это богини мести и вражды, самая старшая из них - Мегера.)

Однако достаточно быстро эристика превратилась в технику побеждать в спорах с помощью нечестных приемов. Ведь главное было одержать верх над соперником. Преподаватели риторики стремились своих слушателей научить свободно говорить без подготовки, по ситуации кратко или пространно, защищать или опровергать одно и тоже положение, спорить

против очевидности и строить парадоксы, запутывать и сбивать с мысли оппонента.

Древнегреческое слово "*софистэс*" изначально означало знатока, мастера, искусного в каком-либо деле, мудреца. Например, Геродот называл Солона и Пифагора софистами. В конце V в. до н.э. значение термина сузилась, но еще ничего уничижительного в себе не несло. Как уже говорилось, развивающийся общественный спрос на современное образование породил предложение: появилась новая профессия - *софисты*, учителя всяческой премудрости. Софисты были первыми платными учителями. Для того, чтобы привлекать к себе учеников, они странствовали, читали публичные лекции, давали риторические представления, показывая свое красноречие и свои познания. Они не стремились к поиску истины, им нужно было рекламировать себя, поскольку они жили гонорарами. Причем известным софистам платили немало. Существуют свидетельства об их материальной успешности. Например, Горгий поставил себе статую из золота в Дельфах. Такой успех служит свидетельством большого общественного запроса на платные услуги, предоставляемые софистами.

К закреплению в культуре презрительного отношения к софистам приложили усилия Платон и Аристотель. Но в своих диалогах Платон отразил реально накапливающееся в античном обществе недовольство их общественной и педагогической деятельностями и теми последствиями, к которым они приводили. Риторические приемы зачастую использовались с корыстными целями, в том числе в судебных разбирательствах. Известны случаи, когда одна из сторон приглашала софиста выступить защитником в суде. Но затем другая сторона его перекупала, и тот же софист выступал уже с прямо противоположных позиций. Софистов не интересовала справедливость, а только успех в деле: будь то политическом, экономическом, судебном, общественном или личном. При этом

они прибегали к разнообразным словесным уловкам и ухищрениям. И учили им своих слушателей. Таким образом, характеристика человека как софиста стала указывать на его беспринципность и пустословие. Однако не только словоблудие пугало греческую общественность. Новые взгляды и веяния, которые несли идеи софистов, подрывали традиционные устои самой общественной жизни, не предлагая взамен ничего позитивного.

1.2 *Старшие и младшие софисты.* Софистов принято делить на *старших* и *младших*. Наиболее известные среди старших софистов, безусловно, *Протагор* и *Горгий*. У Платона есть даже одноименные диалоги. Также к этой группе относят Продика, Гиппия (его Платон изобразил в двух диалогах "Гиппий Больший" и "Гиппий Меньший"), Антифонта, Ксениада. От их сочинений сохранилось немного.

Младшие софисты действовали уже в конце V – начале IV вв. до н.э.. Наиболее известные из этой группы Алкидам, Фрасимах, Критий (один из тридцати тиранов) и Калликл (как пишут знатоки античной философии, возможно он только выдуманный персонаж в диалогах Платона).

1.3 *Основные идеи софистов: субъективность познания, представления о различии природы и общества, релятивизм этический, правовой и религиозный.* Софисты не образовали отдельную школу, у них нет общей системы идей. Взгляды разных софистов на человека и способы его существования, на общество и познание существенно отличаются. Они скорее представляют определенное движение с общими тенденциями в понимании человека, общества, этики, познания. Смену предметов размышления - с природы на человека - в истории философии нередко называют "*первым гуманистически поворотом*".

По роду занятий в круг интересов софистов втягивались вопросы, связанные с человеком, проблемы же природы (фюсиса), которыми занимались фисиологи (в XX веке благодаря немецкому издателю Дильсу их называют еще досократиками), мало их заботили. Если они как-то и затрагивали проблемы природы, то для того, чтобы, строя рассуждения в духе Зенона Элейского, показать противоречивость знаний о природе, следовательно, невозможность формулирования истинного знания. Кроме того, сам факт появления многочисленных учений фисиологов, таких разных и даже противоположных, подводил к выводу, что умопостигаемая Истина не достижима. Так, Горгий из Леонтин в трактате "О не-сущем, или О природе" (о нем знаем по изложению Секста Эмпирика) в первой книге доказывает, что ничего не существует, во второй - что если даже нечто и существует, то оно непостижимо, а в третьей - что если даже оно и постижимо, то невыразимо и необъяснимо для других. У Горгия фактически находим отсылки к учению элеатов: с одной стороны, он выступил с *противоположным тезисом* к идеи Парменида о существовании бытия (Парменид: "бытие есть, небытия нет"), по Горгию, *бытия нет также, как и небытия*, обобщенно можно сказать, что мир умопостигаемый не существует, а значит, *эпистема* (истинное знание) *невозможна*; с другой стороны, для аргументации Горгий использовал диалектические приемы Зенона, примененные для построении апорий против существования множественности и движения.

Итак, умопостигаемого мира нет, а *есть только мир чувственно-конкретных вещей*: множественный, временный, текучий и изменчивый. Протагор считал, что познать умом этот мир множественности и изменчивости невозможно. Иначе говоря, нельзя познать общую для всех объективную истину (*эпистему*). Но внешний мир доступен для познания органами чувств. Однако у каждого человека свое восприятие горя-

чего и холодного, сладкого и горького и т.п. Человек может доверять своим чувствам. Однако знание, которое получает человек благодаря своим чувствам, это только его мнение (*докса*), у других же людей свое восприятие и свое мнение. Протагор сформулировал знаменитый тезис, презентирующий данную мысль. Самая известная его формулировка "*Человек - мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют*", которую воспроизвел Секст Эмпирик в трактате "Против ученых" (1, 72). " В диалоге Платона "Теэтет" Сократ привел такой вариант: "Мера всех вещей - человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют." Далее он разъяснил: "*какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя*". (2, 203 [152a]). Например, человеку, вышедшему из теплого помещения на улицу, ветер покажется холодным, а находящемуся на улице - нет. Таким образом, нельзя сказать холоден или тепл ветер сам по себе. Оценка зависит от воспринимающего, от его конкретного физиологического состояния.

Данную идею можно усилить и довести до философского предела, утверждая, как это сделал Протагор, что *про одну и ту же вещь можно высказать противоположные мнения*[3]. Но если это так, то, по Протагору, все истинно. А вот другой софист Ксениад (о котором очень мало сведений) делает из этого же положения противоположный вывод - все ложно: и всякое представление, и всякое мнение. Люди и своим чувствам не могут доверять, поскольку они их также обманывают.

[3] Сравним со вторым законом логики, законом противоречия (непротиворечия), который сформулировал Аристотель, являющимся как бы антидотом к программному утверждению софистов : "Невозможно , чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении… - это, конечно, самое достоверное из всех начал… Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и несуществующим…" (3, 125 [Кн. IV, Г. 3 1005b 20-24]).

Протагоровы тезисы "*Человек есть мера всех вещей*" и *"Про одну и ту же вещь можно высказать противоположные мнения*" - это утверждения о *субъективности познания*. *Субъективизм* в познании подводит к релятивистской позиции и в этике, и в социальной жизни, и в религии. *Релятивизм в познании* - это представление об относительности наших знаний о чем-либо. Следует отметить, что точками отсчета, "мерами" могут служить не только индивиды, как в формуле Протагора, но и социальные группы (сообщества). Группы как социальные единицы (социальные субъекты) могут субъективистски подходить к оценке тех или иных событий или явлений. Например, граждане разных полисов могут исходить из разных представлений об общем благе. *Социальный релятивизм* стоит на том, что нет и не может быть общих, истинных, объективных правил и норм, регулирующих поведение людей, поэтому все они относительны.

Очень точно и красочно разница между двумя противоположными подходами в познании описана в сценке диалога между Платоном и Диогеном-киником. Передаю вольно по Диогену Лаэрцию. Диоген пристает к Платону: Платон, что ты учишь. что есть какая-то чашестость и статуйность. Я их не вижу. А вижу отдельную чашу и отдельную статую. На это Платон отвечает: Эх, Диоген, чтобы видеть отдельную чашу или отдельную статую, для этого достаточно глаз. Но для того, чтобы видеть чашестость или статуйность, для этого нужен ум. Платон мыслил в русле идей Парменида: есть два уровня бытия - умопостигаемый и чувственно-конкретный, первый стоит за миром вторым. Киники же были яркими потребителями идей софистов: они считали, что существует только мир чувственно-конкретных вещей. Этика киников крайне индивидуалистична, ее метафизическим основанием служат идеи софистов.

В области этики у софистов также не было общего учения, но есть общая черта - отсутствие представлений о высших

идеалах, ценностях. Конечно, софисты сознательно не ставили задачу "развращения юношей". Многие из них писали похвальные речи в честь героев, надгробные слова, моральные декламации, которые прославляли те или иные общепринятые добродетели. Однако следствия из их взглядов вышли за пределы их намерений. Были позитивные результаты педагогической практики софистов. Благодаря образованию. умению мыслить и говорить человек освобождался от предрассудков, от старых традиций, то есть происходила его эмансипация от традиционалистского окружения. Но софисты не стремились выработать положительные идеалы взамен устаревших. В полемике между собой, а затем с Сократом и другими оппонентами выявилась субъективистская и релятивистская направленность их воззрений. Интеллектуально способствуя разрушению старого традиционалистского общества, софисты не предлагали рационально продуманных программ созидания нового.

То, что они называли добродетелью, имело исключительно узко прагматическую направленность; добродетель - это добротность, способность, сила, полезная тому, кто ею обладает. Так, Протагор воспитывал у учеников находчивый ум, свободный от предрассудков, и красноречие, т. е. то, что полезно для ведения собственных и общественных дел. Софисты учили "*делать сильное слабым и слабое сильным*". Умение сделать слабые аргументы, имеющиеся в распоряжении, сильными и, напротив, доводы противоборствующей стороны ослабить,- такое умение, безусловно, важно в работе адвоката, ритора, полемиста, политика. Но это "оружие" ведь может быть направлено и против справедливости, против правды. Когда нет нравственных ценностей и ориентиров, то остается только чистый прагматизм, нацеленный на успех любой ценой.

Софисты и сами были представителями разных городов, и много путешествовали. Они видели, что полисы живут по

разным законам, у них разные религии и традиции. Никто не может сказать, какая же законодательная система или системы верований более верна, более правильна. Каждый считает свой образ жизни, свою систему правления или религию разумной и достойной. Данное наблюдение ставит вопрос о происхождении общества, права, религии.

Во времена софистов вопрос о различии между природой и обществом, между "*законом*" и "*установлением*" волновал общество, что находило отражение, в частности, в античных комедиях и трагедиях. Предметом рассмотрения и анализа становились различия отдельных учреждений и законов, обычаев и нравов греческих и варварских племен. Софисты также не обошли вниманием проблематику соотношения "*естественного закона*" и "*общественного установления*". Как и по остальным вопросам, они придерживались разных взглядов. Но все же есть общее представление, что существуют *два вида бытия*: *природа и общество*, которые противоположны по характеру возникновения и существования. *Природное существует изначально и подчиняется необходимости, а общество возникает благодаря установлению людей и существует* - и тут мнения расходились - *то ли по традиции, то ли по произволу*. Следовательно, все, что связано с обществом, также имеет искусственную "природу", - это общество и государство, законодательство и этика, язык и религия. Итак, софисты обозначили антитезы "*природное - искусственное (технэ)*", "существование по *необходимости или по установлению"*.

Коротко остановимся на различиях в позициях софистов по вопросу о происхождении государства и права. Так, Протагор утверждал (в "Протагоре" Платона), что "политическое искусство" есть дар богов, которые дали людям Стыд и Правду, распределив равномерно среди них. Без этих качеств люди не могут долго жить сообща, а благодаря им могут договариваться друг с другом и поддерживать порядок в обществе. Люди вынуждены объединяться и помогать друг другу, чтобы победить в борьбе с дикими животными. Итак, в "естественном состоянии" есть только борьба и анархия, государство же упорядочивает взаимоотношения между людьми, устанавливая правовые и этические нормы. Таким образом, дар богов может служить орудием для преобразования общества. Общественный союз устанавливает *меру* справедливого и несправедливого, добра и зла. Люди, принадлежащие тому или иному сообществу, должны соблюдать установленные им правила.

А вот Антифонт, исходя из посылок, сходных с Протагоровыми, сделал другие выводы. Он согласен, что общественная жизнь возникает и осуществляется благодаря политическому искусству. Однако государственные законы всегда противоположны природе. Поэтому человеку будет лучше (выгоднее) при свидетелях соблюдать законы того государства, гражданином которого является, но при их отсутствии следовать законам природы. Антифонт считал, что этические и правовые нормы не просто противоположны природе человека, а враждебны ей, служат оковами для нее. Они противоречат *подлинной справедливости*, состоящей в том, "*чтобы не причинять никому обиды, если сам не испытываешь обиды*" (4, 46). Так, к примеру, в судебной практике свидетель может нанести вред обвиняемому, который ничего плохого лично ему не сделал. Поэтому исполнению законов лучше предпочесть природное единомыслие, основанное на подобности людей ("по природе мы во всем рождены подобными, и варвары, и эллины") ведь мы все одинаково дышим, у всех людей одинаковые природные потребности. Схожей точки зрения придерживался и Гиппий. Он считал, что по природе все люди "родственники, свойственники и сограждане", закон же, "властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе".

Против института рабства и родовой аристократии высказывались софисты Алкидам и Ликофрон. Последний говорил, что “природа никого не создала рабом”.

Фрасимах и Калликл также утверждали, что законы в государстве появляются по установлению, а значит, могут быть изменены. Но у каждого из них были оригинальные взгляды на конкретные пути их возникновения. По Фрасимаху, законы устанавливаются теми, кто обладает властью для собственной пользы. И власть предержащие объявляют установленные ими законы справедливыми: “Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти” (5, 94 [339a]). Калликл, выступая против демократии, указывал, что законы устанавливаются слабыми, которых большинство. Они стараются запугать более сильных, стараются внушить им мысль, что возвышаться лучшим над худшими - это плохо и постыдно. Калликл рассуждал так: “ Но сама природа… провозглашает, что это справедливо - когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. …признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. … Подобные люди… действуют в согласии с самою природою права - клянусь Зевсом! - в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, который устанавливаем мы…” А когда появится сильный одаренный природой человек, то он стряхнет с себя все оковы, “он освободится, он втопчет в грязь наши писания , и волшебство… и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою… - вот тогда-то и просияет справедливость природы” (6, 523, [483d-484b]).

В религиозную сферу софисты привнесли также значительную долю рационалистического скептицизма. Они не были первыми, кто критиковал традиционную религию олимпийских богов. Уже в VI в. до н. э. Ксенофан прямо связал

антропоморфный образ богов с переносом людьми на них собственных характеристик: люди создали богов по своему подобию. Тогда же появляются попытки аллегорического истолкования Гомера. Софисты продолжили эту критическую работу, найдя новые аргументы, исходившие из их метафизических взглядов. *Релятивизм в отношении знания о богах* отчетливо выражен в самом начале сочинения Протагора “О богах” (книга была сожжена на площади Афин, Протагора приговорили к смертной казни, но он сбежал): “*О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, - и вопрос темен, и людская жизнь коротка*” (7, 348 [IX]). Однако сам Протагор считал, что все же лучше в богов верить, чем не верить.

Продика прозвали “*безбожником*”, поскольку он считал, по словам Секста Эмпирика, что люди прозвали богами все, что полезно: “ хлеб был назван Деметрою, вино - Дионисом, вода - Посейдоном, огонь - Гефестом, и так все из того, что приносит пользу” (8, 246, [IX, 18]). То есть в случае Продика, как и Ксенофана, мы имеем дело с попыткой объяснить происхождение религиозных верований естественными причинами, а не сверхъестественными. И Критий также утверждал, что богов нет. Но будучи политическим деятелем (одним из тридцати тиранов) он признавал их социальную полезность, поскольку законы далеко не всегда исполняются и не всегда наступает за это общественное возмездие. Дабы обуздать смертных, некий муж разумный, мудрый изобрел богов, чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы. Итак, с помощью религии обуздываются низменные страсти и помыслы людей.

Как видим, действительно, позиции софистов по частным - но важным - вопросам существенно расходились. Протагор видел гарантию мира и безопасности в соблюдении законов, установленных государством. Продик и Гип-

пий проповедовали упрощение жизни, следование законам природы. Одни софисты учили о равенстве людей от природы, другие же восхваляли “право сильных.”

1.4 ***Исторические заслуги софистов.*** Несмотря на разногласие между софистами по всем вопросам, которые они рассматривали, - ведь про одну и ту же вещь можно высказать противоположные мнения, даже в самом этом утверждении также сказался дух состязательности (агональности) античной культуры - был общий тренд, заданный учениями софистов. Утверждения о невозможности знания о существовании умопостигаемого мира, о невозможности познания Истины, релятивизация всех знаний о социальных явлениях и правилах поведения, - все это расшатывало основы традиционного общества.

После софистов требовалось найти уже с помощью разума новые основания для построения общественной жизни, необходимо было рационально обосновать правомерность тех или иных законов и этических правил поведения, которым люди должны подчиняться. На негативный вызов софистов, в конечном итоге разрушающий вообще любую социальность, первым откликнулся Сократ. Можно сказать, - используя форму высказывания одного известного политического деятеля (впрочем, скорее всего, сам он взял ее у Канта), - софисты “разбудили” Сократа.

А еще они стимулировали формирование логики, основателем которой, по праву, называют Аристотеля. В частности, Аристотель написал логическое сочинение “О софистических опровержениях”, прямо направленное против софистов. В нем он разоблачал разного рода софистические приемы и ухищрения, которые должны запутать оппонента, сбить его с толку. Например, они учили, что можно говорить очень быстро, чтобы противник не успевал следить за ходом рассуждения,

или, напротив, говорить очень медленно, чтобы было трудно охватить все высказывание. Можно насмехаться над суждениями соперника, демонстрируя пренебрежительное отношение к ним за их легковесность и необоснованность, а можно стремиться вывести его из себя, чтобы эмоции, захлестнув, мешали рассуждать логично и последовательно. Аристотель дал такую нелестную характеристику софистики: “Софистика - это мнимая мудрость, а не действительная, и софист - это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости” (9, 536 [165a 20]). Формально-логические правила, учение о силлогизмах должны были стать противоядием против софистических приемов.

Но в то же время, следуя своему методу диалектического умозаключения, Аристотель не отверг полностью изыскания софистов в речевой и коммуникативной области, а нашел им место в практической сфере - сфере убеждения людей в разных ситуациях, когда нет возможности провести строго аналитические (логически выстроенные) рассуждения. Иначе говоря, некоторые софистические наработки оказываются полезны в *риторике* - искусстве убеждения.

Позитивную роль деятельности софистов отметил Гегель. По его мнению, софисты встали на путь *свободного мышления*, позволившего выйти “за пределы существующих нравов и наивной религиозной веры”. Софистов и Сократа часто относят к так называемому *древнегреческому Просвещению*. Просвещение как общественно-культурная программа (как ее эйдос, или *Идея Просвещения*), реализация которой требуется в переломные исторические моменты жизни общества, это борьба с отжившими традициями, с предрассудками и суевериями, поиск новых рациональных оснований для общественной жизни в целом и всех ее структурных институций.

В середине XX века высокую оценку учению софистов о двух видах бытия, природного и социального, дал Карл

Поппер (австро-британский социолог и эпистемолог) в известной работе “Открытое общество и его враги”. Открытое общество - демократическое, его противоположностью является закрытое общество - тоталитарное. Поппер обнаружил идейные истоки тоталитаризма в учении Платона и в учениях других известных философов. Одной из главных *метафизических ошибок*, оправдывающих тоталитаризм, он назвал “*историцизм*” - приписывание истории ее собственных, имманентных, закономерностей. Эта метафизическая ошибка возникает из-за того, что бытие рассматривается как единое, в котором нет принципиального различия между природой и обществом. Поэтому допустимо переносить подходы, принципы, идеи, разработанные в естествознании, на исследование и понимание социальной реальности. Если у природы есть изначальные имманентные законы и закономерности, то у истории они также есть. Значит, законы истории можно и нужно познать.

Другой грубейшей *методологической ошибкой* является идея возможности познания “сущности” вещей, которая ведет к так называемому *гносеологическому оптимизму*: утверждению о принципиальной возможности получению объективно истинного знания о них. На основе идей Н. Бердяева и К. Поппера я сформулировала следующий тезис: “*Гносеологический оптимизм служит метафизическим основанием тоталитаризма*”. Ведь тот, кто знает в чем историческая Истина, в чем смысл истории, куда в конечном итоге “вывезет историческая кривая”, кто знает законы истории, - тот захочет осчастливить неразумных сограждан, пусть даже и насильственно. Тех, кто сопротивляется собственному счастью и счастью своего народа, а то и человечества, - тот враг(“враг народа”) или больной. Первого надо уничтожить, второго насильственно лечить.

Поппер считал софистов предтечами своего подхода, названного им *социальной инженерией*, которые первыми указали на

радикальное отличие природы и общества. *Природа* существует по *необходимости*, а *общество* по *установлению*; законы природы невозможно нарушить безнаказанно, а законы общества можно (если об этом никто не узнает). Государства создаются людьми, также и правовые законы, этические правила, религиозные верования, язык. Поппер отличие своего подхода социальной инженерии от тоталитарного вмешательства в общественную жизнь видел в том, что последний намерен осуществить полную (тотальную) перестройку государства и общества на основе веры в возможность познания исторических и социальных законов, а его подход, построенный на неуверенности (в виду субъективности, неточности, только *правдоподобности* полученного знания и пр.) в познавательные возможности кого бы то ни было, рекомендует осуществлять реформирование общества и социальных институтов сегментарно, порциями, небольшими “шажками”, всякий раз проверяя и перепроверяя действия реформаторов на эффективность и адекватность. Говоря языком философии, Поппер противопоставил свой *партиципалистский* подход тоталитарному *холистскому*.

И, конечно, софистов, поставивших *основной вопрос социальной философии*, как и при каких условиях *возможно рациональное социальное* вообще, можно причислить к предтечам *теории общественного договора*. В античной философии данное направление размышления продолжили Сократ и Платон, Эпикур, Цицерон. В XVII-XVIII веках данное направление решения вопроса о происхождении государства и политической власти стало мейнстримным (основным направлением), которое в конечном итоге привело к принципу *конституционализма*. Люди сами договариваются о ценностях, принципах и правилах совместной социальной жизни. А затем выбирают тех, кто должен реализовывать цели и задачи общества на определенном историческом отрезке времени в тех границах, которые установлены самим обществом.

2. *СОКРАТ*

2.1 *Жизнь и смерть.* Годы жизни Сократа 469-399 гг. до н.э. Полагают, что он происходил из достаточно обеспеченной семьи. Отец Софрониск был ваятелем (или каменотесом), а мать Фенарета - повивальной бабкой. Сократ получил приличное начальное образование, традиционное для того времени. В молодости он, как и отец, занимался ваянием. Но достаточно быстро оставил это ремесло и занялся философией. Сократ был первым философом, родившимся и всю жизнь прожившим в Афинах. Как свободный гражданин он участвовал в общественных и политических делах своего полиса. Трижды ходил в военные походы и проявил себя храбрым воином. К слову, о степени зажиточности семьи судят по тому хорошему военному снаряжению, которое у него было. Исполняя общественные обязанности, он проявил гражданское мужество: при решении нескольких вопросов выступил против мнения большинства, которые считал несправедливыми. Сократ был осведомлен об учениях своих предшественников и современников. Был лично знаком с выдающимися философами, посетившими Афины, вступал с ними в беседы и в интеллектуальные состязания.

Женился Сократ поздно, где-то в районе 50-ти лет. Его семейная жизнь несколько загадочна, поскольку с ним под одной крышей жили две женщины: Ксантиппа и Мирто. Ксантиппа была первой женой. О ней известно больше. Она прославилась как очень сварливая, склочная жена гения, которая его не понимала и делала жизнь несносной. О Мирте известно немного, и не ясны ее отношения с Сократом: была ли она действительно второй женой или наложницей, или просто приживалкой, взятой в дом после смерти ее мужа из сострадания. Но также есть точка зрения, что двоеженство Сократа выдумка.

Надо сказать, что к Ксантиппе многие историки относятся сочувственно, объясняя тяжелый нрав и скверный характер

обстоятельствами жизни. При этом указывают, что она была хорошей матерью и любила мужа, что отчетливо проявилось в последний месяц жизни философа, после того как ему вынесли смертный приговор. Бедная женщина должна была содержать большую семью, ведь у нее было три сына (двое из них малолетки на момент смерти Сократа) и муж, который не зарабатывал. Ксантиппа, чтобы прокормить семью, содержала у городских ворот меняльную лавку, а также огород. И при этом трое мальчишек…

Когда в Афинах утвердилось демократическое правление после свержения тридцати тиранов, на 70-летнего Сократа написали донос. Обвинителями были поэт Мелет, оратор Ликон и кожевник Анит. Сократу вменялось в вину развращение юношества, отказ от старых богов и выдумывание новых. Весной 399 г. до н.э. философа судил суд присяжных. Он защищал себя сам. В “Апологии Сократа” Платон воспроизвел все его три защитные речи. Суд приговорил Сократа к смертной казни – к тому, чтобы он выпил чашу растительного яда, цикуты.

Философ ждал исполнение приговора 30 дней, поскольку накануне суда из Афин в Делос с ежегодной религиозной миссией ушел корабль. А по традиции до возвращения корабля казни запрещались. В дни перед казнью к Сократу приходили его ученики и друзья, приходила Ксантиппа с детьми. Один из друзей, Критон, предложил Сократу бежать. Но он отказался. В диалоге “Критон” это решение объясняется тем, что Сократ считал необходимым чтить законы города. В “Федоне” приводятся другие доводы. Сократ не боится смерти, поскольку готовился к ней всю жизнь. Само философствование есть подготовка к освобождению бессмертной души от сковывающих ее материальных оков. Не случайно, что последними словами философа была просьба принести Асклепию в жертву петуха. Асклепий - бог врачевания, жертву ему приносили выз-

доровевшие. Символизм последней просьбы понятен: Сократ смерть рассматривал как освобождение вечной бессмертной души от временной смертной телесной оболочки.

Сам Сократ ничего не написал. О нем в первую очередь известно из трех источников: философа Платона, в диалогах которого он главное действующее лицо (кроме последнего диалога "Законы", где его уже нет), историка и политика Ксенофонта, написавшего апологетические "Воспоминания о Сократе", и комедиографа Аристофана, в комедии "Облака" сатирически изобразившего Сократа как софиста. В истории философии ставился даже вопрос, был ли Сократ исторической фигурой или только литературным вымыслом. Однако все же считается, что Сократ жил реально, поскольку есть упоминания о нем и в других источниках.

Из воспоминаний *внешний облик* Сократа вырисовывается не очень привлекательный: плохо сложенный, с большим животом, в лице выделялись необычайно мясистые губы, раздутый курносый нос, глаза навыкат под нависшим громадным лбом. Так в культуре Древней Греции изображали пузатого Силена, престарелого сатира. И, конечно, отмечалась его непритязательность к условиям жизни, к еде, одежде. Прекрасная душа в не очень привлекательной телесной оболочке. В этом факте сокрыт великий философский смысл - надо заботиться именно о душе, а не о материальных земных благах. Как учил сам философ, - *надо быть, а не казаться*.

2.2 *Проблема Сократа.* "Проблема Сократа" в сложности реконструкции, вычитывания собственно учения Сократа из источников о нем. Дело в том, что, во-первых, оно передано учениками - Платоном и Ксенофонтом, которые по-разному его понимали и воспроизводили, во-вторых, в диалогах Платона, наиболее информативных для воссоздания Сократова учения, трудно отделить идеи и мысли учителя от идей и философских построений ученика.

Для решения проблемы исследователи стараются выделить так называемые "*сократические диалоги*", в которых почти отсутствуют особенности Платонова учения. Одна из отличительных черт таких диалогов в том, что собеседники никогда не приходят к окончательному результату, поднимаемый в них вопрос остается нерешенным, главной заботой оказывается сам процесс размышления, поиск ответа, а не он сам. Процесс совместного поиска истины важнее его результата, его прекращающего. Можно сказать, что "сократические диалоги" носят *антидогматический характер*. Как правило, к данному типу относятся ранние диалоги Платона. Считается, что в них наиболее приближенно переданы идеи, мысли и сам дух философии Сократа. В поздних диалогах Сократ стал литературным рупором идей самого Платона. Диалоги среднего периода несколько эклектичны, поскольку в них сталкиваются противоположные ценностные и познавательные установки учителя и ученика.

Так, в диалоге "Государство" я вижу серьезное *противоречие* между *демократической установкой* Сократа и ее практической реализацией и *элитарной (аристократической) ориентацией* Платона, проявившейся в его учении о правящем классе. Так, с одной стороны, сама архитектоника произведения (его сюжетная и смысловая "ткань") построена как совместный поиск Сократом с собеседниками совершенного устройства государства и общества. В процессе рационального изыскания его участники приходят к согласию и устанавливают принципы совместного справедливого общежития. То есть *по линии Сократа* мы имеем *дело с учением о договорном (демократическом)* характере происхождения государственной власти и принципах организации общества.

С другой стороны, *по линии Платона* - в его учении о философах как правителях, знающих Истину, - мы имеем дело с чистым *элитаризмом*: отдельные высокородные (рожденные с золотом в душе; Гесиодовский *миф о золотом веке* как

дискурсивная предпосылка учения о философах как правителях в идеальном государстве) имеют право по разуму, данному самой природой, управлять всеми остальными. В чем же подвох в таком видении источника власти? Разве плохо, чтобы правители были мудрыми? По Платону, власть *привносится* в общество, а не происходит от него. И эта власть обществом не контролируется.

Можно заметить даже больше, чем просто эклектичность учения Платона, изложенное в обсуждаемом диалоге, - его парадоксальность: собеседники демократично пришли к выводу, что власть должна быть у каких-то других людей, которые от них не зависят, которые ими не контролируются, и во властные дела которых они не имеют права вмешиваться. Очень демократично установили недемократическую власть.

И все же, несмотря на выявленную противоречивость позиции Сократа в диалоге "Государство", можно смело утверждать, что важнейшее отличие между учителем и учеником - приверженность противоположным ценностям. Сократ *абсолютно демократичен*, что отчетливо продемонстрировано в диалоге Платона "Менон". Дабы пояснить торговцу Менону теорию припоминания, он приглашает его мальчика-раба для разбора теоремы Пифагора. Ниже по социальному статусу могла быть только девочка-рабыня. И на базарной площади, чертя прутиком по песочку, философ показывает, что в душе мальчика, никогда не учившегося математике, есть это великое знание - знание, которое в пифагорейском союзе считалось доступным только математикам, т. е. посвященным. Сократ полагает, что истину знают только боги, а люди - причем разных социальных слоев - должны к ней стремиться. Мы можем совместными разумными усилиями достичь *истинного мнения*. Что уже хорошо и важно, поскольку те знания, которые хотя и неистинные, но к которым пришли совместными усилиями, все же позволяют организовать общественную жизнь.

По Платону, только *философы знают истину*, она доступна только избранным, особо одаренным. Они ее прозревают(узревают) в акте *ноэсиса*[4]. Данная мысль демонстрируется знаменитым "*мифом о пещере*" в 7-й книге диалога "Государство": все люди сидят спиной к входу в пещеру, они прикованы цепями к своим местам и видят только тени на стене, которые принимают за реальную истинную жизнь, но снаружи кто-то время от времени приходит за отдельными сидельцами и выводит их из пещеры ("тащит вверх", к свету) в реальный мир, а затем возвращает. Вот эти "возвратившиеся" и есть философы, узревшие реальный мир в его истинном свете. Это один из важных смыслов данного мифа. Правда, - и это еще один его смысл - судьба их незавидна, поскольку узники, которым прозревшие рассказывают, как на самом деле все устроено, им не верят, но более того хулят, а могут и убить. Платон *аристократичен*, *элитарен*. Ведь он убежден, что исключительно философы, узревшие истины, могут быть правителями.

Итак, вот, на мой взгляд, *пробные камни* отличия учений Сократа и Платона - это антитезы "*антидогматичность - догматичность*", "*демократизм-аристократизм.*"

2.3 *Ключи к пониманию философии Сократа.* Чтобы понять то или иное фундаментальное учение, необходимо выбрать исходную точку обзора, открывающую верный ракурс. И, безусловно, важно помнить о культурно-исторической обусловленности базовых ценностей, принципов и идей, составляющих суть учения. К примеру, одна и та же фраза может иметь прямо противоположные смыслы в разных нарративах, построенных в те или иные культурно-исторические эпохи. Так, знаменитое кредо "Познай самого себя" в рамках антич-

[4] Потом данный тип познания назовут "интуиция" - прямое непосредственное узревание истины, не требующее демонстраций, объяснений, доказательств.

ного миросозерцания означает совсем другое, чем в христианской культуре, начиная уже со Средневековья.

Ключом к пониманию философии Сократа является ее абсолютная *религиозность*. Сократа нельзя признать безбожником (атеистом), напротив, его философия пронизана религиозностью. И на суде его обвиняли не в отрицании богов вообще, а в ниспровержении старых и введении новых. Сократ главное дело своей жизни, философствование, считал *миссией*, которую ему поручили боги. Ее *цель* пробудить в согражданах *стремление к духовному исканию*, к поиску знаний о добродетели и недобродетели, добре и зле, справедливости и несправедливости, прекрасном и безобразном - знаний всего того, что поможет спасти душу. Афинский философ связал счастье человека с добродетелью, поскольку только добродетельный человек может жить счастливо и при жизни, и после смерти.

Предельно ясно данное кредо высказано в конце диалога "Горгий": добродетельные люди после смерти попадут на Острова блаженных, а негодяи - в Аид, а самые большие негодяи, коих невозможно исправить, - как правило, это тираны - в Тартар, в назидание всем остальным. Вот небольшой фрагмент из *проповеди* Сократа: "Итак, поверь мне и следуй за мной к цели, достигнув которой ты *будешь счастлив и при жизни, и после смерти*, как показывает наша беседа. И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если ты поистине достойный человек и *предан добродетели*" (10, 574 [1, 527d]).

В "Апологии" в одной из своих защитных (апологетических) речей Сократ, обратившись к афинянам, назвал *сверхзадачу своего служения*: "Желать вам всякого добра - я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а *слушать буду* скорее *бога*,

чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не *перестану философствовать*, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из людей, гражданин города Афин, … не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и *о душе своей* , чтобы *она была как можно лучше*, не заботишься и не помышляешь? *Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах наших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше*…" (11, 83-84 [29d]).

"*Даймонион*", внутренний голос, о котором говорил сам Сократ, дающий хорошие советы, что ему делать или не делать в том или ином случае, также является результатом исключительной религиозности самого философа. Разумеется, в истории философии существуют разные трактовки этого "демона Сократа", подсказывающего ему правильные поступки: это или голос совести, или голос разума, или голос Провидения.

Думаю, что "даймонион" можно связать с учением об Эроте в Платоновом "Пире". Эрот не бог и не человек, он - *гений*, *посредник между богами и людьми*, побуждающий *стремиться к прекрасному* из любви к нему. Изначально *Платоническая любовь* - это *любовь к прекрасному вообще*. В данной традиции "прекрасное" не столько категория эстетическая, сколько этическая. Этический поступок ведь тоже прекрасен.

Человек, избранный Эротом, одаривается им творческим порывом - жаждой поиска прекрасного и стремлением к нему. Мудрая женщина Диотима - собеседница философа, научившая его правильному пониманию любви, - при описании Эрота наделила его чертами внешности Сократа. Таким образом, в том числе и благодаря такому литературному приему, как

перенос внешних характеристик с Сократа на Эрота, читатель должен сделать вывод, что Сократ тоже гений, посредствующий между богами и людьми. А поскольку Сократ философ, то сама философия призвана служить этой великой связующей низкое с высоким миссии.

Даймонион Сократа - это эротическое начало его натуры, побуждающее его совершенствоваться самому и помогать в этом богоугодном деле согражданам. И, по Сократу, благодаря творческим успехам, которые получили народное одобрение, человек (фактически, как герой из "родных", известных с детства мифов, совершивший важные для народа подвиги) обретает бессмертие.

Но почему "выдумал новых богов"? Что было не так со старыми? Мы должны принять во внимание, что в античной Греции было два религиозных вероучения: религия *олимпийских богов* и религия *орфизма*. Набор некогда местных божеств и героев в единый пантеон свели Гомер и Гесиод. Хотя родственные связи и сюжеты в их произведениях несколько разнились. Поэтому религию олимпийских богов еще называют *гомеровско-гесиодовской традицией*. Религию орфизма в философию привнес Пифагор, и она культивировалась в пифагорейском союзе. В силу чего ее еще называют *орфико-пифагорейской традицией*.

По основополагающим пунктам любых религий эти две радикально отличались. Орфизм учил о *метемпсихозе* (о переселении души) и об *антагонистических отношениях между душой и телом*: "тело - гробница души", смерть - избавление души от телесных оков. Олимпизм также учил о бессмертии души, но смерть рассматривалась как *одноактная пьеса*, в которой никакого продолжения не следовало: для души, единожды перебравшейся через реку Лету, обратной дороги не было. А вот *связь между телом и душой* могли быть очень даже *гармоничной*: закаляя тело, положительно влияешь и на душу.

Особенно важно отметить две общемировоззренческие характеристики, отличающие эти вероучения друг от друга, но которые в то же время сами взаимосвязаны. Во-первых, *социальное* отличие - *религия олимпизма была профанной*, религией большинства (можно сказать, была явлением массовой культуры), а *религия орфизма*, которая практиковалась в пифагорейском союзе, *элитарна*, религия небольшого круга избранных. Второе отличие *гносеологическое* - они принадлежат к совершенно разным типам познания: олимпизм - это *экзотерическое* учение, а орфизм - *эзотерическое*.

Религия олимпийских богов, как мы знаем, начала подвергаться критике уже в VI веке до н.э., в последующие веках она продолжилась. Критика была, безусловно, по существу: боги Олимпа ведут себя, как люди, то есть безобразно и безответственно, а ведь они должны быть примерами для подражания, то есть служить для них идеалами. Такая религия не может способствовать достижению цели объединения людей, напротив, сами боги побуждают их к раздорам, войнам, склокам и прочему, что разобщает. Орфизм более возвышающее душу учение, но, увы, также не может быть использован в деле организации общественного согласия, поскольку является эзотерическим, доступным только посвященному меньшинству. Итак, ни одна из религиозных систем не позволяет - без их переосмысления и переформатирования - приблизиться к *заветной цели* любого общества: *обрести согласие всех его членов по вопросу об основополагающих ценностях и принципах совместного жития*.

В диалогах Платона используются обе религиозные системы. Каждая из них для решения того или иного вопроса. Некоторые историки философии усматривают в этом факте рецидив мифологического мышления, которое не было изжито окончательно: мол, Сократ и Платон еще не до конца от него освободились. Противопоставляют им Аристотеля, в со-

хранившихся текстах которого нет обращения к мифологическим сюжетам, и потому его считают уже чистым рациональным философом.

Есть и более снисходительная версия причины “чудачества” Сократа и Платона, обращающихся к мифологическим образам и сюжетам при философских изысканиях и построениях. Мифы и мифологемы необходимы в педагогической практике обучения неофитов (тех, кто только входит в эзотерическую традицию) для иллюстрации абстрактных идей и понятий, которые без поддержки со стороны чувственного восприятия (мифологических сюжетных картинок) оказываются непонятными. Не могу не согласиться с таким объяснением, почему оба философа прибегали к мифологии. Однако оно, на мой взгляд, недостаточно.

Мне представляется, что была и более глубокая надобность в старой мифологии. Дело в том, что нельзя встроить в культуру - тем более культуру традиционалистского типа - нечто новое, абсолютно для нее инородное, поскольку если это сделать, то произойдет закономерное его отторжение. Наоборот, новатору следует подчеркивать связь его творения с базовыми ценностями и принципами своей культуры, полезно демонстрировать преемственность новации хотя бы чему-то их нее. Но при этом надо показывать необходимость трансформации привычного с учетом изменившихся исторических, социальных и культурных обстоятельств.[5] Сократу, к величайшему ужасу, эту преемственную связь показать не удалось: его приняли за софиста, занимающегося словесным трюкачеством, морочащего людям голову опасными идеями, и смертный приговор вынесли как софисту. А ведь он “пришел не нарушить, но исполнить” ценности своего народа, он предложил рациональный путь достижения его чаяний. Миссионерское дело Сократа продолжил Платон.

[5] Отмечу, что точно такой же прием сознательно будет использован в XVII-XVIII веках при построении “просветительского проекта”: новая философия - это переобоснование с позиции разума фундаментальных христианских ценностей.

Одна из величайших *заслуг* Учителя и Ученика в том, что они *вывели* некоторые *эзотерические идеи за пределы узкого круга элиты*, перенесли их в экзотерическую плоскость, попросту говоря, сакральные знания в конечном итоге сделали доступными для всех. На этом шаге перехода от эзотеризма к экзотеризму собственно философия и родилась. Философия по своей природе, по сути своей - экзотерическая дисциплина, то есть познание и знание для всех. Совершаясь в категориально-понятийной форме, она направлена на поиск рационального знания, открытого каждому. Но на протяжении нескольких тысячелетий существования философии в ней вторым планом всегда сквозил эзотерический дух и сохранялись некоторые эзотерические идеи, сыгравшие выдающуюся роль в построении ряда философских систем, как следствие, в создании проекта западной цивилизации.

Софисты поставили вопрос о возможности существования общих религиозных идей, норм нравственности и права. Ответили на него отрицательно. “Человек есть мера всех вещей…”: ничего общего, с чем могут согласиться все люди, обнаруживаемого рационально, нет. Они расходились по вопросу о том, как же достигнуть социального мира: одни учили, что надо соблюдать уже установленные государством правила и законы, другие - полезно их соблюдать только при наличии свидетелей, а, если они отсутствуют, делать лучше то, что велит природа. Но при последовательном продолжении мысли софистов до предела, при додумывании ее до конца она приводит к радикальному *релятивизму* - метафизическому основанию абсолютной *атомизации* людей, крайней обособленности их друг от друга, ведь у каждого своя истина,

все имеют право на все. Когда нет норм, законов, тогда наступает “право сильного”, “право наглого” и т.п. Наступает то, что в XVII веке Томас Гоббс описал как “*война всех против всех*”, - состояние, неминуемо приводящее людей к взаимному уничтожению.

2.4 ***Учение о понятии.*** Сократ принял вызов софистов. Для него позитивное решение вопроса о том, существуют ли общие человеческие нормы этики и права имело не только практическое значение, но и религиозное. Отсюда и его страсть проповедника. Старые боги дискредитированы. А новые какими должны быть? Например, Ксенофан говорил, что бог един и не похож на людей. И все же Сократ не стремился совсем оторваться от религии близкой, привычной и потому понятной народу. Следовало освободить смысловое “зерно”, этический “заряд”, олицетворяемый богами в мифах, от человеческих - слишком человеческих - характеристик и сформулировать ценности и смыслы на языке разума. Так появилась *понятийная форма мышления*. Этические, эстетические, правовые понятия - вот “новые боги”, продуманные Сократом. Почему они - боги? Потому что, как и боги, они вечны и совершенны, находятся “над” отдельным людьми, поскольку они общие для всех. В силу этого они диктуют правила должного поведения. Нормам, выраженным в обобщающих понятиях, следует подчиняться.

Точности ради следует заметить, что в диалогах Платона есть и другое понимание бога, приближенное к тому, что было у Ксенофана и орфиков: единый безвидный вечный совершенный, привносящий в мир целесообразность. Однако у Платона и “мир эйдосов”, управляющий миром вещей, также вечен, безвиден, совершенен, но только он не един, а скрепляется общей идеей Блага, или Единого. Так Платоном был

реализован принцип “единства в многообразии”. По Платону, умопостижение в понятиях - это отражение мира эйдосов.

Итак, про понимание божественного у Сократа возможны варианты интерпретации. Здесь необходимо обратить внимание на то, что понятия, которые обсуждаются в диалогах Сократом с собеседниками, связаны с миром божественного. Это важно, чтобы подчеркнуть императивный (повелевающий) характер понятий, требующий выполнения заложенных в них предписаний.

Замечательный пример работы по продумыванию (рациональному построению) понятия находим в “Меноне”. По своему обыкновению на базарной площади (агоре) Сократ обращается с невинным вопросом к Менону, торговому гостю Афин, что такое “добродетель”. Менон с готовностью рад помочь с ответом, ведь это так просто. И он принялся самодовольно утверждать, что у каждого добродетель своя: у мужчин и женщин, господ и рабов, старших и юношей. Сократ, выслушав такой ответ, с иронией воскликнул: ну спасибо, Менон, ты меня обогатил, я просил тебя сказать, что такое *улей,* а ты выпустил *рой пчел*. Как видим, Сократ вначале использовал прием визуальной демонстрации: улей символизирует идею единства, а пчелы - множественности. Но затем философ перевел рассуждение в рациональную плоскость, поясняя Менону: прежде, чем утверждать, что у каждой группы людей есть своя *добродетель*, надо сказать *что она такое сама по себе*. То есть надо найти такие характеристики добродетели, которые являются общими для всех ее видов. *Понятие* фиксирует общие характерные устойчивые признаки и свойства предметов, процессов, явлений.

Следует отметить, что в этом диалоге, так и не было определено, что же такое добродетель вообще. Во многих других диалогах, решающих проблему формулирования понятия

о той или иной конкретной добродетели, окончательные ответы также не будут даны.[6]

Знание про то, что такое добродетель вообще и ее отдельные виды, важно не из чистого любопытства, а имеет в первую очередь религиозно-практический смысл - *спасение души*. Ведь, если не знать, что такое добро, как можно стремиться к нему, а если не знать, что такое зло, как можно его избежать? И еще это полезно для решения *главного вопроса социальной философии*: *как возможно рациональное социальное,* иначе говоря, как возможны разумные нормы общежития, принимаемые всеми его участниками.

Следующие вопросы - 1) где находятся нормы, общие для всех, и 2) как их найти.

2.5 ***Майевтика как метод познания и ее этапы: ирония, диалектика, индукция (наведение).*** При рассказе о методе познания, предложенным Сократ, обязательно надо иметь в виду учение о *припоминании*, которое связано с *метемпсихозом* - учением о переселении души. Эти учения играют важную роль не только в философии Платона. Без этих учений философия Сократа представляется разорванной, не соответствующей духу античного миросозерцания.

Метемпсихоз, по очевидности, пришел в философию Сократа и Платона из орфизма. Суть учения - душа бессмертна, но она после акта смерти из тела переходит в какой-то иной мир, вечный и совершенный, а затем опять переселяется в новое тело. Например, душа пьяницы может оказаться в теле осла. С метемпсихозом связана *теория припоминания* (*анамнесиса*). Два учения - метемпсихоз и припоминание -

[6] Обратим внимание, что Сократ начал линию реализации принципа “единства в многообразии” не на субстанциональной основе, а понятийной; в европейской философии ее вновь продолжит И. Кант, после того, как Д. Юм подвергнет категорию субстанции критике и остракизму.

взаимосвязаны. Это представление отчетливо выражено во втором аргументе о бессмертии души в диалоге Платона “Федон”: само наличие припоминания в процессе познания служит свидетельством бессмертия души. Находясь в ином, истинном мире, душа созерцает прямо и непосредственно его устройство. Во время переселения в новую телесную оболочку она забывает, что видела. И познание - это припоминание ранее узренного.

Разница между взглядами двух философов в том, что у Сократа припоминание как процесс приближения к оригиналу доступно представителям всех социальных групп, а у Платона истина - это итог припоминания, обладать которым могут исключительно избранные, то есть философы.

Орфизм - эзотерический тип познания. *Базовые постулаты эзотеризма*: 1) мир одушевлен, 2) человек является частью мира, причем его маленькой моделью, 3) познать мир можно, познавая свою душу; нет необходимости исследовать внешний мир, ведь все знание о нем запечатлены в душе, 4) в разных эзотерических традициях существуют свои приемы и способы поиска истинных знаний в собственной душе, но все сходятся на обязательности предварительной процедуры *очищения души* (опять же существуют свои методики), 5) эзотеризм - элитарное движение, все его разновидности настаивают, что недопустимо добытое сокровенное знание передавать профанам, непосвященным, то есть его нельзя выносить за пределы узкого круга посвященных.

“*Познай самого себя*” один из важнейших *девизов жизни и философии* Сократа. Но философ придумал его не сам: призыв был размещен на фронтоне храма Аполлона в Дельфах. Для понимания этого правила жизни в рамках античной культуры недостаточно сослаться только на самопознание, на реальную практику нравственного самосовершенствования. Так можно рассуждать и про моралистские рекоменда-

ции современному человеку. Как правило, перенос дискурсов и нарративов из одной эпохальной культуры в другую неправомерен, попросту, ошибочен. Кроме того, такое понимание девиза не отвечает на принципиальный вопрос, поставленный софистами: как в пределах только разума, только на его основе возможны общие для всех нормы. Напротив, оно усугубляет субъективистскую направленность процесса познания: допустим, каждый всматривается в себя, изучает и обнаруживает… все то же Протагорово "человек есть мера…". На языке русской народной культуры эта мысль оформлена присказкой: "каждый сам себе голова".

Античное и западное миропонимания не могут не отличаться, поскольку в их основе лежат существенно разные "картины" бытия, построенные на принципиально отличных друг от друга религиозно-мифологических сюжетах и образах. В античной культуре человек мыслит себя, находящимся в мире, также как и его боги. Западное видение построено на субъект-объектных отношениях, дискурсивной предпосылкой которого служит иудео-христианский миф о сотворении Богом мира из ничего, где Бог трансцендентен (вынесен за пределы) миру и противоположен ему. Античная философия предложила свою модель понимания связи человека с миром, с космосом: *человек "микрокосм в макрокосме*". Это по сути переведенный на философский язык взгляд эзотеризма: человек - маленькая модель большого космоса. "*Познать самого себя*" в таком контексте значит познать не свою отдельность, особенность, самость, индивидуальность (лексические маркеры западного индивидуалистического нарратива), но, с точностью до наоборот, признать себя приобщенным к целому, понять частью чего-то общего, к которому принадлежат все, такие же как ты, обнаружить в себе универсальное, схожее, общее, единящее с другими.

Итак, когда в "Меноне" Сократ говорит о теории припоминания, мы можем предполагать с большой долей уверенности,

что имеем дело с реальным, историческим Сократом. А значит, и он был приобщен к орфико-пифагорейской традиции.[7]

Установление связи философии Сократа с эзотерическим типом познания должно помочь в прояснении сути его учения о *майевтике* как методе познания. *Метод* (по греч. *путь*) - организованный способ познания, где есть этапы и процедуры, которые четко фиксированы и могут быть воспроизведены. Задача (миссия) учителя-философа - помочь человеку в обретении счастья и здоровья души, содействовать ему в как можно скорейшем обнаружении в себе того знания, которое приведет его к добродетели и в конечном итоге к спасению души. Лучше, если учитель окажется вооруженным правильным методом. Ведь чем быстрее и эффективнее будет достигнута цель познания добродетели и ее видов, тем быстрее человек обретет счастье. Когда же судьба приведет его в загробный мир, то он окажется либо, по версии религии олимпизма, на Островах блаженных, а не в Аиде, либо, по версии орфизма, в следующем цикле земного перерождения его душа переселится в тело достойного мужа, а не в тело какого-нибудь забулдыги, пьяницы или осла. Но в любом из этих двух вероучений судьба человека достойного, добродетельного несравненно завиднее, чем злого и дурного. Учение о методе как рационально выверенном и организованном способе познания позволяет охватить большой круг лиц, стремящихся к спасению души, дает возможность поставить как бы "на поток" педагогическую практику, рассчитанную на всех желающих, а не на спасение отдельных избранных счастливчиков.

Вынуждена констатировать, что полного единства в описании метода Сократа нет. Историки философии выстраивают из определенного набора элементов несколько отличающиеся

[7] Для понимания развития определенных направлений в истории философии, замечу, что данную стратегию решения проблемы общего, универсального для всех людей, обнаруживаемого в разуме, изберут Р. Декарт и его последователи, И. Кант и его последователи, Э. Гуссерль.

конфигурации. Вот этот *набор элементов* (ключевых слов): *майевтика*, *диалектика*, *ирония*, *индукция* (*наведение*). Нередко весь метод называют диалектическим, а майевтику пытаются сделать одним из его этапов, приемов. Мне по душе другая конструкция.

Майевтика - это повивальное искусство, то ремесло, которым занималась мать Сократа. Сравнивая свой метод с родом деятельности матери, Сократ указывал на общемировоззренческий смысл своей философии - научить добродетели нельзя, можно только помочь человеку обнаружить ее в себе. Если же добродетели нет в душе человека (как, например, это случилось с детьми некоторых выдающихся мужей Эллады, которых он обсуждал с Меноном в одноименном диалоге), то научить ей невозможно. Учитель, таким образом, выступает как бы в роли повивальной бабки, которая *способствует рождению "истины" из души самого человека*. Это ли ни чистейшей воды эзотеризм.

Обратим внимание на тезис Сократа о невозможности научить человека добродетели, а только о возможности помочь ему обнаружить ее в собственной душе. Как после понимания данного тезиса, можно упрекать Сократа в "этическом интеллектуализме (в советской философии рационализме)"? Но об этом поговорим ниже.

Итак, общим названием метода, характеризующим его смысловую направленность, является *майевтика*. Первый этап - *ирония* (в культуре так и говорят: *ирония Сократа*). Все собеседники философа, - и признанные мудрецы, и простые люди, - вступая с ним в беседу, демонстрировали апломб и уверенность в своем всезнании. Однако после серии вопросов, заданных им, выяснялось, что не все так просто: собеседники нередко запутывались или приходили к противоположному ранее высказанному мнению. Такие фиаско описаны в диалогах Платона, но Сократ на суде и сам обобщенно рассказал об

этом. Он признал, что такой результат беседы может обижать и злить людей, особенно слывших мудрецами. За такую форму беседы афиняне прозвали его то ли оводом, то ли скатом. В "Апологии" Сократ рассказал, что в Дельфах спросил оракула: "Кто самый мудрый человек?" Ответ оракула "Сократ", его очень удивил. Он много думал над ним. А потом наконец понял, что он-то "*знает, что ничего не знает, а другие даже этого не знают*". Осознанием, *я знаю, что ничего не знаю*, заканчивается первый этап метода.

Но зачем это нужно? Какие функции выполняет "ирония Сократа"? А это и есть один из *способов очищения души* - философский способ *критики и самокритики*. Душу надо очистить, во-первых, от самомнения и зазнайства, поскольку с человеком, считающим себя обладателем окончательной истины, очень затруднительно вступить в диалог, во-вторых, от субъективных мнений, мешающих поиску общего знания.[8] Осознание и принятие тезиса, что никто не может быть носителем окончательной истины, открывает путь к диалогу между заинтересованными участниками совместного поиска решения задач интеллектуальных и практических.

Нередко можно встретить утверждение, что метод Сократа - "вопросно-ответный". Однако данная особенность не специфична только для сократического метода, а является имманентной составляющей любого разумного мышления, которое состоит из вопросов и поиска ответов на них. В диалогах Платона нам продемонстрирован в явной, даже наглядной форме (диалоговая форма на бумаге закрепляет образ "вопросно-ответного" приема) суть рационального мышления.

Второй этап - *диалектика*. В народной культуре есть расхожая фраза, что "диалектика - это искусство спора, в котором

[8] Замечу, что в дальнейшей истории философии по пути Сократа пойдут Ф. Бэкон (учение об идолах), Р. Декарт (учение о методическом сомнении), И. Кант (учение о критическом мышлении).

рождается истина". Это яркий образец профанирования знания, от которого так предостерегают в эзотерической традиции. Уже говорилось, что Сократ считал возможным достичь только *истинного мнения*, нечто *среднего между эпистемой* (истинным знанием) и *доксой* (мнением).

Важными составными частями диалектического этапа являются поиск противоположных мнений, их анализ, выявление точек пересечения, обнаружение такого общего, с которым могут согласиться собеседники. И все мыслительные операции происходят под контролем критического взгляда, постоянно вопрошающего, все ли точки зрения рассмотрены, соответствуют ли суждения и умозаключения правилам логики. Диалектический способ, ищущий среди противоположных мнений общее между ними, оставляет процесс познания незаконченным, открытым, дает возможность подключиться к диалогу все новым заинтересованным участникам. Он позволяет *договорится* о знании, которое участники совместного разыскания могут принять как общее для них. Это *интерсубъектное знание*.

В этом учении содержится *зерно ответа* на вопрос, как возможно социальное вообще: *социальное носит договорной характер*. Утверждение софистов о появлении государства и права по установлению, получило в учении Сократа рациональное философское обоснование. Однако все же метафизической предпосылкой, позволяющей надеяться на договор разных людей, служит учение о припоминая. С "чистого листа" договориться невозможно.

Итак, Сократ внес в культуру еще одну важную новацию. Он разработал метод, с помощью которого люди могут договориться друг с другом о наиболее важных ценностях и принципах общежития. Однако принимается не любой договор (что-то типа бандитского "договорняка"), а такой, который совместил в себе противоположные позиции и взгляды и прошел через огонь рациональной критики, благодаря чему в конечном итоге отвечает общественным интересам, так как он диалектически совмещает разные интересы, вплоть до противоположных. Отдельный же человек может и должен обнаружить в своей душе знание не уникальное, а универсальное для всех сограждан.[9]

И еще одним этапом, а, возможно, лучше говорить приемом, называют *индукцию*, *наведение*. В ее трактовке также существуют разные мнения. Я исхожу в понимании индукции Сократа, во-первых, из общей характеристики типа мышления античной культуры, которую дал ему О. Шпенглер и поддержал А. Лосев, - оно сохраняет опору на чувственность. Даже абстрактные представления связаны с чувственным восприятием (например, умозрение - это чувственное видение общего; эйдосы Платона - это образы, которые философ может увидеть). Во-вторых, конкретный пример индукции представлен в "Пире" Платона, когда Сократ и Диотима рассуждают, как понять, что такое прекрасное вообще. Начало движения мысли начинается с одного прекрасного тела, затем поднимается к прекрасным телам вообще, далее от одной прекрасной души надо перейти к прекрасным душам вообще, потом мысль восходит от одного прекрасного нрава к прекрасным нравам, и, наконец, через прекрасную науку и прекрасные науки упирается в прекрасное вообще. Как видим, все начинается с некоторой чувственно данной вещи. Индукцию еще называют *наведением*. И это понятно, чтобы подняться к самому высокому обобщению нужны толчки для мысли, отправные пункты, подводящие к нему, наводящие на него[10].

[9] Сравните с правдоподобным знанием Аристотеля, с первым правилом метода Декарта.

[10] Много позже в философии выделят абстрактные понятия, знания о которых никак нельзя вывести из частных знаний, поскольку для них вообще нет внешних коррелятов (среди них все философские категории: пространство, время, качество, количество, причина, следствие и др.).

Вернемся еще раз к вопросу, почему нужно признать, что уже Сократ придерживался теории припоминания. Потому что без признания некоего *предпосылочного знания*, общего для всех, невозможно ответить. как рациональным способом вообще можно договориться о чем-либо фундаментальном, предельном. Софисты это убедительнейшим образом показали. Поразительно в своей *парадоксальности*: Сократ использовал эзотерическую идею для обоснования демократического экзотерического типа познания и социальной практики.

Данная проблема будет занимать философские умы и в последующем. Фактически можно сформулировать предельные варианты ее решения в виде нескольких связанных между собой *антиномий*: про познание - "*предпослочность-беспредпосылочность*", про первичное знание (точки отсчета, с чего начинается познание) - "*непосредственность-опосредованность*". Эта проблема до сих пор актуальна. Я на стороне тех, кто утверждает, что нет никакого непосредственного знания, оно всегда опосредовано, а познание всегда имеет предпосылки.

2.6 "Этический интеллектуализм" Сократа: критика традиции понимания, идущая от Аристотеля; как можно понять по-другому. Этику Сократа в учебниках часто характеризуют как "этический интеллектуализм", или "этический рационализм". Что используется в качестве материала для такого вывода? Во-первых, ссылаются на рассуждения Сократа из нескольких диалогов Платона (в первую очередь "Протагора"): "добродетель есть знание"; "никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом", поскольку "не в природе человека по собственной воле желать вместо блага то, что считаешь злом"; "те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом". Во-вторых, используется свидетельство Ксенофонта в "Воспоминаниях":

"Сократ утверждал также, что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость". В-третьих, следуют за экспертным мнением Аристотеля, высказанным в "Никомаховой этике" и "Большой этике".

Именно Аристотель и определил этическое учение Сократа как "этический интеллектуализм". И на протяжении вот уже не одного тысячелетия Аристотелю вторят, что Сократ отождествил добродетель со знанием, а зло с незнанием, отрицал или игнорировал неразумную часть души с ее аффектами, вожделениями, страстями, что он утверждал, если человек узнает, что такое благо, по самому факту этого знания будет стремиться к нему, а, зная что есть зло, постарается его избежать.

И критики этического учения Сократа, демонстрируя уважение к великому мудрецу, веками удивляются, почему же он допустил такую нелепую ошибку, противоречащую всем житейским наблюдениям: вообще-то многие люди стремятся ко злу, несправедливости и всяческим прочим недобродетелям и при этом могут вовсе не только не страдать от этого, но, напротив, гордиться и радоваться своим злодействам, которые привели их к успеху, а не наказанию.

Были и такие философы, которые пытались разгадать "этические парадоксы" Сократа исходя из презумпции, что он был умным человеком. Конечно, указывают они, Сократ прекрасно знал о том, что очень часто люди ведут себя несправедливо, подло, преступно. Его оппоненты в диалогах не раз подкидывали ему из жизни примеры дурных поступков нераскаявшихся грешников. Да и сам Сократ в ходе своих размышлений также их описывал и анализировал.

Один из предлагаемых путей реабилитации Сократа - это указание на культурно-исторический способ понимания того или иного термина. Так, ключевой этический термин "добродетель" в V в. до н.э. понимался как добротность,

доброкачественность. Например, добродетель скаковой лошади - быстрый бег. Если принять данный *лингвистический* факт в расчет, то получится, что любые правильные этические свойства, хорошие черты характера должны включать в себя и знание, должны быть сочетаны с ним. К примеру, скакун должен быть и быстр, но еще и здоров. Этическая добродетель всегда разумна. Добродетельный человек разумен, поскольку понимает свои цели, средства их достижения, ожидаемые результаты и может оценить их последствия. Поступки, совершаемые по недоразумению, внешне могут походить на хорошие, но по сути таковыми не являются. Они случайны, а значит, в поведении человека нет устойчивости, стабильности. На неразумного человека нельзя положиться, его поведение непредсказуемо.

Однако я зайду с иной стороны: предложу посмотреть на этику Сократа “с высоты птичьего полета” - то есть с *общемировоззренческой высоты*. Рассуждения Сократа в диалогах Платона сложны, по изощренности они не уступают лучшим софистическим образцам. Вполне возможно, интерпретация идей и аргументов Сократа в них - дело будущего. Их следует анализировать в рамках сложившихся конкретных обстоятельств: принимать в расчет интеллектуальный и человеческий “профиль” собеседников, тему разговора, аргументы оппонентов. Но в любом случае анализ деталей нам здесь не поможет, “за деревьями можно не увидеть леса”.

Полезно вписать учение в *общий культурно-религиозный контекст*, в рамках которого философ его выстраивал, откуда черпал онтологические и гносеологические допущения, благодаря чему учение получало легитимацию, то есть признание допустимости его существования в культуре со стороны профессионального сообщества. О том, что является таковым общим контекстом, говорилось выше - это религиозная традиция *орфизма*, идеи которого философ стремился вынести

за пределы круга посвященных, чтобы использовать их ради утверждения в античном обществе рационального типа познания, доступного всем. Итак, для понимания этики Сократа надо держать в уме, что ее “*гносеологические корни*” лежат в *эзотерической традиции*. Также в качестве аргументов, подкрепляющих высказанный тезис, будут использованы понимание майевтики как идеологии познания, а также учение о справедливом человеке, рассказанное в конце четвертой книги “Государства” Платона.

Как уже говорилось ранее, одна и та же фраза может пониматься существенно по-разному в контекстах инаковых культур. “Добродетель есть знание” - фраза, имеющая сущностно противоположные смыслы в рамках эзотерической традиции и экзотерической. Но прежде обращу внимание на одну нестыковку, “неувязочку” в интерпретации этики Сократа как интеллектуалистской: добродетель есть знание, а научить добродетели нельзя. То, что добродетели нельзя научить, Сократ говорит, например, в конце диалогов “Протагор” и “Менон”. Таким образом, вот парадокс: есть знание, которому нельзя научить. Как так?

Майевтика как метод строится на основании метафизических учений о *метемпсихозе* и *припоминании*. Идеологическое (ценностное, смысловое) ядро данного метода - научить никого ничему нельзя, в том числе и добродетели, но можно поспособствовать припоминанию знания, конечно, если оно есть в душе. Такой взгляд исходит из эзотерической традиции. Почему так важно указать на данное обстоятельство? Да потому, что в *экзотерической традиции* предполагается, что *знание дается извне* и оно служит руководством к действию в самом его начале . То есть человеку кто-то дает готовое знание, а уже сам он решает, воспользоваться им или нет. К примеру, если на пачке сигарет пишется, “курение вредит вашему здоровью”, это не означает, что указанное сокровенное зна-

ние испугает курильщика и автоматически приведет к отказу от вредной привычки. Человек сам должен остро захотеть освободиться от нее. Знание и воля - разные стороны одного процесса, в приведенном примере отказа от курения.

В эзотерической традиции знание *завершает* сложнейший процесс *самопознания*. Оно дается не извне, а *добывается* самостоятельно *изнутри*. Здесь с самого начала должно присутствовать огромное желание обрести знание. *Самопознание требует мужества*. Мы видим на примерах разных ситуаций, в которых Сократ пытался организовать совместный поиск истинного мнения, как тяжел этот процесс, как люди, даже признаваемые мудрецами, сопротивляются и обижаются. Ведь необходимо вначале очистить душу от гордыни самомнения, освободить ее от ложного, наносного, случайного - в общем от всякого интеллектуального хлама, накопленного годами. Для такого деяния требуется *яростный дух*, или *мужество*. А затем необходимо выявлять различные мнения, критиковать их, находить общее между ними - путь долгий и непростой, подчас мучительный. Очевидно, что данный этап поиска общего знания предполагает неодолимое *стремление*, *любовь* к нему. Таким образом, в эзотеризме *воля* пронизывает сам процесс познания, она имплицитно присуща ему. Воля и разум здесь едины, но неслиянны. Если человек так жаждет обрести подлинное знание, то он захочет и поступать в соответствии с ним. Ведь именно для правильной жизни он пустился на его тернистый мучительный поиск.

И надо помнить, что обнаруживаемое каждым заветное знание является общим для всех, поскольку изначально принадлежит божественному миру. Человек - микрокосм в макрокосме. Человеческая душа причастна божественной душе. Нарушителя божественных предписаний наказание обязательно рано или поздно настигнет. Поэтому люди, конечно, могут совершать злые поступки и при этом считать себя удач-

ливыми, преуспевающими и счастливыми, но они все-равно глупцы, поскольку не просчитывают для себя всех последствий совершаемых ими негодяйств. Такого типа рассуждение имеет право на существование в рамках религиозного миропонимания. Философия же Сократа, вернусь к своему начальному утверждению, религиозна.

Итак, в том смысле, в каком этическое учение Сократа принято определять как “этический рационализм”, по моему убеждению, категорически неверно. Аристотель предложил экзотерическую трактовку этого учения. Полагаю, что Стагирит, проведший 20 лет в Платоновой Академии, не мог не знать об эзотерической подоплеке философии Сократа и Платона. Но, к сожалению, судя по тому, как описывают некоторые особенности его характера, он мог для возвышения собственного учения принизить Сократово.

А в каком смысле все же можно признать учение Сократа, как впрочем и последующие этические учения, создаваемые вплоть до XVIII века, “этическим рационализмом”? Для ответа на этот вопрос обратимся к диалогу “Государство” и особенно к концу его 4-й книги. Но прежде я должна сделать предварительное замечание, чтобы внимательный читатель не уличил мои интерпретационные построения в некорректности. Одна из линий разграничения учений Сократа и Платона - “демократизм-аристократизм”.

При ответе на поставленный вопрос об “этическом рационализме/интеллектуализме” следует учитывать эклектическую особенность (о ней говорилось вначале) диалога “Государство”, в котором смешаны идеи учителя и ученика. Допустимо предположить, что Сократ, действительно, считал необходимым человеку во всем руководствоваться разумом. Платон же развил данную идею до целостного *эзотерического учения* о государстве, частью которого является человек. В этом учении четко, ясно и артикулировано выражен прин-

цип “*этического рационализма*”, который стал мейнстримным на несколько тысячелетий.

Изначально предметом обсуждения в данном диалоге было не “идеальное” государство, а понятие *справедливости*. Участников интересовало, как определить справедливого человека. Промучившись с рассмотрением этой темы в первой книге, во второй собеседники согласились, что избранный материал, душа человека, мелкий и для него требуется острое зрение. Поэтому разумно перейти к более крупному объекту - государству. Поняв же, что такое справедливое государство, можно будет перенести обретенное знание на человека.

Собеседники согласились, что социальная структура государства такая же, как и структура души. Справедливое государство потому вечно и совершенно, а значит, идеально, что благодаря разуму оно организовано таким образом, который позволяет ему оставаться неизменным, избегая раздоров, распрь, вражды, войн. *Справедливость* - это то состояние, когда *каждый занимается своим делом*, предназначенным ему природой, посему и лучше у него получается. Итак, государство окажется наилучшим образом устроено, если у руля правления окажутся *разумные философы*, им станут помогать *мужественные воины-стражи*, а *рассудительные ремесленники*, *купцы и земледельцы* будут следовать предписаниям мудрых правителей, и каждый будет заниматься своим делом, не вмешиваясь в дела других.

Обратим внимание, что само видение *тождества* между строением государства и человеческой души, допустимость перехода от исследования человека на исследование государства, а затем перенос результатов последнего обратно на человека, - такого рода метафизические допущения и интеллектуальные операции допустимы при эзотерическом понимании отношения целого и его части, в данном случае государства

и человека. Учение о справедливом государстве и справедливом человеке в Платоновом диалоге построено в рамках *эзотерической традиции*. А вот использованный Сократический метод имел экзотерический запал: собеседники занимались рациональным анализом человеческих отношений и на основе разумных доводов приходили к совместным решениям, которые всем доступны для понимания.

В конце четвертой книги диалога наконец был реализован предложенный Сократом план, и его участники, вооруженные новыми знаниями, полученными благодаря анализу правильного устройства государства, вернулись к обсуждению первоначального предмета: “...мы… пришли к неплохому выводу, что *в государстве и в душе каждого* отдельного *человека* имеются *одни и те же начала*, и число их одинаково… Значит, непременно должно быть и вот что: как и *в чем сказалась мудрость государства*, *так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц*” (12, 215 [441c]). И вот закономерный вывод: “Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть *справедливым* и выполнять свое дело, когда *каждое из имеющихся в нас начал выполняет свое*” (12, 216 [441e]).

У человека *четыре добродетели*, как и у государства в целом: *справедливость*, *мудрость*, *мужество*, *рассудительность*. А *начал в душе*, как *и в государстве* три: *разумное*, *вожделеющее* и *яростный дух*. Каждое из начал должно занимать свое место в иерархии и выполнять свое предназначение. *Разум* и *правильное мнение* должны продуманно направлять простые и умеренные переживания и вожделения. *Яростный дух* обязан служить защитником разумного начала, если не испорчен дурным воспитанием. *Рассудительность* гармонизирует и согласовывает все слои души. А *справедливость* делает причастным и человека, и государство добродетели.

Все три начала необходимы именно для того, чтобы человек и государство могли быть справедливыми. *Разум* позволяет отыскать необходимое знание, выбрать правильные цели, подобрать средства для их достижения. *Яростный дух* должен отразить и внешние угрозы, но - не менее важно- и усмирить внутренних врагов, негативные проявления собственной неразумной части души. *Рассудительность*, пронизывая все части души, соединяет их в единое целое, гармонизирует части между собой.

Итак, что же такое "*этический рационализм*"? Это принцип *господства разума над волей и чувствами*. По-другому, это идея управление разумом волей и вожделениями. Вот одна из формулировок этого принципа: " Рассудительным же мы назовет его… по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что *разумное начало должно управлять* и что нельзя восставать против него" (12, 217 [442d])[11]. И понятно, почему в известном мифе "о крылатой колеснице" из диалога "Федр" Разум представлен в образе возницы, управляющего конями вожделения и гневливости.

Очень часто в описании философии Сократа делают акцент на ее интеллектуализме. Утверждают, что именно разум был последней и окончательной ценностью для Сократа. У меня сложилось другое представление. Наличие разума у человека отличает его от животных. Но это только в возможности. Человек должен еще развить в себе разумные способности

[11] Такое понимание отношения разума к чувствам будет главенствующим вплоть до XVIII века, до появления сентиментализма - литературного направления, уравнивающего разум и чувства, полагающего, что последние имеют не меньше прав, чем разум. В становлении сентиментализма огромную роль сыграл Ж. Ж. Руссо. Ф. Ницше резко критиковал Сократа, чья философия, по его мнению, заставила западную культуру свернуть с правильного пути. Подлинная культура - это синтез Аполлонического и Дионисийского. Сократ же фактически уничтожил Дионисийскую сторону в западной культуре, гипертрофировав разумное начало.

с помощью обучения и воспитания. *Главной добродетелью* является *справедливость*. Ведь только справедливый человек будет счастлив и при жизни, и после смерти. Только справедливый человек после смерти попадет в хорошее место. Только справедливое государство достойно вечного существования.

Разум же это *инструмент* для построения правильного поведения, благодаря которому человек может стать добродетельным. Поэтому *разумность* важнее, чем другие добродетели, которые по отношению к ней должны занимать подчиненное положение. Человек, пустившийся в трудный и опасный путь самопознания, чтобы открыть в своей душе сокровенные знания, уже сильно мотивирован на их реализацию. Прохождение этого пути требует немалого мужества и упорства, необходим яростный дух, поскольку нет сильнее врага, чем внутренний: лень, гордыня, самодовольство, трусость в признании своей глупости и некомпетентности, отвлечение на пустые хлопоты и чувственные радости. И получается, что разуму одному не справиться со своей миссионерской задачей, ему обязательно требуется в помощь яростный дух. Яростный дух это аналог воли в западной христианской культуры. Но все добродетели благодаря рассудительности должны быть гармонично соединены в единое целое, дабы достичь главной задачи построения человеком самого себя - *быть справедливым*.

2.7 *Цивилизационное значение спора Сократа с софистами.* Подведем итоги великого философского спора, случившегося во второй половине V в. до н.э. между Сократом и софистами, - спора, в ходе которого было предложено много идей и учений, получивших развитие в дальнейшей истории философии и в значительной степени предопределивших дальнейшие пути развития западной культуры и цивилизации.

СОФИСТЫ

– совершили “первый гуманистический поворот”: расширили

– предметное поле философского познания, сместив фокус внимания с природы на человека, общество, познание,

– осуществили критику возможности достижения объективного истинного знания, тем самым побудив к необходимости рационального обоснования такой возможности,

– сделали критику неотъемлемой составной частью рационального мышления,

– использование “софистических приемов” стимулировало поиск противоядия: логических правил и форм мышления, с помощью которых можно им противостоять,

– софисты много сделали для развития риторики,

– предельно четко поставили главный вопрос социальной философии: как возможно социальное вообще и рациональное социальное,

– были первыми антинатуралистами: разделили бытие на две части - природу и общество, определив, что природа существует по необходимости, а общество - по установлению.

Таким образом, как бы само античное общество в конечном итоге отрицательно не относилось к деятельности софистов, мы должны признать, что она и ее результаты существенным образом способствовали поиску и формулированию рациональных способов осмысления различных сторон бытия. Критический запал софистов передался Сократу. В дальнейшим критичность станет одной из определяющих характеристик, отличающих рациональное познание от любого догматического, построенного на вере. В любом разумном деле важно не только решить проблему, но не менее важно вначале ее “нащупать” и четко обрисовать. Как известно, правильная постановка проблемы - ключ к ее решению. Выводы софистов бросали вызов самому существованию общества. Они были

гениальными “раздражителями” и тем самым стимулировали на поиск не менее гениальных ответов.

СОКРАТ

– разомкнул круг эзотерической традиции, сделав достоянием для всех желающих сокровенные эзотерические идеи, использовал их для обоснования и построения рационального типа познания и рациональных социальных практик,

– обосновал возможность рационального построения общих правовых, этических, эстетических, познавательных норм,

– предложил методический способ познания: унифицированный,

– стандартизированный путь познания, который каждый может повторить и получить тот же результат,

– показал, как с помощью предложенного им метода организовать

– процедуру согласования разных мнений и совместно достичь разумно обоснованного результата,

– - обосновал, что рациональное социальное носит договорной характер,

– предложил новую особую форму мышления - понятийную,

– начал разрабатывать родо-видовой способ построения понятий,

– был проповедником добродетельной жизни человека, учил, что лучше терпеть несправедливость, чем творить ее самому,

– обосновал принцип главенства разума над чувствами: человек должен себя контролировать с помощью разума.

Какую роль сыграли перечисленные выдающиеся результаты, полученные Сократом, в дальнейшем развитии культуры и даже в становлении Западной цивилизации? Отметим некоторые.

Я согласна с теми философами (например, А. Августином, Вл. Соловьевом, Х. Ортегой-и-Гассетом), которые считают, что именно Сократа надо признать *первым философом*. Мой аргумент прост: коль скоро мы связываем философию с категориально-понятийной формой мышления, а, уже по Аристотелю, Сократ *первым учил о понятии*, то собственно учение о понятии является отправной точкой становления философского познания, значит, Сократ - первый философ. Так называемых фисиологов (досократиков), мыслителей натурфилософского этапа, можно счесть *предфилософами*: они, действительно, заложили важные предпосылки, которые были подхвачены и развиты в дальнейшем, в том числе софистами и Сократом. Наука западного типа родилась в недрах философии и переняла от нее понятийную форму мышления.

Сократ разработал методический способ познания. Познание перестает быть уделом гениальных одиночек, процессом, совершаемым или по наитию, озарению, в результаты которого все остальные должны или только верить, или к которым подавляющее большинство людей вообще не допускается. Методы служат ценности демократизации познания. Они передаются в процессе обучения большому количеству людей разных социальных групп. Благодаря методам результаты познания могут быть воспроизведены, а значит, их можно проконтролировать. Философия и наука перестают быть делом избранных, они оказываются доступны всем, кто любит “истину”. Методы позволяют смягчить, до какой-то степени нивелировать субъективность процесса познания и его результатов, будучи нормативно заданными они позволяют объективировать их. В случае метода Сократа мы имеем дело с *истиной интерсубъективной* - знанием, с которым согласились участники процесса познания. Но и данный тип истины в определенным смысле объективен, поскольку знание значимо для многих, а не одного, на его основе можно построить совместную практику и общее житие.

И, конечно, велика заслуга Сократа в том, что он рационально обосновал договорной характер социального. Софисты на это указали, а Сократ обосновал и продемонстрировал, как это может быть реализовано с использованием средств философии. Диалог “Государство” - первый опыт построения совместного проекта разумного справедливого государства. Это открывало прямой путь к учению о *конституционном характере* государства и политической власти, предпосылки которого находим в теориях общественного договора XVII-XVIII вв. Реально их идеи воплотились во второй половине XVIII века в конституциях США и Франции, и далее в конституциях всех государств, принадлежащих западному типу цивилизационного развития, и даже в ряде государств, относимых к восточному типу.

3. *Литература*

3.1. *Цитированная литература*

1. *Секст Эмпирик.* Против ученых . Кн 1 // Секст Эмпирик Сочинения в двух томах. Т. 2. - М.: Мысль, 1976. - С. 72.

2. *Платон. Теэтет* // Платон Собр. соч. в 4 т. - М.: Мысль, 1993. - С. 203.

3. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. - С. 125.

4. *Маковельский А. О*. Софисты (вып. 2) - Баку: Изд-во Азербайджанского гос. ун-та, 1941. - С. 46.

5. *Платон*. Государство // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. - М.: Мысль, 1994. - С. 94.

6. *Платон.* Горгий // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. - М.: Мысль, 1990. - С 523.

7. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - 2-е изд. - М.: Мысль, 1986. - С. 348.

8. *Секст Эмпирик* против ученых. Кн. IX // Секст Эмпирик Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. - М.: Мысль, 1976. - С. 246.

9. *Аристотел*ь. О софистических опровержениях // Аристотель Сочинения в четырех томах. Т. 2. - М.: Мысль, 1978. - С. 536.

10. *Платон* Горгий // Платон Собрание сочинений в 4 т., Т. 1. - М.: Мысль, 1990. - С. 574.

11. *Платон.* Апология Сократа // Платон Собрание сочинений в 4 т., Т. 1. - М.: Мысль, 1990. - С. 85-86.

12. *Платон.* Государство // Платон собрание сочинений в 4 т., Т. 3. - М.: Мысль, 1994. - С. 215, 216, 217.

3.2 ***Рекомендованная литература***

Первоисточники

1. *Платон* Апология Сократа

2. *Платон* Горгий (конец диалога, рассказ Сократа о загробной жизни)

3. *Платон* Менон

4. *Платон* Пир

5. *Платон* Государство (книги вторая, четвертая)

Учебники

1. *Богомолов А. С.* Античная философия. - М., Изд-во Моск. ун-та,1985

2. *Виндельбанд В.* История философии. - Киев, “Ника-Вест”, “Вист-С”, 1997.

3. *Коплстон Ф.* История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. - М.: Центрполиграф, 2003.

4. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии.- М.: Гуманит. изд.центр ВЛАДОС, Русский Двор, 1997.

5. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. - М.: Высшая школа, 1981.

3.3. ***Дополнительная литература***

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. (Сократ). - М.; Спб. “Изд-во Степной ветер”, ИД “Коло”, 2005.

2. *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов (Сократ). - Разные издания.

3. *Кессиди Ф. Х.* Сократ. - М.: Мысль, 1988. (Другие издания).

4. *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. - М.: Рипол-Классик, 2019.

5. Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение /Авт.-сост. Л.И. Яковлева и др. - М.: ООО “Изд. Астрель”, “Изд. АСТ”, 2003.

4. ***Вопросы для повторения***

1. В каком веке состоялся спор между Сократом и софистами?
2. Какой род занятий был у софистов?
3. Имена старших софистов?
4. Какие самые известные высказывания Протагора?
5. Чем опасен правовой и этический релятивизм?
6. По какому критерию софисты различили природу и общество?
7. Какую роль в дальнейшем развитии культуры сыграло различение софистами природы и общества?
8. Какие негативные смыслы вкладывают в слова софист и софистика?
9. Чем полезным обернулась софистическая деятельность для логики?
10. За что сожгли книгу Протагора “О богах”?
11. Из каких источников мы знаем о Сократе?
12. В чем суть “проблемы Сократа”?
13. Как связано название метода Сократа с родом деятельности его матери?

14. Какая метафизическая идея заложена в методе как майевтики?
15. Какие этапы метода Сократа?
16. Зачем нужна “ирония” в методе Сократа?
17. Суть диалектического этапа метода Сократа?
18. Как можно понимать процедуру наведения в методе Сократа?
19. Какое философское значение имеет представление Сократа о результате познания как истинном мнении, но не истине?
20. Какова “природа” социального, по Сократу?
21. В каких учениях и идеях Сократа проявилась эзотерическая традиция?
22. Почему Сократ был вынужден опираться на эзотерическую традицию?
23. Что такое “этический рационализм” Сократа, в традиции понимания идущей от Аристотеля?
24. Как можно по-другому посмотреть на слова Сократа, что “добродетель есть знание”?
25. Какое возможно понимание “этического рационализма”, господствующее в европейской культуре с Сократа и до XVIII века?
26. Какая главная добродетель в этике Сократа?
27. Какова роль разума в этике Сократа?
28. Какую роль сыграл Сократ в возникновении философии и науки?
29. Почему важно открытие метода в познании?

А. Г. Ляпустин

ТЕМА 6.

ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА

1. Биография Платона. – 2. Произведения Платона. – 3. Онтология Платона. – 4. Гносеология Платона. – 5. Учение Платона о душе. а) путешествие души в мир идей; б) доказательства бессмертия души. – 6. Учение Платона об идеальном государстве. – 7. Космогония и космология Платона. 8. Цитируемая литература. – 9. Обязательная литература. – 10. Дополнительная литература. – 11. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***Биография Платона.*** Платон (428/427 – 347 гг. до н.э.), древнегреческий философ «высокой классики», по выражению А.Ф. Лосева. Предположительно, Платон (от греч. Πλάτων - «широкий») – это прозвище, данное, возможно, Сократом. Родители (Аристон и Периктиона) назвали сына Аристоклом. Происходил будущий философ из знатной аристократической семьи: по отцу он был потомком последнего афинского царя Кодра, по материнской линии был родственником Солона, законодателя Афин. В юности Платон занимался поэзией, но после встречи с Сократом (407 г.) сжег стихи и в качестве главного призвания выбрал философию. Был учеником Сократа, присутствовал на суде над учителем. Потрясенный жестоким приговором, Платон заболел, что по-

мешало ему попрощаться с любимым другом и наставником. После смерти Сократа молодой философ отправляется в десятилетнее путешествие по Востоку, в конце которого оказывается в Сиракузах на Сицилии. Там он общается с тираном Дионисием Старшим, которому не понравились смелые речи афинского мыслителя, вследствие чего Платон был продан в рабство на о. Эгина. К счастью, был куплен и тут же отпущен на свободу Анникеридом, бывшим учеником Сократа. На деньги, собранные друзьями для выкупа из рабства, приобрел дом в рощице, посвященной герою Гекадему, отчего место называлось Академией. Там и была устроена школа Платона (387 – 385 гг. до н.э.), просуществовавшая до 529 г. На вратах школы красовалась надпись «Не геометр, да не войдет!». Среди учеников были Спевсипп (племянник Платона, ставший после смерти учителя схолархом Академии), Ксенократ (схоларх после Спевсиппа), Аристотель (основавший собственную школу Ликей).

Платон еще дважды ездил в Сиракузы по приглашению сына Дионисия Старшего Дионисия Младшего. Эти поездки исследователи зачастую связывают с мечтами мыслителя о том, что государством должны управлять философы или, по крайней мере, просвещенные философами правители. На роль последнего претендовал Дионисий Младший, но он не оправдал ожиданий Платона. Поездки эти, по традиции, не были для основателя Академии удачными и вполне могли окончиться его смертью.

Скончался Платон в Академии, по легенде, в собственный день рождения, который совпадал с днем рождения Аполлона. Еще при жизни он получил прозвище «божественный».

2. *Произведения Платона.* Платон писал свои произведения в форме диалогов (исключение составляет монолог «Апология Сократа»). Во всех диалогах (за исключением последнего недописанного - «Законы») одним из участников беседы (а в большинстве случаев главным действующим лицом) является Сократ. В ранних диалогах, по-видимому, Платон описывает реально происходившие беседы учителя с различными собеседниками, тогда как в диалогах зрелого и позднего творчества Сократ становится лишь литературным персонажем, устами которого говорит сам Платон. В диалогах не просто описываются беседы Сократа, но и представлена событийная линия (например, в «Федоне» дана трагическая картина прощания друзей и учеников с Сократом и смерть последнего; в «Пире» изображен пир у Агафона, на который является Сократ и т.п.).

Платон очень любит в своих диалогах прибегать к художественным образам, во множестве присутствующих в им же сочиненных мифах. И это, разумеется, не шаг назад, не возвращение к предфилософии Гомера и Гесиода, а попытка (успешно реализовавшаяся) дополнить сложные логические конструкции красивыми и яркими образами. Платон апеллирует и к абстрактно-понятийному мышлению читателя, и к его конкретно-эмоциональному восприятию, умело перемежая категории с образами.

Тематика диалогов чрезвычайно разнообразна. «Лисид», «Пир» и «Федр» посвящены феномену любви, «Федон» и «Федр» раскрывают тему души, в «Тимее» описывается происхождение и строение космоса, в «Государстве» и «Законах» даются этическая и социально-политическая доктрина философа, диалоги «Софист» и «Парменид» содержат критику Платоном собственной теории идей и т.д. Вычленить систему из столь богатой палитры произведений – задача трудная, но все же выполнимая. К ее реконструкции мы сейчас и приступим.

3. *Онтология Платона.* Единственная сфера сущего, заслуживающая названия бытия, это мир идей или эйдосов. Очевидно, что Платон реализует парменидовское понимание

бытия, используя его ключевые характеристики: единство, неделимость, неизменность (самотождественность), неподвижность и умопостигаемость. Именно такими же свойствами основатель идеализма наделяет идеи. Эйдос («вид») и идея («видея») имеют отношение к видимому, но это зрелище не для глаз, а для ума. Идеи определяют суть вещей или явлений, их смысловой стержень, то, благодаря чему мы способны отличать одну вещь от другой. Пожалуй, в этом и заключается главное открытие Платона: вещи мы считаем схожими или различными не по их материалу, внешнему облику или каким-то другим привходящим признакам, а благодаря идеям, к которым они причастны. Заметим, что идеи не существуют в вещах, они отделены от них и образуют особую сферу, находящуюся в «занебесной» области и называемую «мир идей». Но почему же не поместить идеи в сами вещи, часто недоумевали ученики Академии во главе с неугомонным Аристотелем? Именно потому, что вещей множество, а идея одна и ее природа предполагает неделимость, парировал выпад учеников Платон.

Однако, в отличие от Парменида, Платон допускает наличие небытия. Любопытно, что в диалоге «Парменид» в уста основателя Элейской школы вкладываются слова, с которыми сам философ никогда бы не согласился. Там проводится удивительная по стройности диалектика единого (бытия) и иного (небытия). Если допустить наличие только единого, то окажется, что и его нет. Существовать, по Платону, значит быть определяемым, а любое определение возможно только через нечто другое (иное). Аналогично доказывается, что и иное при абсолютном полагании также исчезает. Таким образом, единое предполагает существование иного, а последнее – бытие единого. Кроме того, материя необходима еще и потому, что иначе нельзя объяснить инаковость вещей, отличие которых от идей очевидно. Небытие – материя, хора («пустое пространство»), во всем противоположна идеям. Она постоянно

изменяется, никогда не тождественна самой себе, находится в вечном движении, до бесконечности делима и т.п. Небытие существует, поскольку оно является не абсолютным (укон), а относительным (меон), но оно небытие именно в силу своей противоположности идеям.

То, что расположено между идеями и материей, бытием и небытием, является вещами. С одной стороны, они причастны идеям, стремятся к ним и подражают им, но, с другой, они материальны, подвижны и изменчивы, поэтому никогда не способны полностью осуществить свои эйдосы. Их место именно посредине, а сфера, которую они составляют, называется «мир вещей». В «Тимее» Платон метафорически называет вещи детьми, отцом которых являются идеи, а матерью материя.

Для большей простоты понимания можно воспользоваться самым известным образом платоновского творчества – символом пещеры («Государство», кн. VII). В пещере сидят узники и созерцают тени, отбрасываемые на глухую стену. У узников нет возможности даже повернуть голову, ибо их с самого рождения заковали в оковы. Именно поэтому эти несчастные принимают тени за реальные предметы. Здесь Платон изображает «мир вещей» (пещера) и людей, его населяющих (узники). Вещи, таким образом, это неподлинные отражения (тени) истинных идей. Мы, подобно узникам, принимаем эти тени за единственную реальность, не подозревая, что существуют идеи, обитающие за пределами нашего мира. Высшая из них – идея Блага – сияет своим неугасаемым светом в вышине, однако этот свет не проникает в наш мир (тени узники видят в свете костра, горящего на горе).

4. *Гносеология Платона.* В первую очередь Платон подвергает беспощадной критике чувственное познание, чему, например, целиком посвящен диалог «Теэтет». Главным не-

достатком ощущений является то, они дают нам лишь относительное (релятивное) знание, или, выражаясь языком Платона, чувственное находится в непрерывной текучести. Но, в таком случае, невозможно какое-либо сопоставление или противопоставление, поскольку нет никаких устойчивых критериев. Вода в реке, несомненно, течет, этот факт мы устанавливаем благодаря наличию неподвижных берегов, относительно которых мы фиксируем движение реки. Но если представить себе безбрежную реку, то о ее свойствах сказать будет просто нечего, она абсолютно иррациональна, непознаваема. Это, к слову сказать, прекрасно понимал Гераклит, который, признавая всеобщее движение («все течет»), оставлял неподвижным Логос. Объектом критики автора «Теэтета» является софист Протагор, считавший «мерой всех вещей» человека. Но «субъект возможен только тогда, когда есть объект; а если субъективный принцип человека как меры всех вещей трактуется как единственно правильный, то по крайней мере самый этот принцип перестает быть относительным и становится уже чем-то абсолютным» (2, 475). Следовательно, чистое чувственное познание невозможно; только разум способен констатировать четкие и неизменные критерии, благодаря наличию которых только и возможно установление истинности или ложности чувственно-воспринимаемых фактов.

Однако явления чувственного мира не должны интересовать человека. Как мы помним, они представляют лишь «тени» идей. Исходя из принципа «подобное познается подобным», а также из приведенной выше критики чувственного познания, мы с необходимостью постулируем, что орудием познания эйдосов является ум, но ни в коем случае не чувства. Платон логически безупречно выстраивает следующие антагонистические пары: идеи – вещи, разум – чувства, душа – тело. Ум является высшим началом души и познает эйдосы; ощущениями наделено тело и его уделом является

познание вещей. Чувства не только не способны привести нас к истине, они становятся препятствиями на путях разума. Именно в этом смысл знаменитого платоновского афоризма из «Федона»: философствовать – значит учиться умирать, и философы «заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (5, 14 [64a]). Под «философствованием» здесь понимается любой мыслительный процесс, который осуществляет душа (разум). Тело же только мешает ей, отвлекая от размышлений необходимостью удовлетворения потребностей. Вот и вынуждена душа постоянно прерывать «философствование» то сном, то приемом пищи, то любовными наслаждениями и прочее. Лучше всего душа рассуждает с самой собой только находясь вне тела. Однако отделение души от тела и есть смерть, поэтому и философствование есть упражнение в смерти. В этом же ключе следует трактовать последние слова Сократа, произнесенные им непосредственно перед смертью (весьма вероятно придуманные Платоном и вложенные в уста литературного персонажа): «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте!» (5, 80 [118a]). Асклепий (или Эскулап) – это бог врачевания и всякий выздоравливающий, по издревле установленной традиции, должен был принести ему жертву (как правило, домашнюю птицу). Таким образом, платоновский Сократ как бы говорит Критону: «жизнь есть болезнь, а смерть – исцеление от нее».

Итак, познание разума направлено на идеи, а телесные чувства только мешают ему. Но эйдосы существуют в занебесной сфере, ум же вынужден находится в теле, ибо оно – гробница для души. Как же в таком случае возможно познание? Вот ответ Платона: «знание – это припоминание (анамнезис) того, что душа знала до вселения в тело» (5, 26 [72 e]). Автор «Федона» становится первым мыслителем, утверждающим наличие в разуме врожденных доопытных (априорных) идей. Обо-

сновывается этот тезис весьма просто. Вот, я демонстрирую два одинаковых предмета. На первый взгляд они очень схожи, но, присмотревшись, мы все же замечаем некоторую разницу между ними. Более того, в природе не существует двух совершенно равных предметов. Однако, сравнивая их, мы постулируем большее или меньшее различие. Это становится возможным благодаря абсолютному критерию – идее равного самого по себе. Или возьмем пример с окружностью: невозможно начертить совершенную окружность, но каждый знает, как она должна выглядеть. Следовательно, идея окружности взята нами не из опыта (как и все идеи геометрических фигур).

Говоря об анамнезисе, Платон, как ни странно, признает за чувственным познанием одно достоинство: оно иногда помогает припомнить. Допустим, я вижу телесную красоту, и она способна напомнить мне саму идею прекрасного. В «Пире» платоновский Сократ демонстрирует, как мы, наблюдая прекрасное в природе и в человеческом мире, шаг за шагом приходим наконец к «прекрасному самому по себе». Но, конечно, это единственное достоинство тонет в море недостатков и пороков чувственного познания.

5. *Учение Платона о душе.* а) путешествие души в мир идей. Для дальнейшего раскрытия теории припоминания необходимо рассмотреть учение Платона о душе. Концепция анамнезиса с необходимостью предполагает теорию метемпсихоза (переселения души). Невидимая узница тела с нетерпением ждет смерти своей материальной оболочки. Но неужели лишь для того, чтобы немедленно попасть в новое тело? Разумеется, нет. Душа, освободившись, сразу устремляется в мир идей, ибо там ее родина. Очевидно сходство душ с эйдосами: они также невидимы, умопостигаемы, неизменны и неподвижны. Кроме того, вершина души – разум, долгое время довольствовавшийся припоминанием, теперь смо-

жет воочию (умозрением) созерцать идеи. Для полета души, который совершается между перерождениями, необходимо выполнение двух условий: наличия у души крыльев и отсутствие препятствий, затрудняющих полет. Рассмотрим эти условия по порядку.

Крылья душа обретает, находясь в теле. Их выращивает любовь. Платон трактует последнюю как чувство, вызывающее у человека болезненное состояние. Более того, любовь – это своего рода безумие, неистовство (мания). Казалось бы, такой мыслитель, как Платон, в большинстве диалогов воспевающий разум, должен негативно отнестись к любви. Но это не так. Оказывается, есть неистовства, которые у людей от богов. Таков экстаз пифии в Дельфах, когда она не своим голосом выкрикивает прорицания (они очень часто сбывались); таково творческое вдохновение, когда поэт в болезненном состоянии одержимости пишет гениальные стихи. Но высшим видом подобного неистовства является любовь. Влюбленный находится как бы в лихорадке, он не может объяснить рационально своего поведения, окружающим порой кажется, что он бредит. Но такое «неистовство, которое у людей от бога, выше рассудительности, свойства человеческого» (6, 153 [244d]). Любовь – это божий дар, данный человеку для того, чтобы он возносился в божественную область. Неслучайно, сам Эрот (бог любви в традиционной мифологии) с точки зрения автора «Пира» не бог. Последние не могут никуда стремиться, они совершенны, т.е. самодостаточны. Но Эрот есть именно стремление, желание, поэтому он выступает как связующее звено между богами и людьми. Вл. Соловьев, выдающийся русский философ, не без оснований считал образ Эрота, созданного Платоном в «Пире», гениальным пророчеством, в котором без труда обнаруживается Богочеловек.

Но для того, чтобы душа вылетела из тела и устремилась в идеальный мир, одних крыльев недостаточно. Платон упо-

добляет душу крылатой колеснице («Федр»), в которой возничий (разум) управляет двумя конями. Один – белый, благородный, статный, во всем послушный возничему. Второй же – черный, неказистый, низкорослый, норовистый, рвущий удила. Он постоянно стремится увести колесницу в сторону, противоположную той, куда ее направляет возничий. Таким образом, в душе, по мнению Платона, следует выделить три начала, которые в диалоге «Государство» получили следующие названия: разумное, яростное (волевое) и вожделеющее. Очевидно, что именно последняя часть непосредственно связана с телом, более того, реализация ее потребностей возможна только в теле. Именно поэтому, когда разум направляет душу в «мир идей» и воля, всегда послушная возничему, готова взлететь ввысь, вожделеющая часть души противится этому, всячески цепляясь за тело. Если «черный конь», существуя еще в теле, был приучен к дисциплине разумом, хорошо «объезжен» и «взнуздан» им, то проблем с путешествием в «занебесную область» не возникнет; вожделеющая часть, пусть и нехотя, но подчиниться разуму и кардинально полету не помешает. Но горе тем душам, в которых этот норовистый конь слишком силен и одолевает «белого коня» и заставляет «плясать под свою дудку возничего». Они никогда не смогут взлететь и вынуждены будут скитаться по земле, в надежде вселиться в какое-нибудь новое тело. Но хуже всего тем душам, которые чересчур тесно общались с телом, вследствие чего заразились им, стали причастны телесному. Они становятся плотными и видимыми, так что занять новое тело уже не могут. Вот и бродят они между надгробий, пугая случайно встретивших их людей, которые называют их призраками.

Но тем душам, которым удалось преодолеть сопротивление «черного коня», а также выиграть конкуренцию с другими «колесницами», стремящимися в идеальный мир, предстоит увидеть восхитительное зрелище. По совершенному кругу со-

вершают шествие боги. Они тоже уподобляются колесницам, но, в отличие от человеческих, в них не впряжен черный конь, поэтому они движутся ровно и в строгом соответствии с желанием возничего. Боги «питаются» созерцанием идей, которые, блистая в свете лучей Блага, открываются умственному взору «возничего». Человеческая душа может присоединиться к божественной процессии, но, разумеется, лишь на какое-то время, ибо (рано или поздно) «черный конь» обретет силу и заставит «колесницу» упасть вниз, в «мир вещей». Душа, более всего узревшая в «мире идей», должна стать философом. Перерождение чуть хуже, но также предполагающее отчетливое видение идей для их дальнейшего припоминания – стать поэтом. Но худшие из людей – тираны и софисты, стали таковыми потому, что их души так и не смогли подняться в божественную область и созерцать сияние эйдосов.

б) доказательства бессмертия души. Вся эта прекрасная мифология, конечно, должна базироваться на прочном фундаменте рациональных рассуждений. Таким базисом у Платона выступают поражающие своей логической стройностью аргументы в пользу бессмертия души. Одно из доказательств – гносеологическое – уже было приведено выше: поскольку в разуме существуют врожденные идеи, появившиеся там до всякого соприкосновения с чувственно-воспринимаемым опытом, следовательно, душа должна существовать до вселения в тело, когда она и приобрела те самые внеопытные знания.

Так доказывается предсуществование души телу. Однако гораздо важнее обосновать посмертное бытие души. Эту задачу решает другое доказательство, которое можно охарактеризовать как диалектическое. А.Ф. Лосев называет его «взаимопереход противоположностей». Речь идет о противоположности двух состояний – жизни и смерти. Между ними, как и между другими подобными состояниями всегда два перехода. На-

пример, между меньшим и большим – рост, а между большим и меньшим – уменьшение. От многого к единому – соединение, от единого к многому – разъединение. От бодрствованию к сну – засыпание, от сна к бодрствованию – пробуждение. По аналогии с этим, переход от жизни к смерти (он нам известен) называется умиранием, обратный же переход (незнакомый нам) есть переход от смерти к жизни.

Третий аргумент, «самотождество идеи души», пережил Платона, так как был актуален для ряда философов Нового времени, в частности, для Р. Декарта. Здесь автор «Федона» рассматривает противоположность души и тела. Их дуализм выражается в том, что душа характеризуется как божественная, умопостигаемая, единообразная, неизменная и постоянная, а тело, напротив, как человеческое, чувственно-воспринимаемое, многообразное, разложимое и тленное. Данное противопоставление дает основание сделать главный вывод: тело смертно, следовательно, душа, будучи противоположной ему по своей природе, бессмертна.

Наиболее же важен четвертый аргумент, поскольку он напрямую связан с учением Платона об идеях. Это доказательство называется «душа как эйдос жизни». Оно исходит из главной посылки всей философии афинского мыслителя: все существующее существует в силу причастности к какой-либо идее. Например, огонь причастен эйдосу теплого, лед эйдосу холодного. Или тройка причастна идее нечетности, двойка – идее четности. И эта причастность идеям не дает вещам принять в себя что-либо противоположное. Огонь, приблизившись ко льду либо растопит его, либо погаснет сам. Также и числа, будучи четными, не примут в себя нечетности и наоборот. Эти рассуждения позволяют Платону рассмотреть душу не как самостоятельную субстанцию, а как то, что причастно эйдосу жизни. Ведь мы до сих пор говорим об одушевленном (обладающем душой) как о живом в противопо-

ставлении всему неодушевленному – неживому. Душа, неся в себе жизнь, всегда будет противиться смерти. Когда последняя охватит наше тело, душа тут же покинет его, ибо никогда не сможет подпустить к себе то, что противоположно ее идее.

6. *Учение Платона об идеальном государстве.* Та структура души, которая была мифологически представлена в «Федре» в образе крылатой колесницы, находит свое рациональное выражение в «Государстве». Выше уже назывались три части души: разумная, яростная (волевая) и вожделеющая. В соответствии с ними выделяются три сословия идеального государства: философы, выполняющие функцию правителей; воины или стражи, чья задача охранять государство; и ремесленники (демиурги), к которым относится все простое население (земледельцы, торговцы и пр.).

Интересно отметить, как у Платона меняется понимание философа. В «Пире» подчеркивается, что философ ни в коем случае не является мудрецом. Ведь философия есть «любовь к мудрости», а любовь есть всегда стремление к тому, чего нам не достает. Поэтому если я люблю мудрость, то сам я не мудр. Мудрец же – это тот, кто не стремится к мудрости, ибо ей уже обладает. Таковыми являются только боги и Эрот, будучи любовью, оказывается не богом, а чем-то средним между ним и человеком. В «Государстве» же философ – это тот, кто знает истину, обладает мудростью. Платон в этом произведении, таким образом, ставит знак равенства между мудрецом и философом. Откуда столь явное противоречие между двумя диалогами, написанными одним автором? Оно связано с тем, что в идеальном государстве предназначение философа меняется. Из простого человека, который досаждает окружающим своими вопросами, он становится правителем, предписывающим государству мудрые и справедливые законы. Нелепый сатир, с которым пирующие сравнивают Сократа, в «Госу-

дарстве» превращается в величественного и могущественного бога, который воочию созерцает истину. И здесь Платон вполне последователен. Если роль правителя играет философ сократического типа, основным принципом которого является «я знаю, что я ничего не знаю», то ничего хорошего государство, им управляемое, не ждет. Представим, что к Сократу, ставшему правителем, приходят его граждане и предлагают дать им справедливые законы. В ответ на эту просьбу Сократ, по-видимому, спровоцирует обсуждение того, как правильно определить справедливость и закончится этот сократический спор тем, чем он обычно и завершался: все участники беседы придут к выводу, что никто этого не знает. Нет, считает Платон, не таким должен быть правитель. Он должен знать истину и, руководствуясь этим знанием, управлять гражданами[12].

Итак, идеальное государство представлено тремя сословиями. Каждое из них должно обладать своей добродетелью. У философов (правителей) ею является мудрость (софия). Воины-стражи, разумеется, обязаны быть мужественными (андрейа). А что касается ремесленников, то их главной задачей является усмирить вожделеющее начало, «черного коня», который у этой категории граждан наиболее силен. Следовательно, для большинства населения, составляющего третье сословие, основной добродетелью станет умеренность или рассудительность (софросюнэ). Общей же добродетелью всего государства Платон объявляет справедливость. У этого слова можно выделить, как минимум, два значения: уравнительная (демократическая) справедливость и распределительная (аристократическая). Первая предполагает равенство всех сословий, одинаковые права и возможности для любого гражданина. Вторая же защищает принцип неравенства, заключающийся в том, что каждое сословие имеет свои собственные обязанности и права. Современное общество преимущественно разделяет первое значение справедливости, считая демократию высшей ценностью. Заметим, однако, что наиболее значимые античные философы (в первую очередь, Платон и Аристотель) к демократии относились резко негативно. Еще один из «семи мудрецов», Биант Приенский учил тому, что «большинство зло». Это положение полностью поддерживает и автор «Государства».[13] Демократический принцип построен на арифметическом большинстве. Справедливо ли это? На первый взгляд, да, ведь, как говорится в пословице, «один ум хорошо, а два лучше». И если «за» нечто проголосовало, допустим, двадцать человек, а «против» только пять, то, разумеется, это «нечто» должно быть принято. На это Платон возражает так: разберемся сначала, кто эти двадцать, а кто те пять. Предположим, первые, которые составили большинство, весьма уважаемые люди, но ничего не смыслят в политике. А вот пятеро человек, напротив, являются профессионалами в ней. И если голосование проходит именно по политическому вопросу, то отдать предпочтение, по справедливости, надо не большинству, а меньшинству. Точно также, если речь идет о борьбе с заболеванием, мы будем прислушиваться к мнению врачей больше, чем кого бы то ни было другого. Или, если возникла проблема с обувью, которую необходимо починить, то мы обратимся к башмачникам, а мнение политиков или врачей нас будет интересовать мало. Именно поэтому в платоновском государстве каждый гражданин обязан заниматься тем делом, к которому предрасположен, и все вопросы решать надо не голосованием, а обсуждением в узком кругу посвященных. Разруха же в государстве наступит в том случае, когда, например, воины начнут заниматься ре-

[12] В.С. Соловьев видит в этом предательство по отношению к Сократу, с чем связывает трагедию всей жизни Платона. (См. 9)

[13] Западные мыслители, весьма уважительно относящиеся к Платону как к философу, категорически критикуют его политическую антидемократическую программу. (см., например, 8).

меслом, философы вдруг примутся воевать, а ремесленники возомнят себя правителями.

Интересно разобрать, как именно осуществляют свою власть правители. Для этого обратимся еще раз к символу пещеры, который вовсе неслучайно представлен именно в диалоге «Государство». Проинтерпретируем пещеру как некий полис, а узников как его граждан. За каменной ширмой, расположенной за их спинами, проходят другие люди, свободные от оков. Они передвигаются по дороге, которая ведет к выходу из пещеры. Проходя мимо каменной стены, они поднимают над ней предметы утвари, изображения животных и прочие предметы так, что узники не видят самих людей, а видят только проносимые ими вещи. Свободные люди, очевидно, это философы-мудрецы. Конечно, они в состоянии освободить от оков всех несчастных (впоследствии, одного из них они выведут из пещеры). Но правители этого не делают, продолжая проносить изображения. Очевидно, философы не желают, чтобы простые граждане имели свободный доступ к истине, которая находится вне пещеры. Ведь тогда невозможно будет отличить правителей от остальных людей, ибо единственное отличие заключается именно в *обладании истиной.* Напротив, свою задачу мудрецы видят в максимальном удалении людей от знания о реальности. Для этого они и демонстрируют узникам, например, не самих животных, а их изображения, а несвободные люди на стене видят неясные тени в мерцающем и непостоянном свете огня, горящего на горе. Через призму данного объяснения становится понятными и последующие действия правителей. Они выбирают одного из узников, освобождают его, закрывают повязкой глаза и выводят на поверхность пещеры. Возникает искушение предположить, что философы нашли среди граждан человека, который достоин пополнить их ряды. Но это не так. Правители всячески обхаживают бывшего узника, делают все, чтобы

он не ослеп от яркого света, которого никогда не видел. Они стремятся показать ему все великолепие мира, находящегося вне пещеры. Но делают это они затем, чтобы вернуть этого человека обратно в пещеру. Может быть для того, чтобы он просветил своих бывших коллег по несчастью? Разумеется, нет. Если он попытается это сделать, никто ему не поверит, ведь ни один из узников не видел и не слышал ничего подобного. Ему не просто не поверят, его поднимут на смех, когда увидят, что он не помнит ничего из их прежних занятий (а занимались они преимущественно тем, что угадывали, в какой последовательности тени появлялись). А если он будет продолжать их увещевать, узники убедятся в его помешательстве и сделают страшный, но единственно верный с их точки зрения вывод: за пределами пещеры люди сходят с ума. «А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?» (7, 298 [517a]), - задает риторический вопрос платоновский Сократ.

Из предложенной истории высвечивается удивительная по своей гениальности теория управления. Узники не просто не тяготятся своим несвободным положением, но и готовы убить всякого (или умереть сами), кто попытается освободить их. Нельзя не вспомнить в связи с этим историю Великого инквизитора Ф.М. Достоевского: «люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим» (1, 283).

Обратимся к другим особенностям платоновского государства. В каждом из сословий особое внимание уделяется воспитанию. Например, в сословии стражей не слушают лирической музыки, которая делает душу сентиментальной, а отдают предпочтение военным маршам. Наподобие спартанцев их приучают к суровым условиям жизни, всяческим лишениям вроде тех, которые солдаты терпят на войне. Важно заявление

автора «Государства» о том, что женщины должны заниматься теми же делами, что и мужчины, что было нонсенсом для патриархального афинского (да и всего древнегреческого) общества.

Интересно отношение Платона к частной собственности. Ей могут обладать только третье сословие – ремесленники. Связано это с тем, что последние наиболее тесно взаимодействуют с материей и им не избежать обладания вещами. Но, в целом, отношение великого философа к собственности негативно. Те же самые воины, если у них есть свой дом и денежные накопления, вряд ли будут бесстрашно идти на смерть, не зная наверняка, кому все их имущество достанется. Однако в понятие «частная собственность» включается не только вещи и деньги, но и семья. Но и в этом вопросе Платон готов идти до конца: он ставит под запрет институт семьи в сословиях философов и стражей. Разумеется, современного читателя неприятно поражает положение об «общности детей и жен» (7, 223 [449d]). Но афинский мыслитель и здесь демонстрирует строгую логическую последовательность. Нет сомнения, что каким бы справедливым и добрым ни был правитель, он в первую очередь будет заботиться о благополучии собственных детей. Но если он окажется в платоновском идеальном государстве, он не будет знать, каким гражданам он приходится биологическим родителем. Следовательно, приходит к выводу автор «Государства», правитель ко всем своим гражданам будет относиться как к своим собственным детям, будет для них настоящим отцом народа безо всякой аллегории.

Платон, таким образом, проводит строго *холистическую* позицию в своей социально-политической философии. Простые люди лишены доступа к истине, не обладают свободой (хотя и не сильно страдают от этого), но зато само государство едино и монолитно, в нем царят порядок и гармония.

Если мы будем делать ставку на счастье отдельных граждан, то государство постигнет анархия. Автор «Государства» справедливо полагал, что если процветает государство (целое), то будут счастливы и его население (части), но не наоборот. Тот же принцип работает у Платона, как было показано, в учении об идеях: общее (эйдосы) доминируют над единичным (вещами), которое полностью зависят от своих прототипов и подчиняются им, как тени, существование которых невозможно без подлинников.

7. *Космогония и космология Платона.* Государство, в свою очередь, является продолжением космоса. Последний же есть отражение идеального первообраза. До сих пор мы обходились тремя родами сущего, которые выделял Платон: идеи, вещи, материя. Однако идеи пребывают в своем мире и не стремятся, будучи совершенными, каким-либо образом воплощаться в материи. Последняя также не стремится ни к чему, поскольку абсолютна пассивна. Как же тогда появляются вещи, родившиеся, как мы помним, от соединения идей и материи? Для ответа на этот вопрос автор «Тимея» постулирует существование некоего Демиурга (ремесленника), создавшего вещи. Поскольку неоднократно (особенно, в Средние века) делались попытки христианизировать Платона, оговоримся сразу, что данное божественное существо ничто не творит из ничего, он лишь упорядочивает материю, из которой он создает вещи. Рассуждая о причине появления космоса, Платон решает сложнейшую теологическую проблему, а именно: зачем этому божественному существу создавать нечто, если оно совершенно, т.е., по определению ни в чем не нуждается. Здесь автор «Тимея» указывает на главную характеристику Демиурга – его благость, исключающую всякую зависть. Именно поэтому он создает мир, наиболее подобным самому себе. Космос, построенный божествен-

ным существом, являет собой организм, схожий с человеческим: ум был устроен в душе, а она в теле. Так у Платона появляются термины, которые впоследствии будет активно использовать неоплатоники в период поздней Античности – Ум и Мировая душа. Плотин, основатель неоплатонизма, для объяснения происхождения мира, использовал механизм *эманации* (от греч. «истечение»), состоящий в последовательном разворачивании всего сущего из единого начала. В «Тимее» данная тенденция тоже присутствует, хотя и в скрытом виде. Объясняя появление космоса, Платон использует не креационистские термины («творю», «создаю»), а глагол «порождаю» («γενναω»). Следовательно, здесь мыслитель выступает с позиции пантеизма, «в котором проповедуется некая общая сущность мира, а сам мир является лишь разнообразной иерархией этой сущности»(3, 599).

Что касается «тела» космоса, то это и есть материальные вещи. Их Демиург создает из материи, взирая на вечные идеи, которые выступают в качестве образцов (греч. «παράδειγμα») для всего многообразного сущего.

8. *Цитируемая литература*

1. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. // Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 9. – Л., «Наука» Ленинградское отделение. 1991. – 696 с.

2. *Лосев А.Ф.* Комментарий к диалогу «Теэтет» // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 2. М.: Мысль, 1993. – 528 с.

3. *Лосев А.Ф.* Комментарий к диалогу «Тимей» // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 3. М.: Мысль, 1994. – 654 с.

4. *Лосев А.Ф.* Комментарий к диалогу «Федон» // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

5. *Платон.* Федон // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

6. *Платон.* Федр // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

7. *Платон.* Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.

8. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. – М.: Феникс, Международный фонд «КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА», 1992.- 448 с.

9. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с. С. 582 – 626.

9. *Обязательная литература*

1. *Платон.* Федон. Пир. Федр // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

2. *Платон.* Государство. Кн. VII // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 3. М.: Мысль, 1994. – 654 с.

3. *Чанышев А.Н.* Философия Древнего мира. – М.: Высшая школа, 1999. – 603 с.

10. *Дополнительная литература*

1. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. (3 -е изд., испр. и доп.) – М.: «Молодая гвардия» - 2005. – 259 с.

2. *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.: Изд. Савин С.А., 2008. - 284 с.

3. *Могилевский Б.М.* Платон и сицилийские тираны: мудрец и власть. – М.: URSS, 2006. - 157 с.

4. *Самойлов С.Ф., Просветов С.Ю.* Философские жанры в творчестве Платона: опыт теоретического моделирования. – Краснодар, Краснодарский ун-т МВД России, 2006. - 126 с.

5. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир - 2012. - 716 с.

6. *Асмус В.Ф.* Платон. М.: Мысль – 2011. – 247 с.

7. *Виндельбанд Вильгельм.* Платон. К.: Зовниішторгвидав Украіни - 1993. - 176 с.

8. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль. – 1990. Т. 2. – 822 с. С. 582 – 626.

11. *Контрольные вопросы для самопроверки*

1. Что Платон называет бытием, а что небытием, и почему?
2. Какими признаками Платон характеризует идеи (эйдосы)?
3. Как соотносятся вещи и идеи в онтологии Платона?
4. Каким главным недостатком, по Платону, страдает чувственное познание?
5. Что есть познание, по Платону?
6. Как Платон доказывает наличие в разуме (душе) врожденного знания?
7. Что (какое чувство) взращивает у человеческой души крылья?
8. Проинтерпретируйте образ крылатой колесницы из диалога «Федр».
9. Какая часть души мешает ей взлететь в мир идей и как с этим справиться?
10. Проинтерпретируйте фразы из диалога «Федон»: «философствовать – значит учиться умирать» и «мы должны Асклепию петуха».
11. Раскройте суть аргумента «взаимопереход противоположностей».
12. В чем заключается основная мысль аргумента «самотождество идеи души»?
13. Восстановите логическую цепочку аргумента «душа как эйдос жизни».

14. Как учение о трех сословиях идеального государства связано с трехчастной структурой души?
15. Какими добродетелями должно обладать каждое из сословий?
16. Что Платон понимает под справедливостью?
17. За какие недостатки Платон критикует демократию?
18. Какие сословия должны обладать, а какие не должны обладать частной собственностью и почему?
19. Почему у философов и стражей жены и дети должны быть общими?
20. Как, по Платону, возникает космос?

Л. И. Яковлева

ТЕМА 7.

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. Биографическая справка. - 2. Вклад в философию и науки. Труды. - 3. Объективные и субъективные причины, затрудняющие понимание философии Аристотеля. Точки зрения на отношение Аристотеля к философии Платона. - 4. Виды познания и эпистемические статусы их результатов. Диалектическое умозаключение - основной метод построения "первой философии". - 5. Предмет "первой философии" (метафизики). Три типа наук. - 6. Критика учения Платона. - 7. Учение о четырех первопричинах бытия. - 8. Политическое учение. - 9. Этическое учение. - 10. Жизнь учений Аристотеля в истории науки и философии. - 11. Цитированная литература. - 12. Рекомендованная литература. - 13. Дополнительная литература. - 14. Вопросы для повторения

1. ***Биографическая справка.*** Годы жизни Аристотеля - 384-322. Родился в городе Стагира, греческой колонии на северном берегу Эгейского моря, прилегающей к Македонии. Отец Никомах (Аристотель сына также назовет Никомахом) был личным врачом македонского царя Аминты (отца Филиппа II, дедушки Александра Македонского). В подростковом возрасте лишился родителей и воспитывался опекуном. В 17 лет

переехал в Афины и стал обучаться философии в Академии Платона, в которой пробыл 20 лет. После смерти учителя скитался по разным городам. В этот период был некоторое время учителем Александра (но, как утверждают некоторые историки, он не был единственным и даже основным). В Афины философ вернулся, когда ему было уже 50 лет. Не будучи гражданином города, он не мог купить в нем землю. Поэтому свою школу основал в пригороде. Местность называлась Ликей, поскольку здесь был храм Аполлона Ликейского, и это название также распространилось на школу. Последователей Аристотеля принято называть перипатетиками (прошагивающимися, прогуливающимися). Диоген Лаэрций привел две возможные причины такого названия: или сам философ любил прогуливаться по саду во время преподавания, или великий ученик Александр любил это делать, слушая учителя. Когда после смерти Александра Афины начали освободительную войну с Македонией, Аристотель, опасаясь за свою жизнь, поскольку его причисляли к "македонской партии", бежал из Афин на остров Эвбею, где вскоре скончался от болезни. Таким образом, *творческий путь* Стагирита можно разбить на *три периода*: а) 20 лет в Академии, б) годы странствий, в) руководство Ликеем, Последние два периода занимали примерно по 13 лет.

2. ***Вклад в философию и науки. Труды.*** Аристотель продолжил дело Сократа и Платона по формированию категориально-понятийного аппарата философии и методологии философствования, систематизации фундаментальных философских проблем, внеся огромный вклад в каждый из этих разделов, По праву считается родоначальником, "отцом-основателем" ряда разделов философии: ее истории, логики, этики. Продолжил исследовать вопросы эстетики, социальной и политической философии. Занимался научной пробле-

матикой: его можно считать зачинателем зоологии, историю психологии начинают с трактата “О душе”, писал на вопросы педагогики, риторики. Как видим, Философ (так Аристотеля называли в средневековых текстах) был человеком энциклопедического ума. Вильгельм Виндельбанд считал, что ученики помогали Аристотелю: собирали материал, участвовали в его обсуждении и систематизации. Однако, по его мнению, руководителем “проекта”, безусловно, был сам Аристотель.

От трудов Аристотеля осталась лишь небольшая часть. Но и ее объем впечатляет. Принято делить их на 1) *экзотерические* - написаны для широкой публики, как правило, в форме диалога, 2) *эзотерические* (педагогические) - предназначались для учеников (это лекции, материалы к лекциям; но среди них возможны конспекты лекций, записанные учениками). От первых остались только фрагменты, от вторых сохранилось значительно больше, но далеко не все. И еще полезно знать, что лекции в целостные трактаты собирались не только самим Аристотелем, но и его последователями. Дело завершил, как принято считать, Андроник Родосский (глава перипатетиков в Риме, 60-е гг. до н.э.), который систематизировал и опубликовал его труды в новой редакции. Издание Андроника служило основой для последующих переизданий.

Перечислим некоторые произведения Аристотеля: 1) *логические сочинения* - “Первая аналитика”, “Вторая аналитика”, “Категории”, “Топика”, “Об истолковании”, “О софистических опровержениях”, (позже все они в совокупности будут названы *Органоном*), 2) *метафизические* - “Метафизика” (Фредерик Коплстон считал, что слово метафизика придумал кто-то из перипатетиков до Андроника, хотя традиция именно ему приписывает эту заслугу; сам Аристотель раздел, посвященный рассмотрению *предельных оснований бытия* (*первопричин и первоначал*), называл “*первой философией*”; при издании трудов Андроником или, по другой версии, при чтении курса лекций Аристотелем “Метафизика” технически шла после “Физики”), 3) *натурфилософские* - “Физика”, “О душе”, “О небе”, “Метеорология”, “История животных”, “О возникновении животных”, “О частях животных”, 4) *по этике и политике* - “Никомахова этика”, “Евдемова этика”, “Большая этика”, “Политика”, 5) *по эстетике* - “Поэтика”, “Риторика”.

3. *Объективные и субъективные причины, затрудняющие понимание философии Аристотеля. Точки зрения на отношение Аристотеля к философии Платона.* Целостно и непротиворечиво представить философские взгляды Аристотеля сложно по объективной причине, о которой уже говорилось выше: не все наследие дошло до исследователей его творчества. Кроме того, Аристотель не оставил текстов, подготовленных им самим к публикации. Многие тексты утеряны, а из уцелевшего часть повреждена плесенью и мышами, какие-то тексты повторяются, и не понятно принадлежат они самому автору или записаны его учениками (во время лекции или по памяти после), в них встречаются противоречивые положения. Важно также, что “Метафизика” в европейскую культуры пришла достаточно поздно, только после первого крестового похода 1096-1099 г., и то с комментариями Аверроэса (арабского философа XII в.), поэтому традиции интерпретаций философии Стагирита складывались долгое время без учета его основного философского текста.

Так, логические трактаты Аристотеля в VI в. перевел Северин Боэций (и, к сожалению, не успел перевести все его труды, потому что был казнен по обвинению в измене “варварским королем” Теодорихом). На трактат “Категории” комментарии дал Порфирий, который поставил в них знаменитую *проблему универсалий* - такую важную для схоластов - существует ли общее реально и если да, то где. Порфирий полагал, что сам Философ не предложил ясного ответа на вопрос о реальности бытова-

ния *сущностей второго порядка* (то есть общего для вещей). Поэтому позволительно задаться вопросом: если бы Порфирий знал текст "Метафизики", поставил ли указанную проблему? Ведь в данном трактате ответ есть. Можно предположить, что без данной проблемы развитие схоластики пошло бы несколько иначе. А вслед за этим и дальнейшее развитие философии.

Все перечисленные объективные обстоятельства позволяют существовать различным вариантам достраивания взглядов Аристотеля до системы, а также различным вариантам их интерпретации.

На выбор характера интерпретаций зачастую влияют субъективные пристрастия исследователей философии Аристотеля, принадлежность их самих к той или иной философской партии. Одни хотят видеть его учение о познании более рационалистичным, другим же сенсуалистичным; в онтологии одни стремятся причислить его к идеалистам, другие же стараются показать "склоняющимся к материализму".

В частности, этот субъективизм ярко проявляется в *дискуссии*, растянувшейся на несколько тысячелетий, по вопросу о том, *кем же был Аристотель по отношению к Платону*: его преданным *учеником*, который только достраивал систему учителя, исправляя ее недостатки и внося коррективы, или был его ярым *критиком*, противопоставившим его философии свою? Этот вопрос был поднят уже в Античности. *Одна позиция* - он талантливый *последователь*, исправляющий недочеты платонизма. *Другая* изображает его непримиримым *критиком* Платона. Приведу несколько примеров. Последняя точка зрения нашла отражение в знаменитой фреске Рафаэля "Афинская школа" (название придумал Джованни Пьетро Беллори в 1672 г.), в центре которой Платон указывает на небо, а Аристотель простирает руку над землей. А вот Дж. Пико делла Мирандола (флорентийский платоник XV в.) поставил себе в заслугу, что смог примирить учения Платона и Аристо-

теля. В советской философии усиленно доказывалось критическое отношение Аристотеля к "идеализму" Платона.

Я полагаю, что необходимо исходить из того метода философствования, который разработал сам Философ. И этот метод позволяет ответить на поставленный вопрос: Аристотель не был ни только последователем, ни только критиком учения Платона, поскольку *он был и тем и другим*. Он был *диалектиком* в том значении, которое сам определил в "Топике". В данном трактате свой метод он назвал "*диалектическое умозаключение*". По моему убеждению, следование этому методу должно стать "ключом" к пониманию философии Аристотеля, в том числе к прояснению позиции Аристотеля по отношению к учению Платона.

4. *Виды познания и эпистемические статусы их результатов. Диалектическое умозаключение - основной метод построения "первой философии".* В "Топике" Аристотель так сформулировал цель трактата: "*Цель* этого сочинения - *найти способ*, при помощи которого мы будем *из правдоподобного* делать заключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение" (1, 349 [100 b 18-20]). Далее философ дал описание трех *типов умозаключения*, но интересовать в трактате его будет именно *диалектическое умозаключение*.

1. *Доказательство* - абсолютно *истинное* (*аподиктическое*) знание, оно получается двумя путями:

а) в силу *самоочевидности*, оно доступно всем, но все же такой тип знания встречается не часто;[14]

[14] Учение о самоочевидном знании сыграет выдающуюся роль в дальнейшей истории философии и построении западной цивилизации, поскольку станет одним из философских "корней" категории здравого смысла, которая в свою очередь позволит появиться Французской декларации прав и свобод человека и гражданина 1789 г - политико-правовой части так называемого "просветительского проекта". Без учения об аподиктическом знании как самоочевидном не могла бы возникнуть геометрия Евклида, положения которой сформулированы в трактате "Начала."

б) в силу правильных умозаключений, для которых Аристотель разработал учения о правильных и неправильных фигурах *силлогизмов*: если правильны суждения, то можно сделать правильный (истинный) вывод.

2. *Диалектическое умозаключение* - в результате него получается только *правдоподобное* знание, поскольку его источниками являются мнения, но не абы кого (!), а *мнения либо философов, либо большинства*: "*Правдоподобно* то, что кажется правильным всем или большинству людей или мудрым - всем или большинству из них или самым известным и славным" (1, 349 [100 b 20-23]). Важно, что эти *мнения противоположны* друг другу, и потому они внутри себя содержат все остальные возможные точки зрения. Благодаря диалектическому анализу ни одно из ценных мнений не отбрасывается, а все они собираются в единую систему, в которой каждому находится свое место. Идеи разных философов или отстоявшиеся народные представления не отбрасываются, не "вычитаются", а, напротив, собираются, "суммируются".[15]

Итак, диалектическое умозаключение не дает истинное знание, а только *правдоподобное*. Тем самым Аристотель присоединился к тем, кто считал, что Истину знают только боги, а философия - это стремление к ней. Тертуллиан (апологет, II - III вв.) с полным правом (разумеется, с позиции христианской веры в Абсолютную Истину) мог написать в трактате "О прескрипции [против] еретиков" следующую инвективу: "Жалкий Аристотель! Он сочинил для них *диалектику* - искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, *но так ничего и не выясняющую*" (2,

[15] В зрелое Средневековье Фома Аквинский использовал этот метод в "Сумме теологии", позволившего создать умеренное сбалансированное теологическое учение, благодаря чему в конце XIX в. неотомизм стал официальной теологической доктриной Римско-католической церкви.

109 [7]). Красиво, но ангажировано. *Диалектическое умозаключение* отказывается от признания только одного авторитетного источника истины и открывает путь к диалогу между враждующими школами, направлениями, лагерями. И в этом заключается огромная *социальная ценность* такого познавательного приема.

И важно обратить внимание, что учение о познании Аристотеля нельзя "растягивать" только между двумя традиционными полюсами: сенсуализмом и интеллектуализмом (рационализмом в узком смысле). Набор источников познания в нем побогаче. Так, в них необходимо включать и аподиктическое знание (самоочевидности, которые трансформируются в последующие философские эпохи в *здравые смыслы*), и мнения философов, и мнения большинства.

В XX веке Карл Поппер (австро-британский социолог и философ науки) утверждал, что научное знание нельзя полагать истинным, а только *правдоподобным* (конечно, помимо гипотетического знания или возможного заблуждения).

3. *Эристическое умозаключение* – это такое умозаключение, "которое *только кажется правдоподобным*, но на деле не таково". Здесь, с одной стороны, имеем дело с критикой софистических приемов. Но, с другой стороны, все же Аристотель и данный тип умозаключений не отвергнет полностью. Подобного рода вербальные приемы он отнесет к разряду р*иторических*, которые строятся не на основе начал и доводов разума, а на *убеждениях* и *чувствах*. И отнесение риторики к одному из видов познания соответствует духу самого диалектического метода Аристотеля, поскольку тому, о чем размышляли мудрецы (пусть даже софисты), надо найти его законное место. Риторические приемы необходимы для социальной жизни. Они эффективные средства для побуждения граждан к общественно полезным поступкам. Например, убедить их совершить действие, которое не очень-то им выгодно.

Не легко же уговорит людей отдать деньги на постройку или ремонт храма.

Таким образом, надо точно знать, с каким видом познания мы имеем дело, и не приписывать ему больше того, чем он является, не ожидать от него больше, чем он может дать.

5. *Предмет "первой философии" (метафизики). Три типа наук.* *Предметом* "первой философии" ("вторая философия" это физика) являются "начала и причины всего сущего", то есть высшие причины и первые начала бытия. В современной философии их часто называют предельными основаниями бытия. Они *сверхчувственны*, *вечны* и *неподвижны*. Существуют обособленно от природы, порождая ее. Аристотель, как и многие философы, в том числе и его учитель [диссидентами в философии Античности были софисты, а вслед за ними киники, киренаики, скептики], был последователем элеатов (Парменида и Зенона), разделивших мир на два уровня: *чувственно-конкретный* (мир индивидуальных вещей, изменчивых, временных, несовершенных) и умопостигаемый (мир универсального, вечного, неподвижного, совершенного). Как и они, он полагал, что познать разумом можно только мир вечного, ставшего , совершенного, который стоит за миром единичных вещей. Поэтому философия наиболее божественна, так как ее предметом являются божественные предметы. Но философия все же шире, чем теология, поскольку бог только одно из начал.

В текстах Аристотеля находят представления о *трех типах наук* (эпистемах): *теоретических*, *практических* и *поэтических* (творческих). Замечу, что, по А. Н. Чанышеву, два последних типа знания собственно к наукам относить нельзя, поскольку у Аристотеля научное знание возможно только о необходимом. Их следует относить к технэ (искусствам). Критерий деления наук - это те цели, которые стоят перед ними. *Теоретические*

(феорийные) науки - философия, физика, математика. Это умозрительное, созерцательное ("феория" и есть созерцание) знание. Цель теоретических наук - это получение знания ради него самого. И *самая лучшая* среди них - *философия*, так как она имеет дело с наиболее ценным родом сущего. Она лучшая еще и потому, что *существует ради самой себя*, подобно тому, как свободный человек, в отличие от раба, живет ради себя.

Практические дисциплины - этика, политика, экономика. Их цель - получение знания для действия. Они существуют *ради чего-то*, то есть ориентированы на практическую пользу, и связаны со свободным выбором человека, отвечающим за свои действия. К *поэтическим* относятся риторика, эстетика. Их усилия направлены на создание прекрасных объектов.

6. *Критика учения Платона.* **А.** Традиционно считается, что Аристотель особенно яро критиковал учение о мире идей Платона за то, что мир идей оторван от мира вещей: *то, что обусловливает вещи*, *находится вне обусловливаемого*. Действительно, в "Метафизике" этот пункт критики повторяется достаточно часто. Но надо помнить, что сама книга была составлена Андроником Родосским из разных фрагментов. Поэтому, очень возможно, сам Аристотель не был так параноийяльно критически "заряжен" именно на данный недостаток, а это составитель не решился, не взял на себя смелость отбраковать доставшийся ему драгоценный материал.

Аристотель обратил внимание на недостаточность Платоновского учения: ведь оно не объясняло, почему вещь стремится именно к определенному идеалу (эйдосу) из любви к нему (как это предлагается понимать в "Пире", где метафизический движитель к совершенству - это любовь к прекрасному); сама вещь оказывается ничем "не наполненной", ничто в ней не указывает на ее соприродность, сопричастность идеалу, к которому следует стремится, которому следует под-

ражать. Хотя в качестве механизма связи вещей и эйдосов указывались или сопричастность, или подражание, однако ни один из вариантов не был проработан.

Правда, как отмечают многие историки философии, в Академии велись дискуссии, в том числе с участием Аристотеля, в которых обсуждались проблемы учения и предлагались их решения. Учение Платона развивалось под влиянием внутришкольной критики, что нашло отражение в диалогах. В связи с этим указывают, что в критическом запале Аристотель не учитывал этой динамики.

Аристотель предложил свое решение, исправляющее недочет, на который он указал. Это учение о сущности второго рода и энтелехии. Но при этом он не отказался от самого принципа вынесения идеалов за пределы чувственно-конкретного мира. Идеалов в природе нет. Они сверхприродны. Вещи же должны стремиться к ним как к Благу, достигнув которое, они завершат свое становление, займут свое "естественное место" и обретут покой.

Б. Аргумент так называемого "*третьего человека*". Он не прост для понимания. Надо иметь в виду, что он строится, с одной стороны, на представлении об отношении общего и единичного, с другой - исходит из общеметодологического представления о форме метафизической системы, которую допускает культура. Античное миропонимание не предполагало актуальной бесконечности. Так, например, космос конечен, ограничен. А. Ф. Лосев для демонстрации связи конечного и бесконечного предложил такую "картинку": представьте муху, которая ползает по глобусу; движение бесконечно, но одновременно и ограничено, оно совершается бесконечно в конечном "месте". Поэтому и мир эйдосов должен мыслиться *ограниченным*, имеющим *предел*, а количество идей должно быть счетным и конечным.

В философии Платона постулировалось, что все чувственные вещи, все их свойства обладают своими эйдосами. Значит,

и сама связь по сопричастности вещей своим эйдосам также должна иметь свой эйдос. Следовательно, и связь связи также в свою очередь должна конституироваться своим образцом (эйдосом второго порядка). И так до бесконечности. Аристотель подобного рода умственные конструкции называл "*дурной бесконечностью*". А ведь вещь состоит из множества деталей, обладает рядом свойств. И все эти и количественные, и качественные свойства, и пространственно-временные параметры, и прочее - все они должны быть согласованы между собой. Эти "согласования" также должны иметь соответствующие эйдосы.

Вот и получается, по Аристотелю, что учение Платона о мире эйдосов не выполнило своего предназначения: вместо того, чтобы представить бытие через ограниченный набор эйдосов, оно ввело их бесконечное число. Мир эйдосов оказался *беспредельным*. Сам Философ продемонстрировал свою критику на примере человека: для того, чтобы понять единичного человека, должен существовать эйдос человека (человека вообще), но также важно понять и общность людей между собой, а для этого нужно посредствующее звено - *третий человек*, но затем четвертый и так далее до бесконечности. Таким образом, эйдос человека не приводит нас к объяснению человечности вообще, а только множит лишние сущности до бесконечности.

В. *Проблема существования зла* в чувственно-конкретном мире. Мир эйдосов - мир Блага, Красоты, Истины, то есть абсолютного совершенства. Таким образом, по определению, эйдос зла не может существовать. Тогда откуда же зло в реальном мире? Ту же проблему будут решать в средневековой философии: если Бог благ, всемогущ, всезнающ, то откуда зло? Проблему "оправдания Бога за зло в мире" Г. Лейбниц в начале XVIII в. назовет *теодицеей*. Аристотель считал, что у Платона нет четкого ответа. Хотя в его учении

все же какой-то ответ есть - за зло в мире отвечает *хора* (протяженность, *условно говоря материя*, которая неопределенна, бесформенна, изменчива). Аристотель предложит другой вариант решения проблемы, которым воспользуются уже неоплатоники, а затем А. Августин (354-430, латиноязычный Отец Церкви). *Зло - это лишенность добра* (блага). Таким образом зло "не субстанциально" (как мы можем прочитать в третьей главе "Исповеди" Августина, переводчик переведет "зло - это умаление добра"). В неоплатонизме такое видение будет демонстрироваться примером со светом: сумерки - это недостаток света, ведь есть только один источник света и альтернативного источника тьмы не существует.

7. *Учение о четырех первопричинах бытия.* Аристотель собрал из предшествующей ему философии (примерно за 2,5 века до него) все варианты решения вопроса о первопричинах происхождения чувственно-конкретного мира и процессах, в нем происходящих. Мнения предшественников по сходным вопросам расходились, предлагались и противоположные учения. Первопричины по характеру указывались разные. В своем учении Аристотель все "вариации на тему" постарался взаимоувязать, каждой найти в своей системе полагающееся ей место.

Учение о *четырех первопричинах* бытия :

а - *материальной*,

б- *формальной*,

в - *действующей*,

г - *целевой*.

А. Аристотель выделил *два вида материи*. *Первый вид* - это материя *потенциальная*, она представляет собой *почти ничто*, поскольку неопределенна, бесформенна, безвидна. Для античного миропонимания *ничто не возникает из ничего* (так же как в античной математики числовой ряд начинается

с единицы, а ноля нет), поэтому первая материя постулируется с необходимостью. Но, конечно, за представлением об этом виде материи стоит длительная история "фисиологии" (учения о природе) досократиков, учивших об *архэ* (первоначале, из которого все возникает, все состоит и в которое все разрешается): воде (Фалес), воздухе (Анаксимен), огне (Гераклит), апейроне (Анаксимандр), пустоте (Демокрит), хоре (Платон) и др.. Первая материя предоставляет возможности для появления новых вещей, актуализация которых наступает при условии ее оформления. В связи с описанием процесса перехода материи из *потенциального* состояния в *актуальное* Аристотель ввел категории *акт* (актуальное) *и потенция* (потенциальное), *возможность и действительность*.

Вторая материя - составляет уже телесность вещи, ее чувственную основу. Она является, как Афродита из морской пены, при *организации* первой материи *формой*. Чувственно-конкретная вещь - это *синтез формы и материи*.

Взаимоотношения между первой и второй материей не абсолютны, а относительны: то, что в одной ситуации является материей, в другой - формой. Простой пример: глина по отношению к кирпичу служит материей, здесь "кирпичность" служит формой, а в ситуации кирпичного дома уже кирпич находится на положении материи, в то время как "домовитость" - формой дома, и т. д.

Б. Учение о *форме* (греч. морфе) у разных интерпретаторов выглядит по-разному. Достаточно большая часть останавливается только на положении, что форма составляет *сущность* вещи, то есть находится как бы "*в*" самой вещи (как говорили схоласты при решении проблемы универсалий, *in re*). Благодаря такому наделению вещей собственной содержательностью и была решена та проблема, которую в критической части указал Аристотель. Здесь категория формы и категория сущности как бы совпадают. Но у формы

есть и другие способы существования и другие места обитания (см. пункт ***Г***).

Однако и сама *категория сущности* у Аристотеля имеет также *два значения*. В небольшом трактате "Категории" мы встречаемся с "*сущностью первого рода*" и "*сущностью второго рода*". *Сущность первого рода* - это вещь во всем многообразии своих свойств и качеств. Это существующая вещь. Про нее сформулирован первый закон логики: закон тождества (А есть А).

Самое главное в конкретной вещи - "*сущность второго рода*": то, *что* делает вещь именно этой вещью (схоласты говорили "*чтойность*"), и в то же время объединяет вещи в определенные виды, позволяя обнаружить общее в единичном, благодаря чему обеспечивается принцип "единства в многообразии". Это общее и должны исследовать науки, потому что науки всегда об общем, а не единичном.

Сущность второго рода оказывается формой, которая структурирует первую материю, конституирует и дает жизнь вещи. Не случайно, что, по Аристотелю, душа человека является формой, организующей человеческий материал и делающий из него то, чт*о* он из себя человек представляет. Остальные *девять категорий* (количество, качество, пространство, время, отношение, состояние, обладание, действие, претерпевание) описывают уже индивидуальную вещь как она есть (первую сущность).

В. Аристотель должен был ответить на *вопрос о причинах движения*, *изменения вещей*. В своем историко-философском разборе предшественников он указал, что у Гераклита источник движения - в борьбе противоположностей, а у Эмпедокла - филия (любовь) и нейкос (ненависть). Да и у Платона космическим принципом, побуждающим вещи совершенствоваться, является любовь к прекрасному (изначально "платоническая любовь" - это любовь к прекрасному). Стагирит в отличие от предшественников ввел категорию уже лишенную антропоморфности - *энтелехию*. В ее трактовке также нет полного единомыслия. Но понятно, что это *динамический принцип* (современные авторы могут как бы "подсюсюкнуть" , подражая древнегреческому, и написать "энергийный"), заставляющий вещь стремиться к *осуществленности*, к тому, чем она должна стать в силу своей сущности второго рода (а мы скажем попроще, в силу своей природы). Энтелехия входит в "комплектацию" сущности второго рода.

Но Аристотель изменил бы своему методу, если остановился только на таком решении. Ведь оно пока никак не объясняет, откуда берутся организующие формы и почему изменение вещей имеет определенную направленность. К чему конкретно должна побуждать энтелехия, что именно направляет движение или развитие? Например, почему из яйца вылупляется цыпленок (а не, допустим, бабочка), и далее он становится либо петухом, либо курицей; а из желудя вырастает сначала дубок (а не крапива), который затем вырастает в могучий дуб? А почему человек из состояния дикости, неосознанности, неразумности стремится стать добродетельным, разумным, справедливым? Ведь очень трудно становиться человеком (а потом еще и быть им, а не казаться), это осуществление требует значительных усилий. Так что же побуждает человечка (образно говоря, недочеловека) становиться человеком? *Энтелехия* - это стремление к тому, чем д*о*лжно быть, но где этот образ должного существует? А еще - действующая причина (вместе с материальной и формальной) представляет только один полюс спектра мнений о том, откуда берутся конкретные вещи. В систему необходимо было добавить также группу мнений философов, указывающих в качестве первопричины еще одну, отличную от других.

Г. *Целевая (телеологическая) причина* - это *формы как совершенные образцы*, содержащиеся в *Нусе* - *Уме-перводвигателе*. Аристотель в "Метафизике" утверждал, что взял понятие Нуса у Анаксагора. Исследователи указывают на более глубокую и широкую традицию, в которой Нус понимался как начало, разумно упорядочивающее вещи в космосе и управляющее ими. В том числе сходные идеи так или иначе высказаны в некоторых диалогах Платона. Конечно, Аристотель диалектически переработал взгляды своих предшественников.

Нус содержит в себе все формы, он "*форма форм*". Он, как и мир эйдосов Платона, находится вне чувственного, материального мира. Он имматериален. И как эйдосы Платона (которые в более поздних диалогах нередко назывались формами), формы Аристотеля совершенны. Поскольку Нус обладает богатством совершенных форм, ему самому уже ни к чему и не к чему стремиться. Он достиг блага, а следовательно, *покоя*. *Нус занят* созерцанием прекрасного в себе, *самосозерцанием*. Поэтому он сам *неподвижен*, но *все к нему движется*. Его характеризуют как "*мышление о мышлении*" (переводчики соревнуются, какими словами лучше перевести с древнегреческого то, что имел в виду Философ).

Таким образом, формы в метафизике Аристотеля находятся не только "*в вещах*" (*in re*), но и "*до вещей*" (*ante rem*). А также формы потенциально содержатся в уме человека, который сопричастен Нусу, в процессе познания они актуализируются, позволяя обнаруживать общее. Чувственная составляющая процесса познания способствует этой актуализации. Так была переработана теория анамнесиса (припоминания), придуманная Сократом и продуманная Платоном.

Здесь я хочу обратить внимание, что в философии Аристотеля есть *третий вариант понимания форм*. Формы существуют и "*после вещей*" (в схоластике говорили *post rem*). Фома Аквинский, будучи латинским перипатетиком, воспользовался этим учением Аристотеля для решения проблемы универсалий. В его теологии универсалии (общие понятия) также, как и формы Аристотеля, существуют трояко: *ante rem, in re, post rem*, соответственно *до вещей* в Божественном уме, *в вещах* как сущности, *после вещей* в интеллекте человека в виде понятий.

Нетрудно заметить, что в основе учения о четырех первопричинах, благодаря действию которых возникает многообразие чувственно-конкретного мира, лежит представление об элементах, составляющих человеческую деятельность. При этом нечто сходное можно найти в диалоге Платона "Тимей", в котором Демиург (Ремесленник) создает конкретные вещи из предзаданых эйдосов (идеальных образцов) и хоры (протяженности, материальности). У Аристотеля антромоформность также сохраняется, но в менее персоналистичном виде. Нус (Ум) все же не ремесленник, и механизм создания многообразия вещей представлен в более "естественном" виде.

8. *Политическое учение.* Политическое воззрение Аристотеля можно охарактеризовать как более умеренное, в отличие от радикализма Платона. И этой умеренностью (одна из добродетелей в культуре древнегреческого мира; гнома "Во всем нужна мера" была сформулирована еще во времена *семи мудрецов*) философия политики Аристотеля обязана также методу диалектического умозаключения. Далеко не со всеми положениями учителя он был согласен, но некоторые из них сохранил, включив в свое учение.

Так, он был согласен, что человек нуждается в других и государство как форма организации общежития необходима. Главная *цель* государства - это достижение *общего блага*, которое он понимал "*эвдемонично*": люди должны объединяться, чтобы жить счастливо. В диалоге Платона "Государство" Сократ сформулировал цель, для достижения которой люди хотят жить вместе: "*чтобы приносить друг другу пользу и не*

причинять вреда" (эту формулу будут повторять просветители XVIII в.). *Человек существо политическое* потому, что он нуждается в общении, а высшей формой общения является государство. Именно государство должно создать среду для счастливой жизни, благодаря его институциям можно восстановить и поддерживать справедливость.

Пункты *несогласия* с политическим учением Платона:

а) самое *принципиально-философское - счастливым должно быть не только целое, но и составляющие его части* (увы, от имени Сократа в "Государстве" утверждается холистский принцип социального устройства: "будет счастливо целое, будут счастливы и части", то есть если государство в целом будет счастливо, то счастливы будут и все сословия, все граждане; Карл Поппер в книге "Открытое общество и его враги" с сожалением отметил, что принцип *тоталитарного государства* Платон высказал от имени Сократа),

б) *не согласился* с *возможностью создания идеального государства*; в реальных политических формах (известно, что ликейцы описали 148 реальных форм правления) *надо найти хорошие и плохие*,

в) *патриархальная* теория происхождения государства: происхождение государства носит естественный характер, оно возникает в результате разрастания семьи, власть правителя подобна власти отца,

г) *философы не должны претендовать на роль правителей*, они *могут быть советниками* в государственных делах, если их попросят об этом; в "идеальном государстве" Платона самые несчастные люди - это философы (действительно, они много лет занимаются философией, созерцают прекрасное само по себе, а затем должны править людьми, которые их могут унизить и даже побить, как это описано в мифе "о пещере"),

д) Аристотель категорически *не согласен*, что у людей, в том числе правящего класса, *не должно быть собственности*; известно его высказывание, что даже само упоминание о собственности доставляет людям удовольствие,

е) также он категорически *не согласен*, что кого бы то ни было *можно лишать семьи* и можно отнимать детей у родителей (философы и стражи в "идеальном государстве" обделены семейным счастьем),

ж) Аристотель считал, что рабство - это естественное положение дел, но к рабам надо относится по-человечески,

з) в отношении *женщин* он держался *традиционных* (патриархальных) для античного общества *взглядов* - женщины занимают подчиненное положение по отношению к мужчинам: мужчина глава семьи, политических прав у женщин нет.

Идеального государства быть не может, но могу быть плохие и хорошие формы правления. Представления о *правильных* и *неправильных формах* государственного устройства можно показать в виде таблицы. Сверху будет *качественный критерий*, позволяющий различать хорошие и плохие формы (актуален и сегодня): если правитель (правители) стремится к достижению *общего блага*, то это хорошая форма правления, а если только к своему личному - плохая, Слева расположится *количественный критерий*: сколько правителей в государстве:

	хорошие правления	плохие правления
один	*монархия*	*тирания*
несколько	*аристократия*	*олигархия*
много	*полития*	*демократия*

Обратим внимание, Аристотель, как и Платон, не очень хорошо относился к демократии. Правит народ, но каждый преследует только свои интересы. Однако эта форма еще допустима, поскольку все подчиняются законам. Когда же люди перестают это делать, то государство как форма общежития вообще уничтожается, власть оказывается у неорганизованной, неоформленной толпы. Такое состояние Философ назвал *охлократией.*

Полития - это власть вооруженных людей, фактически власть людей свободных. Это лучшая форма устройства государства, которая является средним между демократией и олигархией. Любопытно, что как бы смешение неправильных форм дает правильную. В политии доминирует во всем умеренность: в нравах, в богатстве. Преобладать в ней должен средний класс. *Олигархия* плоха, поскольку усугубляет имущественное неравенство, а *демократия* уравнивает бедных и богатых, и в при таких формах правления каждый преследует только свои личные интересы, никого не интересует общественное благо. Только среднее положение делает государство устойчивым.

Также Аристотель пытался разобраться почему одна форма правления трансформируется в другую, описал переходные формы.

9. *Этическое учение.* Аристотель завершил формирование *этики* как новой дисциплины, отделив ее от метафизики. Он же дал ей название. В древнегреческом слово этика означало устойчивый характер того или иного явления.

Предметом этики является не познание, а *поступки*. Ее *цель* - научить, что такое добродетель и как стать добродетельным, наилучшим. Но добродетель понималась не в современном смысле “делать добро другим”, а как добротность: соответствие вещи своему назначению (“добродетель - это наилучшее состояние”). Человек не рождается добродетельным, но может стать им в результате образования и воспитания. Во власти человека быть нравственным или порочным. Всякий человек в определенном отношении “виновник собственного характера”.

В любой деятельности человек стремится достичь той или иной цели. Цели организованы иерархично, на вершине пирамиды находится *высшее благо*. Оно представляет собой как бы *цель целей*, поскольку кладет предел бесконечности целей.

Это высшее благо и есть *счастье, блаженство*. Оно самодостаточно (его не может быть ни много, ни мало), обладает полнотой и завершенностью. При его достижении обретается покой. К блаженству стремятся ради него самого, а не ради чего-то. Стремление к блаженству - это стремление *соответствовать своему назначению*. Этика Аристотеля *эвдемонична*, ведь каждый стремится к счастью как высшему благу.

По Аристотелю, *душа* имеет сложное строение. Она состоит из двух частей: 1) *неразумной* и 2) *разумной*. *Первая* часть души в свою очередь подразделяется на а) *растительную* (вообще никак не связанную с добродетелями и пороками) и б) *животную, вожделеющую* (связанную с добродетелями, когда она соотносится с разумной частью). *Вторая* часть души подлинно человеческая. Она также подразделяется на две составляющие: а) *собственно разумную* и б) рассудочную, которая должна слушаться разум, как ребенок отца.

Соответственно составляющим подлинно человеческой части души Аристотель выделил два вида добродетелей. *Дианоэтические* добродетели - это добродетели собственно разумной составляющей: *мудрость*, *сообразительность*, *рассудительность*. *Этические* добродетели связаны со второй (рассудочной) частью души: *щедрость*, *мужество*, *благоразумие* и т. п.

Итак, Аристотель выделил *две эвдемонии*. Первая учит о *дианоэтических* добродетелях, которые являются проявлением божественного в человеке. Они дают высшее и самое ценное человеческое блаженство. Дианоэтические добродетели достигаются благодаря образованию. И доступны только философам. Вторая эвдемония - это учение об *этических* добродетелях. В их формировании важную роль играет воспитание, выработка привычек. Они возникают в результате взаимодействия разумной и неразумной частей души. Характер соотношения этих частей составляет меру человечности. Аристотель дал такое *определение добродетели*: “*Добродетель* -

это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а *порочность* - это ее противоположность" (3, 82 [B 1104b27-29]).

Этические добродетели зависят от нас, они произвольны и следуют предписаниям верных суждений. Но все же эти добродетели не в разуме, а в правильном направлении чувств. Чувства должны согласовываться с разумом, но обладают определенной независимостью. Поэтому необходимо с малых лет воспитывать *правильные намерения*, в том числе желание следовать доводам разума. Добродетельный настрой чувств - это готовность *следовать руководству разума*. Этические добродетели связаны с привычками, в них *надо практиковаться*. Нельзя быть мужественным, не совершая мужественных поступков, или щедрым, никому не помогая материально.

Поступки связаны с конкретными обстоятельствами. Этические добродетели в каждом конкретном случае имеют свою меру. Но, чтобы научиться определять ее, необходимо тренировать навык находить середину. Душевные состояния могут быть порочными либо в силу недостатка, либо в силу избытка. *Добродетель* - это *середина между пороками*. Известнейшие примеры: мужество - это середина между трусостью и безумной отвагой, а щедрость - между скупостью и расточительностью.

Добродетель - сама себе награда. Порочных людей раздирают аффекты: одна часть души влечет их в одну сторону, а другая в противоположную, поэтому они находятся в постоянном возбуждении. Добродетельный же человек всегда в гармонии с самим собой, над ним не тяготеет возможность раскаяния.

К сожалению, Аристотель стал инициатором критики этического учения Сократа в "этическом рационализме", которое продолжают повторять в каждом учебнике до сих пор. Вряд ли он мог не знать, что Сократ учил в рамках эзотерической традиции. Он же предложил трактовку этики Сократа с позиции экзотеризма. Возможно, Аристотель сделал данную подтасовку специально: через принижение - буквально, профанацию - Сократова учения он старался возвеличить свое.

10. *Жизнь учений Аристотеля в истории науки и философии.* Картину мира, соединяющую физическое учение Аристотеля с геоцентрической астрономией Птолемея (греческий астроном и математик II в.), принято называть *аристотелево-птолемеевой*. Перипатетическая физика делила мир на надлунный и подлунный. Первый мир совершенен, он состоит из эфира, движение в нем круговое и ненасильственное. Второй - земной мир, состоит из четырех стихий (огня, воздуха, земли и воды), движение в нем насильственное (обязательно имеет причины), а по форме может быть линейным, циклическим, спиралевидным. А еще он иерархичен, каждая вещь в нем стремится к своему "естественному месту". Данное представление о мире дожило, аж, до XVI в. включительно. Астрономы, физики и философы XVI-XVII вв. активно боролись с ним, их усилиями картина мира (механистическая) Нового времени заместила ту, что господствовала несколько тысячелетий.

Логические трактаты, безусловно, сыграли выдающуюся роль в становлении формы и стиля научного мышления. Не случайно их назвали *Органоном* - инструментом научного познания (Ф. Бэкон назвал свое учение о методе познания "Новым Органоном"). Благодаря средневековой схоластике, которая сделала логику Аристотеля главным средством своих теологических построений, она сохранилась и получила развитие. Философы Нового времени критиковали силлогистический метод, указывая, что с его помощью можно продемонстрировать только уже известные истины, но невозможно отыскивать новые. Этот пункт логики Аристотеля сдал свои позиции, заняв очень ограниченную нишу.

Но есть в Аристотелевом наследии то, что требует дальнейшего переосмысления или, по крайней мере, дополнения. Я вижу два таких пункта. Построение определения понятий

по типу родо-видовых отношений, которому Аристотель придал завершенный вид, до сих пор считается чуть ли не единственным способом. В XX в. М. Вебер, Л. Витгенштейн, да и К. Поппер пытались преодолеть эту традицию, предлагая свои способы построения определений. Однако до сих пор их варианты известны только специалистам. Широкая научная и околонаучная общественность пользуется тем, что было разработано еще в древние времена. Хотя должно быть понятно, что тип построения понятий по родо-видовым отношениям применим к такому миру, который построен иерархично, что-то типа пирамиды эйдосов Платона. Но такая ситуация скорее исключение, чем правило.

Другой - не менее завораживающий случай - это учение о формах рационального мышления. До сего времени выделяют три формы. Заслуга открытия понятийной формы мышления принадлежит Сократу. Аристотель придал законченный вид учению о понятии и ввел представление о категориях как предельных понятиях. А еще две формы рационального мышления, суждение и умозаключение, были введены в профессиональный оборот Аристотелем. Кроме того, могут добавлять в перечень рационального способа познания так называемую интеллектуальную интуицию (прямое непосредственное узревание истины), которая в силу своей особенности собственно формой не является. Итак, за пару тысячелетий всего три формы рационального мышления? На все море высказываний, положений, текстов, рассуждений, признаваемых рациональными, да еще и армией профессионалов, не владеющих логическим аппаратом анализа, только три логические формы? Не маловато ли? Пора открывать “охоту” на новые. Одна у меня на примете есть - дискурсы как формы мышления. Но их “природа” не формально-логическая, а культур-логическая. Их предпосылки в первую очередь находятся в религиозном слое культуры, благодаря чему легитимируют определенные виды рассуждений, которые организуют.

11. *Цитированная литература*

1. *Аристотель.* Топика // Аристотель Сочинения в четырех томах. Т. 2. - М.: Мысль, 1978.

2. *Тертуллиан*. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан Избранные сочинения. - М.: Прогресс, 1994.

3. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель Сочинения в четырех томах. Т. 4. - М.: Мысль, 1983.

12. *Рекомендованная литература*

А. *Трактаты Аристотеля*

1. *Метафизика* // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 65-83, 85-89, 94-98, 101-105, 107-114, 117-126, 132-134, 136-139, 141, 143-153, 155-157, 164-166, 169-171, 173-174, 178-179, 182, 189-191, 193, 195, 197-200, 201-202, 207, 217-219, 233, 238, 241-242, 253-256, 257, 259, 260-261, 263-264, 272-284, 285-291, 293, 296-298, 302, 306-312, 314-316.

2. *Категории* // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 54-60. 72-76, 86-89.

3. *Топика* // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. С. 349-350, 359-364.

Б. *Учебники, соответствующие главы*

1. *Виндельбанд В.* История философии. - Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1997.

2. История этических учений: Учебник / Под ред. А. А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003.

3. *Коплстон Ф.* История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. - М.: Центрполиграф, 2003.

4. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии: Учебное пособие. - М.: Высшая школа, 1981.

13. *Дополнительная литература*

1. *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель/ Жизнь замечательных людей. - М.: Молодая гвардия, 1993.

2. Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. /Авт.-сост. Л. И. Яковлева и др. - М.: ООО “Изд Астрель”, ООО “Изд. АСТ”, 2003.

14. ***Вопросы для повторения***

1. Как называлась школа Аристотеля?
2. Что является предметом “первой философии”?
3. К какому типу знания относится “первая философия”?
4. Что такое аподиктическое знание?
5. В чем суть метода диалектического умозаключения?
6. Какое знание получается в результате применения диалектического умозаключения?
7. Какие первопричины назвал Аристотель?
8. Из каких первопричин состоит вещь?
9. Что такое Нус и какую функцию он выполняет в метафизике Аристотеля?
10. Что такое “сущность второго рода” и что с помощью этой категории Аристотель ”исправил” в метафизике Платона?
11. С чем Аристотель был согласен в политическом учении Платона?
12. С чем Аристотель не был согласен в политическом учении Платона?
13. Какие формы правления, по Аристотелю, хорошие?
14. Какие формы правления, по Аристотелю, плохие?
15. Что является критерием хороших форм правления?
16. Что является критерием плохих форм правления?
17. Какая форма правления самая лучшая?
18. Какие виды добродетелей выделил Аристотель?

А. Г. Ляпустин

ТЕМА 8.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА

1.Общие замечания. – 2. Гносеология и натурфилософия Эпикура. – 3. Учение Эпикура об удовольствиях. – 4. Эпикур о страхе перед богами и смертью. – 5. Краткая история школы стоиков. – 6. Теория познания и физика стоиков. – 7. Этика стоиков. – 8. Скептики: три рода философов. – 9. Вопросы Пиррона: тропы. – 10. Вопросы Пиррона: эпохэ и апатия. – 11. Цитируемая литература. – 12. Обязательная литература. – 13. Дополнительная литература. – 14. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***Общие замечания.*** Термин «эллинизм» возник в исторической науке в XIX в. как обозначение периода с 323 г. до н.э. (образование Великой империи Александром Македонским) до 30-х годов I в. до н.э. (завоевание Римом Птолемеевского Египта). Это верно, если речь идет о древнегреческом эллинизме. Однако, поскольку наше повествование касается философии, мы должны включить сюда и римский период. Ведь эллинистические школы, возникшие еще в IV в. до н.э. в Афинах, продолжают свое существование в Риме примерно до начала III в. Более того, наиболее полное изложение скептической философии (равно как и философии эпикурейцев и стоиков) мы встречаем у Секста Эмпирика (2-я половина II

в.), а самые известные стоики – это представители так называемой поздней Стои: римский патриций Сенека (I в.) и император из династии Антонинов Марк Аврелий (2-я половина II в.). Поэтому окончание эллинистической философии правильно датировать II в. включительно.

По поводу школ, которые принято называть эллинистическими, среди исследователей нет единого мнения. Понятно, что в этот период продолжают существовать ряд школ, возникших ранее. Так, платоновская Академия и аристотелевский Ликей не исчезают со смертью своих основателей. Кроме них остается действующей школа киников Киносарг, основанная еще учеником Сократа Антисфеном. Оговоримся, что мы эллинистическими будем называть только те школы, которые возникли именно в эпоху эллинизма. Таковых три: Сад Эпикура, Зенонова Стоя и скептики во главе с Пирроном.

Радикальные политические изменения накладывают свой отпечаток на характер философствования того времени. Греческие полисы навсегда утрачивают свою независимость, становясь частью тех или иных царств. Вместо «граждан» появляются «подданные». Философ более не стремится преобразовать общество, государство, напротив, идеальным состоянием мудреца является уединение, что прекрасно выразил Эпикур в своем девизе «λάθε βιώσας» («живи, скрываясь»). Главным вопросом, объединяющим все три школы, был следующий: как себя правильно вести, какой образ жизни избрать, чтобы достичь состояния *безмятежности* (*атараксии*). Это вопрос, относящийся к этике, которая становится доминирующим разделом философии в эту кризисную эпоху. Две другие дисциплины, разрабатываемые мыслителями данного периода – логика (теория познания) и физика (космогония и космология). Отметим, что они исследовались не сами по себе, т.е. теоретически, а в их отношении к правильному поведению. В этом плане показательна аллегория стоика Зенона: философия подобна саду, где деревья – это физика, ограда – логика, а плоды – этика. Понятно, что сад мы взращиваем именно ради плодов, поэтому два других раздела подчинены этике.

Если же выделить общую тенденцию в гносеологии и натурфилософии у стоиков и эпикурейцев, то она будет характеризоваться как *антиплатоническая*. В теории познания преобладал сенсуализм и эмпиризм, тогда как сущее понималось исключительно как материальное, телесное.

2. *Гносеология и натурфилософия Эпикура.* Эпикур (341/342 – 271/270 до н.э.) в 310 г. основал школу в Колофоне, затем в Лампсаке. В 306 г. вместе с учениками философ переехал в Афины, где и был основан знаменитый Сад. Логику Эпикур называл «каноникой», т.е. наукой о критериях истины. Таковых (критериев) философ выделяет два: восприятия и понятия. Первые являются образами вещей (твердые, но очень тонкие тела), которые проникают в органы чувств или в поры тела. Понятия же – это общие представления, возникающие на основе единичных. Последние есть воспоминания о том, что явилось извне. Таким образом, знания формируются у человека на основе ощущений. Эпикур подчеркивает, что ложь и ошибки не существуют в восприятиях или понятиях, а находятся в прибавлениях, совершаемых мышлением.

В натурфилософии основатель Сада находится под значительным влиянием Демокрита. В полном соответствии с учением абдерского мыслителя Эпикур признает существование атомов – плотных и неделимых тел, из которых состоят все другие тела, и пустоты, без которой было бы невозможно движение. Атомы различаются по форме и величине (как у Демокрита), а также по весу. Движутся неделимые частицы прямолинейно по своим траекториям. Но в этом пункте основатель Сада расходится со своим предшественником. Демокрит был

последовательным *детерминистом*, не признавая никакую случайность. Для Эпикура же без случайности невозможна свобода, столь им ценимая. Ведь «лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками» (1, 436). Если мы верим в богов, то имеем возможность щедрым жертвоприношением и горячей молитвой умилостивить их. А вот если все подчинено судьбе (с которой, как мы помним, даже боги не спорят), то ничего изменить не удастся. Поэтому Эпикур (в отличие от Демокрита) допускает, что атомы немного отклоняются от своих траекторий, и переходит тем самым на позицию *индетерминизма*.

3. *Учение Эпикура об удовольствиях.* Самая важная и оригинальная часть философии Эпикура – этика. Одним из основных этических вопросов является вопрос о высшем благе. Его автор письма к Менекею видит в удовольствии (ἡδονή). По формальным признакам данный тип этики следует отнести к гедонизму. Однако гедонист гедонисту рознь. Например, еще в начале IV в. до н.э. Аристипп из Кирены, ученик Сократа, тоже считал, что высшим благом является наслаждение. Под таковыми он понимал в первую очередь удовольствия телесные, которые противопоставлялись им физической боли. Определял основатель Киренской школы их как своего рода движение, активную деятельность души, тогда как «отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего» (1, 132). В отмеченных моментах Эпикур существенно отходит от Аристиппа. Во-первых, удовольствие неразрывно связано с рациональной деятельностью человека: «нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и (нельзя жить разумно, хорошо и праведно), не живя сладко» (1, 435). Более того, гораздо выше чувственных автор письма к Менекею ставит именно удовольствия души, в частности разумение. Аргумент мыслителя достаточно прост: телесные наслаждения быстро проходят, тогда как удовольствия души долговечны и прочны. Во-вторых, под наслаждением Эпикур понимает не активность, а пассивность души. Его определение удовольствия очень широко: оно всегда присутствует там, где нет страдания. Если человека ничего не тяготит и не тревожит, он не испытывает физической боли или дискомфорта, он наслаждается. Такое состояние называется *апония* (ἀπονία – «отсутствие страданий»).

«Стало быть, всякое наслаждение <…> есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать» (1, 434). Исходя из этого утверждения, основатель Сада выстраивает целую классификацию наслаждений. В первую очередь он их делит на естественные, т.е. происходящие от природы, и пустые. Последние представляют собой удовлетворение тщеславия и честолюбия (например, желание прижизненного памятника, почетных венков и т.п.). К таким удовольствиям Эпикур призывает не стремиться. Естественные наслаждения также подразделяются на необходимые и не необходимые. Оригинальная интерпретация того, как их следует различать, принадлежит А. Шопенгауэру. К первым немецкий философ относит пищу и одежду, а ко вторым – «потребность в удовлетворении полового чувства» (8, 255). Однако у самого Эпикура, равно как и у передающего суть его учения Диогена Лаэртского, ничего подобного нет. Действительно, естественные и необходимые удовольствия – те, которые избавляют от страданий, например, питье при жажде, а вот не необходимые – те, которые только разнообразят наслаждения, но не снимают страдания. Это такие удовольствия, которые удовлетворяя естественную потребность, причиняют страдания тем, что человек переходит меру, границу необходимого. Например, испытывая потребность в еде, накрывает роскошный стол и, разумеется, пресыщается.

4. *Эпикур о страхе перед богами и смертью.* Но что делает Эпикура философом с большой буквы, это его рассуждения о страхе. Именно это чувство заставляет человека страдать. Всем людям свойственно бояться двух вещей: богов, которые якобы управляют нашей жизнью и после смерти готовят нам наказания; и смерти, которая страшит неизбежностью и неизвестностью того, что ожидает нас после ее прихода. И основатель Сада ставит перед собой задачу избавить своих последователей от этих страхов.

Интересно отношение Эпикура к богам. Часто можно встретить утверждение, согласно которому основатель Сада является атеистом. Такое определение не согласуется с тем, что пишет сам философ в письме к Менекею: «боги существуют, ибо знание о них – очевидность» (1, 432). Но верить надо не в то, что понаписали Гомер и Гесиод, а в то, что нам подсказывает здравый смысл. Следует исходить из самого понятия «бог». Это то, что является абсолютно блаженным и совершенным существом. Последнее же означает, что он самодостаточен, т.е. не нуждается ни в чем, кроме самого себя. Следовательно, боги не нуждаются ни в людях, ни в мире, в котором мы живем. Сами они обитают между мирами, коих бесконечно много во вселенной, и не заботятся ни о чем, кроме себя. Другое дело человек. В силу несовершенства своей природы мы нуждаемся в существах, которые выше нас. Они должны нас опекать, о нас заботиться и карать нас за всяческое нечестие. Поэтому люди строят храмы, приносят богам жертвы и прочее. Ничего этого совершенным существам не нужно; они, скорее всего, даже ничего не знают о нашем существовании. Так будем же стремится стать такими же совершенными, как и боги, призывает Эпикур, и, раз мы не имеем для них никакого значения, то и мы не должны нуждаться в богах.

Однако, разобраться с богами было для автора письма к Менекею гораздо проще, чем со смертью. Ведь первых никто никогда не видел и о них можно составить любое мнение. Но смерть есть непосредственная реальность, с которой мы сталкиваемся постоянно, теряя родных, близких, друзей и, наконец, умирая сами. И странным, на первый взгляд, кажется фраза Эпикура: «самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения» (1, 433). Но и здесь мыслитель весьма убедителен. Пока человек жив, он не сталкивается со *своей* смертью. Жизнь есть совокупность ощущений, смерть же лишает нас их. Поэтому у человека нет возможности воспринять свою смерть. Отсюда знаменитый афоризм Эпикура: «когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» (1, 433). Что же представляет собой этот таинственный феномен? Распадение атомов тела и более тонких атомов души. Это состояние, когда человек исчезает, поэтому не испытывает никаких страданий, а отсутствие страданий и есть удовольствие.

5. *Краткая история школы стоиков.* Слово «стоя» (Στοά) означает по-гречески «портик». На афинской агоре (площади) располагался так называемый «расписной портик» - галерея, украшенная фресками знаменитых художников (Полигнот, Микон, Панэний). Там Зенон Китийский (ок. 334/3-262/1 до н.э.) около 300 г. до н.э. арендовал место, где прогуливался со своими учениками. Основатель стоической школы попал в Афины случайно. Будучи торговцем, он вез большую партию пурпура, но потерпел кораблекрушение. «Добравшись до Афин, - а было ему уже тридцать лет – он пришел в книжную лавку и, читая там II книгу Ксенофонтовых «Воспоминаний о Сократе», пришел в <…> восторг» (1, 269). Как правильно отмечает Б. Рассел, «в продолжение всей истории стоицизма Сократ был главным божеством стоиков» (4, 313). Но принимая в качестве этического идеала образ жизни учителя Платона, представители древней Стои были антиплатониками

в натурфилософии и гносеологии, отвергая существование бестелесных сущностей (идей) и бессмертие души, на чем строилась академическая теория припоминания.

К древней (или ранней) Стое относят также ученика Зенона, Клеанфа, и последователя последнего, Хрисиппа, который сделал стоическую систему жизнеспособной и устойчивой к критике со стороны других философских школ. Наибольший вклад он внес в разработку стоической логики и диалектики.

Средняя Стоя (II – I вв. до н.э.) представлена Панецием Родосским (ок. 185 – 108 гг. до н.э.) и Посидонием Апамейским (ок. 135 – 51 гг. до н.э.). Этих мыслителей называют эклектиками за то, что они пытались соединить стоицизм с платонизмом и аристотелизмом, в силу чего значительно уменьшили материалистическую составляющую стоицизма.

Но самые известные стоики – представители поздней (новой) Стои: Луций Анней Сенека (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.), воспитатель и друг императора Нерона; Эпиктет (ок. 50 – 135 гг.), раб Эпифродита; Марк Аврелий (121 – 180 гг.), римский император (161 -180 гг.). У данных философов на первый план выходит этика, которая понимается прежде всего как «рецепт» достижения счастливой жизни.

6. ***Теория познания и физика стоиков.*** Познание, по мнению стоиков, происходит следующим образом. Активность данного процесса, как и с точки зрения эпикурейцев, принадлежит объекту. Извне возникает толчок, который оставляет отпечаток на душе. Далее, как ответ на этот внешний импульс, душа либо принимает данный образ, выражая согласие с ним, либо отвергает его. В случае согласия возникает восприятие, называемое стоиками «каталептической (схватывающей) фантазией». Чтобы оно превратилось в знание, необходима еще проверка разумом. По свидетельству Цицерона, Зенон

наглядно так представлял процесс познания: показывая открытую ладонь с прямыми пальцами, он называл это «впечатлением»; немного согнув пальцы, называл это «согласием»; сжимая кулак, говорил, что это постижение («схватывание»). Когда же другой рукой мы крепко сжимаем кулак, то получаем знание (7, 38).

Перейдем к изложению физических взглядов стоиков. Все в мире происходит из единого источника сил. Это огонь, который является материальной причиной и (он же) логос – духовное начало, полагающее целевой порядок в мире. Как и Эпикур, опиравшийся в своей натурфилософии на учение досократика Демокрита, стоики развивают физику другого досократика Гераклита, в частности, его положение об огне-логосе как о первоначале. Если относительно значения слова «логос», употребляемого эфесским философом, существуют различные мнения, то смысл, вкладываемый в это понятие стоиками, однозначен. Логос – это божественный разум, определяющий все события в мире. В отличие от эпикурейцев, последователи Зенона были не просто детерминистами, но и даже фаталистами, ибо отождествляли логос с судьбой. Известен афоризм Сенеки: «покорных рок ведет, влечет строптивого» (5, 229). Данный тезис следует рассматривать в том смысле, что путь мира, предопределенный логосом, один, и разница между свободным (мудрецом) и несвободным (невеждой) в том, что первый, осознавая необходимость идти в указанном направлении, движется сам, а второго судьба тащит за собой. Таким образом, именно стоики стали авторами того распространенного понимания свободы как осознанной (или познанной) необходимости, которого впоследствии придерживались Б. Спиноза, Г. Гегель, К. Маркс и другие.

Космос, управляемый логосом, является живым и разумным существом. Единство ему сообщает *пневма* (дух), проникающая собой весь мир, как человеческая душа прони-

кает тело. Отметим здесь свойственный стоикам *пантеизм*, представление, согласно которому бог и природа, вселенная, отождествляются.

Учения стоиков о происхождении мира (космогония) и его конце (эсхатология) лежат в русле античной традиции, заложенной еще досократиками. Мир происходит из огня и сам имеет огненную природу. Затем вселенная сгорает в мировом пожаре, поглощенная огнем. Потом она вновь возникает из огня и, таким образом, все повторяется.

7. *Этика стоиков.* Но самая интересная и по сей день актуальная часть философии стоиков – это этика. Например, в Великобритании уже в течение нескольких лет проводятся международное мероприятие – Стоическая неделя, на котором участникам рассказывают о применении принципов этики данной эллинистической школы в повседневной жизни. Всего после одной недели практики у большинства отмечается рост положительных и снижение негативных эмоций.

Основные категории этики – это добро и зло. В человеке им соответствуют такие качества, как добродетель и порок. Первое – это то, что совершается в соответствии с логосом. Речь, разумеется, идет о мировом логосе, но поскольку человеческий разум есть его подобие, необходимо, чтобы действия были рациональны. Разуму противостоят аффекты, из которых проистекают порочные поступки. Первое место среди данных эмоций, по мнению стоиков, занимает страстное желание и страх. От них зависят печаль (если желание не нашло удовлетворения, а страх завладел душой) и удовольствие (когда хотение было удовлетворено, а страх отступил).

Число добродетелей философы Стои минимизировали до четырех: разумность (или рассудительность), умеренность, мужество и справедливость. Следует уточнить смысл последнего понятия. Как уже отмечалось, оно может употребляться

как в значении уравнительной, так и распределительной справедливости. Напомним, что Платон отдавал предпочтение последней, считая наилучшим состоянием государства такое, когда каждое сословие занимается своим делом. Стоики же не делят людей на какие-либо социальные группы, их принцип справедливости гласит: «все равны перед логосом». Следовательно, нет разницы между мужчиной и женщиной, эллином и варваром, свободным и рабом.

В соответствие с количеством добродетелей мыслители Стои выделяют четыре порока, которые являются противоположностью добродетелей. Важно отметить, что нельзя обладать какой-то одной добродетелью, ибо все они взаимосвязаны: человек, следуя своей разумной природе, обязательно будет умеренным. Из этого следует необходимость мужественно принимать все превратности судьбы и равным образом (справедливо) относится ко всему происходящему. Точно также обладая одним пороком, человек будет иметь в себе и все остальные. Добродетели ни в коем случае не являются врожденными, все они возникают как следствия самодисциплины и самовоспитания.

Но возникает закономерный вопрос: а куда отнести все прочие качества и состояния человека? Например, почет и уважение в обществе, здоровье и внешняя красота, состоятельность и знатность. Все, что не относится к добродетелям и не является пороком, отвечают стоики, следует называть *безразличным* (*адиафора*). Кажется странным, как могут быть отнесены к безразличному противоположные состояния: богатство и бедность, здоровье и болезнь и прочие. Ведь всякому ясно, что иметь материальное благосостояние и обладать крепким здоровьем гораздо лучше, чем быть всего этого лишенным. Понимают это и стоики, поэтому адиафору они подразделяют на предпочтительную и непредпочтительную. Но это именно безразличное, а не благо или зло. Почему? Потому что эти

вещи не зависят от человека: знатный человек скорее добьется почета, чем незнатный (или еще хуже, раб); родившийся с неполноценным здоровьем скорее заболеет, чем физически крепкий человек. Конечно, в определенной степени здоровье зависит от нас: надо заниматься физическими упражнениями, вести правильный образ жизни и т.п. Но несчастные случаи поджидают нас на каждом шагу и никто от них не застрахован.

Как раз в отношении к безразличному кроется отличие философа-стоика от обычного человека. Когда с нами происходят неудачи, события, нарушающие привычный ход жизни и вносящие дискомфорт в нее, мы переживаем, грустим, впадаем в депрессию. Негативные эмоции захватывают все наше естество. Но стоики, ставящие на первое место разум (логос), противятся всяким эмоциям. Идеальное состояние для них – это *апатия* (греч. ἀπάθεια). Важно подчеркнуть, что данное понятие означает не безразличное отношение ко всему (скорее это адиафора), а искоренение в себе всяческих страстей, аффектов, эмоций (дословно «бесстрастие»). Благодаря данному состоянию наши философы всегда сохраняют спокойствие и ровное настроение. Существует множество историй, демонстрирующих невозмутимость стоиков перед превратностями судьбы. Например, Паконий Агриппин, узнав во время завтрака о вынесенном ему приговоре – изгнании, спокойно сообщил своим сотрапезникам: «Позавтракаем, значит, в Арицции». Тразей Пет получил предписание от сената вскрыть себе вены, когда обедал с гостями. Он извинился перед ними, отправился в спальню, где и совершил самоубийство, до последнего вздоха не прерывая разговора со своим другом о природе души. Также ушел из жизни и знаменитый Сенека, удививший своих друзей спокойствием и покорностью судьбе. Ведь он сам считал, что человек умирает ежедневно: «Как водяные часы делает пустыми не последняя капля, а вся вытекшая раньше вода, так и последний час,

в который мы перестаем существовать, не составляет смерти, а лишь завершает ее» (6, 69). Наконец, сам Зенон, в престарелом возрасте сломав палец, предпочел добровольно уйти из жизни, задержав дыхание. Неслучайно, стоики восхищались поведением Сократа, который с улыбкой принял из рук тюремщика чашу с ядом и выпил ее со словами: «Раз так угодно богам, пусть так и будет».

На первый взгляд кажется, что стоики призывают нас к пассивности и смирению. Это не совсем так. Важно быть деятельным и активным, чтобы делать все, от нас зависящее. Но ко всему, что находится вне нашего контроля и влияния, надо иметь мужество и мудрость относиться отстраненно. Таков стоический «рецепт» достижения атараксии: через апатию (бесстрастие) и безразличное отношение ко всему безразличному (адиафоре).

8. *Скептики: три рода философов.* Античный скептицизм обязан своим появлением Пиррону Элидскому (ок. 360 – 275 гг. до н.э.), который, однако, не основал в строгом смысле никакой философской школы (наподобие эпикурейской или стоической). Он, как и Сократ, устно развивал свои мысли перед своими учениками, а один из них, Тимон, записал их, сделав учение Пиррона знаменитым. Название данному направлению дало греческое слово σκέψις, переводимое как «исследующий», «рассматривающий».

Секст Эмпирик, римский скептик, дает интересную классификацию философов, в которой данные мыслители представляют собой особый тип: «в отношении вещей, искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут»(5, 207). Первых он называет догматиками, вторых академиками, а третьих скептиками. Интересно, что догматиков и академиков объединяет некая статичность – они уже достиг-

ли результата. Одни уверены в том, что истина уже найдена, другие – что найти ее невозможно. И только скептики находятся в процессе ее поиска, в силу чего они лишены убежденности как в первой возможности, так и во второй.

Однако чаще всего исследователи сближают позиции академиков и скептиков. Например, А.Ф. Лосев считает, что после Пиррона «скептицизм развивался в пределах платоновской Академии» (3, 21) при схолархе Средней Академии Аркесилае и главе Новой Карнеаде. Но академический скепсис следует скорее назвать *агностицизмом*, позицией, согласно которой познание истины в принципе невозможно. И действительно, с точки зрения средних и новых академиков основным свойством вещей является их *непознаваемость* (*акаталепсия*), тогда как пирронисты именно сомневаются как в том, что все можно познать, так и в обратном. Другими словами, три типа философов, выделяемых Секстом, по-разному отвечают на вопрос: «постижима ли истина относительно вещей?». Ответ догматиков утвердителен, академиков отрицателен, скептики же, не отвечая однозначно ни «да», ни «нет», скорее демонстрируют серединную позицию между первыми и вторыми.

9. *Вопросы Пиррона: тропы.* Часто можно встретить утверждение, что коль скоро скептики во всем сомневаются, в их учении нельзя выделить те три раздела, которые мы без труда обнаружили у эпикурейцев и стоиков. Тем не менее, в трех вопросах, поставленных Пирроном Элидским, при желании можно обнаружить соответствие трем разделам. Первый вопрос касается природы сущего и звучит так: «Что есть вещь?». Это натурфилософский или физический вопрос. «Как относиться к вещам?» - обращается со вторым вопросом основатель скептицизма. Здесь речь идет уже не о самом объекте, а о нашем его восприятии и познании. Следовательно, это вопрос гносеологический. Наконец, вопрос «какую пользу приносит нам данное отношение к вещам?» лежит в моральной сфере, ибо предполагает связь между человеческим отношением к действительности и достижением все той же атараксии.

В ответ на первый вопрос Пиррона его последователем Энеседемом было предложено десять тропов, к которым его римский «коллега» Агриппа добавил еще пять. «Троп» означает «поворот», но также его можно назвать «рассуждением» (λόγος) и «местом» (τόπος). В современном значении это «доказательство» или «аргумент». Тропы призваны обосновать главное положение скептиков, являющееся ответом на первый вопрос: «человек должен сомневаться в том, что вещи таковы, какими нам представляются». Основная мысль этого тезиса заключается в указании на различие между сущностью вещи и ее явлением. Последнее нам известно, но оно не позволяет ничего категорического сказать о сути, которая остается скрытой от познающего.

Зависит это, во-первых, от самого субъекта познания. Сами люди отличаются между собой, в различных состояниях по-разному воспринимают предметы, да и сами органы восприятия дают зачастую противоречивый образ вещи (т.к. делают акцент на разных ее свойствах). Во-вторых, объект никогда не встречается нам в чистом виде, но всегда в сочетании с другими явлениями. Здесь речь идет о том, что вещь находится в пространстве, где присутствует воздух, свет, влажность, тепло, холод и другие «примеси». Кроме того, воздействие вещей на человека зависят от их количества и качества. Наконец, вещи могут казаться большими и малыми в зависимости от расстояния, отделяющего нас от них, их положения и места. В-третьих, мешают воспринимать вещи в чистом виде человеческие привычки, верования, обычаи и законы, различные у разных народов.

10. ***Вопросы Пиррона: эпохэ и апатия.*** Ответом на вопрос «как относиться к вещам» будет состояние, называемое «эпохэ» (ἐποχή), что означает «остановка», «прекращение» или «воздержание» от суждений. И действительно, если мы ничего однозначного о вещах сказать не можем, то необходимо избегать категорических суждений о них. Скептики не призывают к молчанию, но считают, что правильное выстраивание речи предполагает добавление слов и оборотов, которые указывают на субъективное восприятие («мне кажется», «по моему мнению») и вероятность («скорее всего», «по-видимому»). Суждения такой формы будут являться истинными, поскольку никакого сомнения в том, что вещь мне таковой представляется, нет. А ложь и заблуждения кроются там, где мы заключаем от кажущегося к тому, что существует по истине, от явления к подлинной основе.

Но как «эпохэ» может привести в безмятежности (атараксии)? Скептик считает, что он гораздо счастливее догматика. Последний при смене так называемой картины мира в результате научных открытий будет переживать и даже впадет в отчаяние. Разрушены четкие ориентиры, разбиты ясные критерии, все, казавшееся достоверным, перестало быть таковым. Каждый в такой ситуации потеряет душевное равновесие, но только не пирронист. Для него сомнительна была как прежняя научная парадигма, так и нынешняя, и, таким образом, ничего не поменялось. Здесь скептики используют стоический термин «апатия» - при всех переменах философ будет бесстрастно и невозмутимо принимать все происходящее. Стоик это совершает потому, что руководствуется только разумом, не обращая внимание на страсти и аффекты, скептик же потому, что все происходящее подвергает сомнению и использует «эпохэ».

Наконец, последователи Пиррона считали себя наиболее свободными философами из всех. Догматик выстраивает пе-

ред собой громадную каменную стену из истин, скептик же своим сомнением пробивает любую такую стену, не останавливаясь ни перед чем.[16]

11. ***Цитируемая литература***

1. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль – 1979. – 620 с.

2. *Достоевский Ф.М*. Записки из подполья. // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15-ти тт. Т. 4. – Л.: «Наука». Ленинградское отделение. – 1989. – 783 с.

3. *Лосев А.Ф.* Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль. – 1975. – 399 с.

4. *Рассел Б.* История западной философии. М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2004. – 1008 с.

5. *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений. // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль. – 1976. – 421 с.

6. *Сенека Луций.* Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. – М.: Художественная литература. – 1986. – 543 с.

7. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина. – 1998. – 234 с.

8. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 4. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; «Республика». – 2001. – 400 с.

12. ***Обязательная литература***

1. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: «Мысль» - 1979. – 620 с. Кн. VII, IX, X.

[16] Ср. рассуждение о каменных стенах подпольного человека из повести Ф.М. Достоевсого «Записки из подполья». (См. 2)

2. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). СПб.: «Издательство Пневма». – 2003. 688 с.

3. *Чанышев А.Н.* Философия Древнего мира. М.: «Высшая школа». – 1999. 703 с.

13. *Дополнительная литература*

1. *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах. М.: «Мысль» - Т. 1 – 1975. – 399 с. Т. 2 – 1976. – 421 с.

2. *Сенека Луций.* Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М.: Худож. лит. – 1986. 543 с.

3. *Марк Аврелий.* Наедине с собой. М.: Алетейя, Новый Акрополь. – 2000. – 224 с.

4. *Эпиктет.* Беседы. М.: «Ладомир». – 1997. – 312 с.

5. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина. – 2008. – 234 с.

6. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП. – 1995. 448 с.

7. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики в 8 тт. Т. 5. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ». – 2000. – 960 с.

14. *Контрольные вопросы для самопроверки*

1. Дайте периодизацию философии эпохи эллинизма.

2. Перечислите философские школы эпохи эллинизма и имена их представителей.

3. Какие разделы философии разрабатывались в рамках этих школ и как они соотносились?

4. Что такое каноника? Изложите ее основные положения у Эпикура.

5. Что сохранил, а что изменил Эпикур в демокритовском атомизме?

6. Как понимал удовольствие Эпикур? Дайте классификацию удовольствий, по Эпикуру.

7. Страхи перед чем мешают человеку наслаждаться и как от них избавиться?

8. Какой образ использовал Зенон, чтобы описать процесс познания?

9. У какого досократика стоики берут понятие логоса-огня и какую роль он играет в их космологии?

10. Какие добродетели и пороки выделяли стоики?

11. Что такое адиафора, что к ней относится и почему?

12. Как соотносятся между собой апатия и атараксия в философии стоиков?

13. В чем отличие скептиков-пирронистов от философов Средней и Новой Академии?

14. Как в трех вопросах описать всю философию Пиррона?

15. Что такое тропы и каковы их функции?

16. Что такое эпохэ и каким образом она приводит к атараксии?

Л. И. Яковлева

ТЕМА 9.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

---

1. Общая характеристика средневекового миропонимания. - 2. Периодизации средневековой философии. - 3. Апофатическая и катафатическая теологии. - 4. Проблема веры и разума в Средние века. - 5. Проблема универсалий. - 6. Теодицея. - 7. Цитированная литература. - 8. Рекомендованная литература. - 9. Дополнительная литература. - 10. Вопросы для повторения

---

1. ***Общая характеристика средневекового миропонимания.*** Философия - часть культуры. Но их взаимоотношения не линейны: с одной стороны, философы зависят от мировоззренческих основоположений и установок культуры, они не могут "выскочить" за их пределы, в противном случае будут признаны шарлатанами или умалишенными, но, с другой, философы предлагают идеи и учения, которые влекут изменения в культуре и обществе, могущие в конечном итоге привести к революционным изменениям, переходу к новой эпохе. Знание фундаментальных мировидческих принципов и установок культуры эпохи позволяет понять особенности философии, совершаемой в ее пространстве, понять интеллектуальные рамки, в которых философы ставили определенные проблемы и находили те или иные решения.

Средневековая философия - это *христианская теология*, религиозная философия христианства. Она возникает во II веке, во время еще поздней Античности, когда появились первые тексты, начавшие обсуждать проблемы становящегося христианского вероучения. Первые века существования христианства проходили в борьбе античного общества с ним. В IV веке борьба завершилась его победой: христианство стало единственной и официальной религией Римской империи.

Любое религиозное мировоззрение - *теоцентрично*. Это значит, что важнейшие вопросы о мире: его возникновении и конце, происхождении человека и его месте в мире, добре и зле, истине и путях ее познания, - все они начинаются с Бога и заканчиваются Им. Однако культура разных исторических эпох накладывает свой отпечаток на решение перечисленных вопросов, придает им свою культурно-историческую специфику.

Характерные черты средневекового миропонимания:

1. *Креационизм* - Бог сотворил мир "из ничего" (*ex nihilo*) *по Слову* сверхъестественным способом. Он - *Творец* мира. И *трансцендентен* ему. Богу ничего не противостоит, ничто не предшествует, ничто Его не обусловливает. Для сравнения, олимпийские боги Античности не создают Космос, они сами часть его и подчиняются его законам. Платонову Демиургу из диалога "Тимей" предзаданы хора и эйдосы, с которыми он вынужден считаться при создании вещей. Поэтому Демиург не свободен полностью, он - Ремесленник, а не Творец. Понимание Бога как творца позволило появиться в европейской культуре и философии гуманистическому направлению мысли. В эпоху Возрождения видение Бога абсолютно свободным вкупе с учением о человеке как высшем творении, *которое Он создал по Своему образу*, сыграло огромную роль: человек рассматривался в качестве *сотворца* Бога (в герметизме даже "второго Бога"), который должен помогать Ему в облагора-

живании мира, его совершенствовании. Идеалом человека стала творческая личность, обладающая многочисленными дарованиями. Правда, надо иметь в виду, - на это обратили внимание, в частности, Я. Бурхардт, А. Н. Лосев, - "титанизм" оборачивался нередко в эпоху Возрождения своей обратной теневой стороной. Обожение (*теосис*) человека вело к вседозволенности, побуждая не только к творческим достижениям, но нередко к злодействам разного рода.

2. *Провиденциализм* - Бог все *провидит* (видит наперед всех времен). Поскольку Он вечен, то в Нем все существует изначально, все предзадано. Бог не только всемогущ, но и всевидящ, и всезнающ. Однако данное понимание Бога в Средние века мейнстримное (ведущее), но не единственное. В X веке возникла проблема *свободы Бога*. Была смоделирована логическая задача: *может ли Бог сделать так, чтобы Рим не существовал*? В позднем Средневековье эта задача для обывателя трансформировалась: может ли Бог создать такой камень, который не сможет поднять? Но эти конструкции, конечно, не тождественны.

В чем подвох изначальной задачи, логической по сути? Если Бог может сделать так, чтобы Рим не существовал, то Он нарушит тем самым важнейший очевидный логический *закон противоречия*, сформулированный Аристотелем: одна и та же вещь не может одновременно и существовать, и не существовать, поэтому про одну и ту же вещь нельзя одновременно утверждать, что она существует и не существует. В дискуссии по вопросу о свободе Бога были сформулированы два принципиальных ответа: 1) Бог создал этот мир и его законы и Он их не нарушает, 2) Бог будучи абсолютно свободным может все, в том числе и нарушать логические законы. Соответственно возникли и два *дискурса*: *интеллектуалистский* и *волюнтаристский.* Ярким представителем первого можно назвать Фому Аквинского, а представителем

альтернативного - Уильяма Оккама. Каждый из этих дискурсов внесет свою значительную лепту в становление западной науки и дискуссии, которые будут разгораться на протяжении ее существования.

3. *Иерархизм* - и мир Божественный, и мир социальный, и мир природный устроены иерархично. Вершиной бытия, безусловно, является Бог. И чем вещи выше, тем они ближе к Богу, тем они совершеннее. Человек находится на вершине земной иерархии, поэтому его место в мире определялось так: он находится чуть пониже ангелов. С ангелов начиналась уже "небесная" иерархия. О небесной иерархии учил так называемый Псевдо-Дионисий Ареопагит (как предполагается, автор V или VI вв., который выдал себя за того, кого в "Деяниях апостолов" ап. Павел обратил в христианство) в трактате, который так и называется "О небесной иерархии".

4. *Символизм* - придание большего веса и значения словам, а не вещам. Последнее из четырех, Евангелие от Иоанна, начинается так: "*1. В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог. 2. Оно было в начале у Бога. 3. Все чрез Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть*" (Ин.1:1-3). Вещи суть только воплощенные Слова. Таким образом, вещи - это символы, которые необходимо расшифровать, дабы познать мудрость Творца. Кроме того, Истина дана людям в боговдохновенной Книге - *Библии, Священном Писании*. Христиане считают, что книги Библии написаны по вдохновению и *откровению* Святого Духа через избранных Богом людей, называемых пророками (Ветхий Завет) и апостолами (Новый Завет). Библия - главный и непререкаемый авторитетный источник знания о Боге. Также в католицизме и православии авторитетными источниками признаются постановления Вселенских Соборов и учения Отцов (Учителей) Церкви. Ссылки на эти тексты были основным методом доказательства истинности собственных размышлений.

5. *Христианский антропоцентризм* - представление об особом статусе и высоком месте человека в мире. Однако взгляд на самого человека носил *диалектически драматичный* характер. С одной стороны, человек это самое последнее творение Божие, которого Он создал "*по образу Своему*". Обращу внимание, что в первой главе первой книги Бытия говорится: "*И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их"* (Быт. 1:27). Таким образом, не только мужчина, но и женщина сотворена по образу Божию. А также, в этой же главе в следующем стихе, все созданное было подарено Им людям. Он сказал "обладайте" землей, "владычествуйте" над всем, что имеет душу: рыбами, птицами, животными, пресмыкающимися. Как уже говорилось, таким образом человек ставился на вершину земной иерархии.

С другой стороны, человеческая природа третировалась как несовершенная, порочная. Самый первый грех, совершенный прародителями, - это грех непослушания. И этот вопрос о несовершенстве человеческой натуры обсуждается во многих книгах Библии. Уже в третьей главе книги Бытия говорится об ослушании Адама и Евы. Господь дал людям заповеди (знаменитый декалог - десять заповедей) в Ветхом Завете, Христос дал новые заповеди в Новом Завете. Но люди неразумны и порочны, их влечет к греху.

Итак, земное существование человека оказывается между двумя полюсами: *грехом* и *святостью*. Человеку в одиночку невозможно победить греховное в себе, очень сложно культивировать стремление к духовному совершенству. Он нуждается в пастырской помощи. Господь оставил на земле Духа Святого в утешение человеку. А Церковь, которая представляет земное воплощение Христа, должна помогать справляться со своей греховной природой, с низменными страстями и побуждать к духовным исканиям и обретениям.

Христианское понимание связи человека с Божественным радикально отличается от античного. Античные боги философов (различали богов философов, богов поэтов и богов толпы) в этических учениях служили идеальными образцами, которым следует подражать; мудрые люди потому мудры, что стремятся быть подобными им. Будучи бессмертными и блаженными боги философов оказывались совершенными и самодостаточными. Они невозмутимы, безмятежны и бесстрастны. Мудрец также должен воспитывать в себе эти качества характера для того, чтобы жить счастливо при несчастливых обстоятельствах. Киники, эпикурейцы, скептики учили об атараксии - душевной невозмутимости, а стоики учили об апатии - безразличии ко всему, что ("ни то и ни другое": ни добродетель и ни недобродетель, адиафора) не ведет к добродетели. Античный мудрец - *созерцатель*, а не деятель.

Для христиан главной "путеводной звездой", безусловно, является Христос, который говорил, "Я есмь Путь и Истина и Жизнь" (Ин. 14:6). Понимание Христа менялось в культуре со временем: трактовка Его образа прошла путь от "Христа как Строгого Судии", судящего и наказывающего, до "Христа Распятого", страдающего и милосердного. *Теологические чувства* - это *вера*, *надежда*, *любовь*. Отношение человека к Богу, к греху и добродетели должны быть *страстными*, а не бесстрастными: надо страстно любить Христа, страстно желать добра и истины и страстно ненавидеть зло, порок, грех. Отношение к людям вслед за изменениями в понимании Христа, с появлением мариологии как учения о Деве Марии также постепенно смягчалось, можно сказать, гуманизировалось.

2. *Периодизация средневековой философии.* Не может быть одной "истиной/правильной" исторической или историко-философской, или историко-культурной периодизации, поскольку разные исследователи, выделяя в истории те или

иные этапы, исходят из разных критериев, которые они предпочитают. Так, историки, как правило, Средние века ведут от 476 г., считающегося временем падения Римской империи. Для философов важнее не произошедшие исторические события, а появление учений, которые формулируют новые мировоззренческие представления, идеи, взгляды. Поэтому, тоже как правило, Средневековую философию начинают со II века, хотя встречаются историко-философские тексты, в которых указывается IV век, когда состоялось два Вселенских собора. По поводу окончания Средневековой философии существует большее согласие - пер. половина XIV века. Но некоторые историки являются сторонниками так называемой концепции Долгого Средневековья. Например, Жак Ле Гофф писал, что Средневековье заканчивается в начале XIX века, поскольку только в это время христианство как универсальная идеология утрачивает свою лидирующую позицию в обществе.

Чаще всего философию Средних веков делят на два больших периода: *патристику* и *схоластику*. Но внутри каждого их них в свою очередь выделяют несколько этапов. Мне представляется, что более оправдан подход, использованный русской философии второй половины XIX в., в котором первые два периода рассматриваются как отдельные, самостоятельные. Они не включались в патристику в качестве этапов, ее составляющих, в виде будь то “ранней” или “доникейской” патристики.

Итак, четыре периода:

1) апостольские отцы,

2) апологетика,

3) патристика,

4) схоластика.

Апостольские отцы - это авторы первой половины II века.: *Варнава*, *Климент Римский*, *Игнатий Антиохийский*, *Герма*, *Поликарп Смирнский*. Их считали либо прямыми *учениками*

апостолов, либо *учениками их учеников*. Апостольские отцы начали процесс осмысления христианского вероучения в посланиях к разным христианским общинам, в которых уже обсуждали вопросы о Боге, о возникновении мира и его устройстве, о взаимоотношениях Бога и человека, о христианских нормах жизни и христианской аскетике.

Апологетика - это период со второй половины II века. по III век. В это время одними из самых распространенных религиозных текстов были *апологии* (греч. - оправдание). В речах или письмах к влиятельным людям христианские авторы пытались защитить зарождающееся вероучение от нападок и гонений со стороны язычников. Грекоязычные апологеты - *Кодрат*, *Аристид*, *Юстин*, *Татиан*, *Афинагор*, *Феофил*, *Мелитон*, *Ириней Лионский*, *Ипполит Римский*; латиноязычные - *Минуций Феликс*, *Тертуллиан*.

Период *патристики* связывают со становление *христианской догматики*, которая утверждалась в качестве таковой на Вселенских соборах. Первые Соборы прошли в 325 г. в Никее и Константинополе в 381 г. Так что логично данный период начинать с IV века. Православие и католицизм признают догматы, которые были приняты на Вселенских соборах IV -VIII вв. Поэтому патристику завершают VIII веком.

Одна из самых первых наисущественнейших проблем христианского вероучения - *тринитарная*: как понимать отношения Бога Отца и Бога Сына. В Новом Завете нет ясности в этом вопросе. Обыденное представление о семейных отношениях подталкивает, казалось бы, к простому решению: Сын похож на Отца, но все же не Он. По данной проблеме на I (Первом) Никейском соборе развернулась острейшая полемика. Пресвитер Арий отстаивал именно такое житейское понимание, сформулированное на языке греческой философии: Бог Сын *подобносущ* Богу Отцу. В истории религии данную позицию назвали *субординационализмом*, или *иерархизмом.* Однако она

умаляет Христа. Ведь в античной культуре и философии все, что рождено, несовершенно, только вечно сущее обладает абсолютным совершенством. В этой версии экзегезы Христос как Бог христиан оказывался как бы вторым после Бога Отца, бога Ветхого Завета, бога иудеев. Другое решение, также сформулированное на языке греческой философии, предложил епископ Афанасий Александрийский: Бог Сын *единосущ* Богу Отцу. Церковная история говорит, что в утверждении такого решения в качестве догмата ему очень помог епископ Николай (которого в православной традиции чтут Николаем Угодником). В *Никео-Константинопольском* (в православии Никео-Цареградском) *символе веры* эта позиция усилена характеристикой Христа - "рожденный, но *несотворенный*". Трактовка о подобносущности Бога Сына Богу Отцу называется *Арианской ересью*.

Почему же лучше не объединять первые два периода с третьим (который в "интегрирующем" подходе называют "зрелой патристикой")? Апологеты уже поднимали вопрос об отношении Бога Отца и Бога Сына. В частности, у Тертуллиана есть формулировка символа веры, которая значительно совпадает с текстом, написанным Великими Каппадокийцами, Василием Великим и Григорием Богословом, принятым на I (Первом) Константинопольском соборе в 381 г. Но, как указывают исследователи, позицию церковных писателей II-III вв. по данному вопросу нельзя признать ортодоксальной: скорее они были также сторонниками субординационализма. Таким образом, если объединить все первые три периоды в один, то нарушается чистота критерия деления истории раннего христианства на периоды.

Патристика (лат. pater - отец) - это *совокупность учений Отцов (Учителей) Церкви*, а также *период* развития христианской мысли с IV века. по VIII век. Не все церковные писатели были Отцами Церкви. В литературе указывается, что

к V веку установилось четыре признака, ведущих к признанию: *святость жизни*, *древность*, *ортодоксальность учения*, *официальное признание Церкви*. Конечно, церковных писателей значительно больше, чем Отцов Церкви.

Патристику как совокупность учений делят на *латиноязычную* и *грекоязычную*. Список "*Великих вселенских Учителей*" православной Церкви отличается от списка католической. В *православной* Церкви почитаются "Учителями" *Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Иоанн Златоуст*. *Католическая* Церковь признает Отцами Церкви а) латиноязычных - *Амвросия Медиоланского*, *Иеронима*, *Августина*, *Григория Великого*, б) грекоязычных - *Афанасия Александрийского*, *Иоанна Златоуста*, *Василия Великого*, *Григория Богослова* (Назианзина). Двое последних принято еще называть Великими Каппадокийцами. К слову, в "каппадокийский кружок" входил еще один теолог - Григорий Нисский, младший брат Василия Великого и друг Григория Богослова, который, разумеется, также принимал участие в обсуждении тринитарной проблемы. Следует отметить, что католическая Церковь к Отцам Церкви в дальнейшем относила всех своих крупных теологов. Тем самым признавалось и осуществлялось развитие католической мысли.

В патристический период были разработаны *догматы* христианского вероучения, утвержденные официально на Вселенских соборах. Так, не менее важной, чем тринитарная, была *христологическая* проблема: как понять отношения двух "природ" Христа - *Божественной и человеческой*? Христологическая проблема обсуждалась в V веке на Эфесском и Халкидонском соборах. Было принято, что природа Христа *нераздельна, но неслияна.* Отступление от догматов рассматривается либо как уклонение, либо и того хуже - ересь.

Схоластика - период развития христианской мысли, связанный с особым схоластическим способом ее осуществле-

ния: методами построения теологических систем, способами постановки новых проблем, обсуждения старых и новых проблем. Схоластика выработала собственные нормы рациональности познавательной деятельности, организационные формы (диспуты, дискуссии, написание комментариев, университетские программы и др.) и правилами образовательной деятельности. Итак, схоластика - это отдельный *период* средневековой философии и особый *тип рациональности*. Известный французский историк (1924-2014), представитель выдающейся школы Анналов, Ж. Ле Гофф в классической монографии "Интеллектуалы в Средние века" при описании *сути схоластического способа познания* использовал характеристику отца Шеню: "*Мышление есть ремесло, законы которого зафиксированы самым тщательным образом*".

По Ле Гоффу, схоластика рождается в городе. В Европе расцвет городов начинается в XII веке. Интеллектуал XII века, "помещенный в центр городского строительства, видит вселенную по образу этой стройки как огромную и шумную фабрику, гудящую множеством ремесел" (1. 69). Интеллектуал сам оказывался ремесленником в постройке системного знания о Божественном, и он должен соблюдать правила и нормы своей корпорации. Знаковой корпорацией в "зрелое" Средневековье был *университет*. Первым в Европе принято считать Болонский университет, основанный в 1088 г. В XIII веке происходит значительное увеличение их количества, ведь каждый уважающий себя город считал необходимым иметь свой.

Схоластическая форма учености и схоластическая форма организации образования тесно взаимосвязаны. Без солидной нормативной базы образовательного процесса, которая позволяет подготовить значительное количество интеллектуалов, сложная высокопрофессиональная деятельность схоластов не смогла бы долго просуществовать. Необходима была со-

циальная институализация образования. Университеты стали прекрасной организационной формой процесса воспитания и образования средневековых интеллектуалов. С самого начала своего возникновения университеты по составу учеников были космополитичны: в них стекались ученики из разных мест Европы. Универсальным языком схоластической учености и образования служила латынь.

Структура средневековых университетов была сходной. Базовым служил *факультет искусств*, который давал общую подготовку. Ведь в университет можно было поступить уже лет с девяти. Поэтому все в обязательном порядке проходили так называемые семь свободных искусств, поделенные на тривиум и квадривиум. *Тривиум* состоял из грамматики, логики и риторики, *квадривиум* - арифметики, геометрии, астрономии и музыки (гармоники). Вторая ступень образования давала специализированные знания. Одни университеты имели в составе факультет медицины, другие - правоведения, самым важным закономерно считался теологический факультет. Учебный процесс в университетах разных городов строился по близким программам, использовался общий (разумеется, с вариациями) набор учебных материалов. Одним словом, существовала определенная унификация образовательных программ.

Схоластика для анализа христианских догматов, библейских сюжетов, христианской этики, взяв за основу античную философию, разработала сложнейший и разветвленный категориальный аппарат, логические правила и нормы мышления. Метод схоластики Ж. Ле Гофф назвал *логико-лингвистическим*. *Схоластический проект* - это создание целостной рациональной системы, логической и непротиворечивый, о Божественном творении; главная задача - познать Божественный замысел о мире, дабы прославить мудрость Творца. Были выработаны формы и процедуры, в которых проходила

схоластическая деятельность. Важнейшей из них была *диалектика* - совокупность приемов, благодаря которым объект познания проблематизировался, излагались и анализировались аргументы за и против тех или иных точек зрения, выстраивалась логика защиты собственной точки зрения. Другой формой схоластического исследования и образования являлся *диспут*, формальная часть которого была также четко регламентирована. Популярными письменными жанрами были "*суммы*" и "*компендиумы*" - прообразы будущих энциклопедий, учебников, хрестоматий.

Схоластическое мышление отличала особая тщательность в рассмотрении всех деталей, нюансов мысли, особая скрупулезность и педантичность в исследовании тех или иных вопросов. Это можно понять, поскольку религиозный человек подходит к процедуре Богопознания с абсолютной серьезностью и благоговением. Современная подлинная наука переняла у схоластики это рвение и тщательность в интеллектуальных и практических исследованиях.

Если быть педантичным, то следует отметить, что в историко-философской литературе предлагаются разные временные отметки возникновения схоластики. Казалось бы, логично начинать ее с IX века, дабы не было "интеллектуальной пустоты" между патристикой и схоластикой, мол, первая закончилась и наступило время второй.

Также существует точка зрения, что схоластику надо вести с VI века от Северина Боэция, который перевел логические трактаты Аристотеля. Есть в списке претендентов и IX век, резоны при этом будут иные, чем приведен выше: схоластика возникла в так называемое Каролингское возрождение, когда император Карл Великий поручил философу с Британских островов Алкуину средствами философии разрешить накопившиеся разногласия по теологическим вопросам. Есть предложение считать точкой отсчета творчество Эриугены,

прозванного "отцом схоластики", которое также было в IX веке. Еще одну веху видят в XI веке в работах Ансельма Кентерберийского, стремящегося максимально рационализировать догматы веры.

В советской истории философии поступали традиционно - выделяли три периода: *ранняя* схоластика (*возникновение)* - с IX века по XII, *зрелая* схоластика (*расцвет*) - XIII век, *поздняя (закат*) - первая половина XIV века.

Меня больше убеждают представления Ж. Ле Гоффа и С.С. Аверинцева. Определенный стиль мышления (исторический тип рациональности) связан с общекультурными особенностями своего времени: схоластический стиль мышления и форма организации познания и образования связаны с городской жизнью и университетской корпоративностью. Как говорилось выше, Ж. Ле Гофф считал, что время ее рождения - XII век, время расцвета городов в Европе. Тот же век в качестве стартовой отметки для нее можно встретить у С.С. Аверинцева. И не надо бояться определения чего-то типа "исторической неопределенности". Время с IX века по XI век включительно можно было бы назвать "*временем исканий*".

Почему же схоластика или, точнее, как говорят, *продуктивная схоластика* (в университетах она продолжала существовать и далее, в университетах некоторых стран, в частности немецких, вплоть до XIX века) завершила свое существование, а вместе с ней вся средневековая философия? Конечно, можно, оправданно, указать на политические, экономические, исторические обстоятельства, которые в конечном итоге привели европейское общество к новому витку своего развития. Такое бывает: новые времена требуют новых идей. Например, так случилось с марксистско-ленинской философией. Она ушла из культурного ландшафта как-то мгновенно, "вдруг и сразу" вместе с Советским Союзом. Однако со средневеко-

вой схоластикой все же история сложилась более многоуровневой: в первую очередь она изжила себя изнутри.

У нее был свой “низвергатель” - *Уильям Оккам*, британский теолог- францисканец XIII-XIV вв., номиналист. Оказалось, что схоластический проект невозможно реализовать. Вместо одной рациональной системы, которую можно было бы объявить Истиной, их создали множество. Каждый крупный теолог, имеющий поддержку своего ордена, создавал целое направление: шартрцы, сен-викторцы, томисты, скотисты, оккамисты и пр. Схоластический метод разочаровал. Спасая веру от разума, с позиции номинализма Оккам “перерезал” связь между философией и теологией своим методологическим требованием “*не множить лишних сущностей*”. Сегодня этот принцип называется “*бритвой Оккама*”. Схоластика потеряла свой предмет исследования. Она стала объектом насмешек, ее подвергали критике за оторванность от жизни, рассуждения о несуществующем, вычурность стиля, громоздкость построений.

И еще одно важное замечание, которое необходимо сделать. Хотя рациональная теология была заметным явлением культуры Средневековья, однако не единственным. Во все Средние века существовала *христианская мистика*. Так, *Псевдо-Дионисий Ареопагит* разработал учение об апофатическом богословии, *школа при Сен-Викторском* аббатстве развивала мистическую направленность богословия, известным мистиком XIV века был *Майстер Экхарт*. Кроме того, рациональный и мистический пути Богопознания могли совмещаться в учении одного автора. *Бонавентура* (XIII век, генерал францисканского ордена, коллега Аквината по богословскому факультету Парижского университета) в “Путеводителе души к Богу” рациональные приемы познания разместил на первых трех ступенях познания, а последние три ступени связал уже с мистическим богопознанием.

3. *Апофатическая и катафатическая теологии.* Средневековая интеллектуальная мысль исходила из того, что Истина уже дана в Библии, книге Откровения. Но требуется ее раскрыть. Она раскрывается и утверждается в постановлениях Вселенских соборов, в учениях Отцов Церкви и учениях авторитетных церковных писателей. Поэтому par excellence (по преимуществу) метод теологии - это *экзегеза* (истолкование), или, как еще говорят философы, *христианская герменевтика* (способы понимания текста). Ссылка на авторитеты и авторитетные тексты была обязательной. Данное требование служило не только идеологической цели, но оказывалось своего рода методологическим приемом, благодаря которому надеялись и стремились на протяжении веков создавать целостное христианское вероучение. Последующие поколения теологов опирались на выработанные положения предшественников, продолжая и расширяя их учения. Показательно, что формула: “*Мы карлики, стоящие на плечах гигантов*”, - оказалась очень популярной, и ее находят у разных авторов.

Однако, как уже отмечалось, это все же не спасло средневековую теологию от того, чтобы в ней не сталкивались между собой конкурирующие системы, опирающиеся на учение того или другого авторитетного теолога, за которым стоял его орден. Таково фундаментальное отличие разума от веры: разум, имманентной составляющей которого является критичность, всегда порождает разные варианты решения одного и того же вопроса. Средневековая теология как религиозная философия не смогла избежать судьбы любой философии: сосуществования в ней многоголосицы. Но ведь благодаря именно этому разнообразию учений, взглядов, мнений и их столкновению происходило развитие самой теологии, а вместе с ней западной культуры и западного общества.

В патристике ведущим приемом была *аллегория*. Еще в I веке его усовершенствовал, заимствовав у стоиков, и при-

менил к толкованию Священного Писания апологет иудаизма Филон Александрийский. У текста Откровения есть буквальный смысл и скрывающийся за ним сакральный. Истины Библии сложны, они изложены зачастую метафорично. Поэтому и требуется особая техника их извлечения и понимания.

Также были разработаны два типа теологии (богословия): *апофатический* и *катафатический*, взаимосвязанные между собой, как две стороны одной медали. По традиции, заслугу в этом видят Псевдо-Дионисия Ареопагита (автор не известен, но предполагают, что он жил в V - VI вв.; этот неизвестный выдал себя за Дионисия Ареопагита, о котором рассказано в Деяниях апостолов, что его обратил в христианство сам апостол Павел; только в XIX веке было доказано, что неизвестный жил много позже). Однако некоторые исследователи указывают, что похожие идеи были уже у Григория Нисского (одного из каппадокийцев), то есть еще в IV веке.

Знание об апофатизме и катафатизме в теологической практике полезно не только как знак отличия образованного человека, оно важно с мировоззренческой точки зрения. Эти типы богословия, взаимосвязанные между собой, в конечном итоге проясняют и ту проблему, что будет рассмотрена ниже, - проблему соотношения веры и разума в Средние века. Но еще более важно знать об этих типах Богопознания для того, чтобы четко понимать ограниченные возможности человеческого познания, или, как говорят в философии, знать *границы познания*, на которые указывали уже средневековые мыслители.

Уже апологеты в своих рассуждениях совершенно определенно исходили из представления о *непознаваемости Бога*. Свою позицию они отстаивали и оттачивали в процессе критики гностиков, которые в сложнейших и запутанных мифологических построениях пытались разгадать тайны сверхъестественного мира, полагая себя наделенными особыми способностями. Апологеты учили, что Бог будучи Выше всего

что есть, непознаваем конечным и несовершенным разумом человека. Но, желая, чтобы человек любил Его, Он дал Боговдохновенную книгу, послал пророков, а затем Сына Своего, чтобы человек смог хоть немного, познав, приблизиться к Нему. Ведь то, что совершенно неведомо, нельзя любить. Таким образом, человек стремится познать Его, и Господь посылает помощь на этом пути, однако все же до конца это сделать принципиально невозможно.[17]

Итак, учение об апофатической и катафатической теологиях строится на представлениях о принципиальной непознаваемости Бога и в то же время на стремлении человека Его познать. *Апофатический метод* (отрицательная, мистическая теология) - это последовательное "вычитание" из человеческого знания того, чем Бог не является. В лингвистическом выражении знание формулируется через отрицательную приставку "не". Например, Халкидонский Собор (451 г.) по проблеме двойственной природы Христа, Божественной и человеческой, выработал апофатическую формулировку: "*неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно*". В конце апофатического пути разум человека должен достичь "сумерек", сумеречного состояния - не пустоты, но неразличенности. Николай Кузанский (XV в., кардинал, философ-неоплатоник) в трактате "Об ученом незнании" как на предтечу своего учения указал на Божественного Дионисия Ареопагита с его апофатизмом и поставил с ним в один ряд Сократа с его изречением "Я знаю, что ничего не знаю". По Кузанскому, "ученое незнание" - это четкое понимание в конечном итоге непознаваемости Бога.

Катафатизм (позитивная теология) предложил способ Богопознания по аналогии. В патристике ближайшим анало-

[17] Посмотрите, как в диалектическом материализме решался вопрос об отношении относительной истины и абсолютной; форма мысли аналогична средневековой.

гичным объектом был человек.[18] Человек может приблизиться к пониманию Бога, сравнивая себя с Ним. Но (!) одновременно с этим он должен держать в уме апофатическую сторону познавательного процесса. Это необходимо, дабы ограничить гордыню человека, его высокомерие и самомнение: что он конечный может познать бесконечное, неразумный - сверхразумное, несовершенное - абсолютное совершенство.

На языке философии апофатизм говорит о границах познания мира Божественного, в расширенном варианте мира вообще. Когда кому-то кажется, что таких границ нет, что познать можно все, то тем самым ему кажется, что он может поставить себя на место всезнающего Бога или, по крайней мере, Его пророка. И если такой человек или группа лиц наделены властью, это неминуемо приведет к большой беде. *Гносеологический оптимизм служит метафизической основой тоталитаризма*. Гностики были такими "без-умными" гордецами. Русский религиозный философ Вл. Соловьев (XIX век) в статье "Русская идея" поставил задачу перед философией: "Надо понять, что Бог задумал о России". Это пример чистейшего *гностицизма*. Или другой пример с марксизмом, который большевики взяли в качестве "руководства к действию". Большевики, по словам Л. Троцкого, "локомотив истории", который "толкает историю вперед" на основе ее законов, открытых К. Марксом.

Понимание, что человек не обладает всей полнотой истинного знания, открывает путь к диалогу между носителями разных точек зрения, к осознанию необходимости договариваться друг с другом, чтобы на основе договоренностей (интерсубъектных знаний) организовать совместную деятельность или социальное общежитие. Философия должна исследовать метафизические основания возможности достижения согласия, пути и средства, ведущие к нему. Таков путь Сократа.

[18] Для сравнения, Н. Кузанский в XV веке использовал математические аналогии.

Приведу яркий пример Отца Церкви, большого теолога и ритора *Аврелия Августина* о взаимодействии апофатического и катафатического типов рассуждения из тринадцатой книги "*Исповеди*": " 12. Кто поймет всемогущую Троицу? А кто не говорит о Ней, если действительно говорит о Ней? Редко встречается душа, которая, говоря о Ней, знает, что она говорит. Спорят, сражаются, и никто не увидит этого видения, не имея мира в душе. / Я хотел бы, чтобы *люди подумали над тремя свойствами в них самих. Они* - все три - *конечно, совсем иное, чем Троица*; я только *указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль, исследовать и понять, как далеки они от понимания. /* Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. …/ Эти три свойства и составляют нераздельное единство - жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различны. *Пойми это, кто может. Перед каждым стоит , конечно, он сам: пусть всмотрится в себя, увидит* и скажет мне. / Если, конечно, он и найдет в этом *что-то сходное и сумеет об этом сказать, пусть не думает, что он понял неизменное Существо, пребывающее над всем… Кому это легко понять? Как рассказать? Кто осмелится объяснить каким бы то ни было образом эту тайну?*" (2, 203-204). Как видим, Августин в одном предложении умещает сразу две противоположные стороны познания Троицы: с одной стороны, надо всмотреться в себя, чтобы хоть как-то понять единство трех Лиц, с другой стороны, надо тут же понять, как ты далек от понимания.

4. *Проблема веры и разума в Средние века.* *Проблема отношения веры и разума* для средневековой теологии важнейшая. Если уверовал, то зачем рассуждать? Может, теология и вовсе не нужна? Если вера уже есть, то какая нужда еще и в разуме?

Мы уже знаем, что текст Библии подвергается истолкованию (экзегезе, герменевтике), потому что мифы требуют раскрытия и уточнения, притчи необходимо расшифровать, язык метафор нуждается в прояснении.

Христианское вероучение проходило становление в среде языческой учености. Уже апологеты стремились его защитить от нападок оппонентов в нелогичности (как можно было запретить есть плод с главного дерева - дерева "познания добра и зла"?), оправдать странности в их глазах (например возможно ли, чтобы бог страдал?), показать им возможность постулируемых в учении событий, которые они считали невозможными (разве может бог умереть), и сделать это можно было только говоря на их языке - языке античной учености. Так втягивалась философия и риторика в христианскую культуру, формируя теологию - религиозную философию.

Теология соединяет в себе, казалось бы, противоречащие познавательные процессы, - *веру* и *разум*. Вера основана на *догматизме*, а разум на *критицизме*. Поэтому сама теология вынуждена разбираться в отношениях между прямо противоположными ментальными установками, ее конституирующими. А далее, углубляясь в прояснение вероучения, формулируя в острых дискуссиях догматы, стремясь найти доходчивые для широкой публики объяснения религиозных постулатов, она все больше нуждалась в философском категориальном аппарате и логических операциях и процедурах.

Средневековая теологическая мысль выработала несколько формул отношения веры и разума. Они достаточно подробно рассмотрены в статье "Разум и Откровение в Средние века" большого специалиста в философии Средневековья, неотомиста Этьена Жильсона (1884 - 19780). Жильсон выделил шесть групп теологов, придерживающихся одной из формул. Каждую группу он назвал по имени самого ее выдающегося представителя.

Я перечислю эти группы вместе с их "визитными карточками" - формулами отношения веры и разума:

1) группа *Тертуллиана* - "*верую, ибо абсурдно*",
2) группа *Августина* - *"верую, дабы разуметь",*
3) группа *Абеляра* - "*разумею, дабы верить*",
4) группа *Аверроэса* - "*теория двойственности истины*",
5) группа *Аквинского* - "*философия - служанка теологии*",
6) группа *Оккама* - "*бритва Оккама*".

Позицию Тертуллиана характеризуют именно такой формулировкой: верую, ибо абсурдно. Хотя у самого Тертуллиана такой фразы нет. Она была придумана, чтобы лаконично охарактеризовать представления латинского апологета II-III вв. Текст, который ужали до афоризма, из трактата "О плоти Христа": "*Сын Божий распят - это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий - это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес - это несомненно, ибо невозможно"* (3, 165-166). Предварительно в том же абзаце Тертуллиан выстроил цепочку событий, демонстрирующую разумную последовательность событий: сначала Бога распяли, поэтому Он умер, и воскреснуть Он мог только после смерти. Тем самым, полагаю, он хотел показать, что вероучение христиан опирается на здравомыслие, оно опирается на разум, но в вере превосходит его.

Как правило, люди усмехаются, услышав сжатую формулу, которую приписывают Тертуллиану. Напрасно. Его идея абсолютна проста: *вера нужна тогда, когда разум бессилен в понимании Божественного*, превышающего все человеческие возможности. Или, по форме риторического вопроса иначе, *зачем нужна вера, когда достаточно объяснений разума*? Тертуллиан боролся, как и другие апологеты, против гностиков с их неразумной самоуверенностью в свои познавательные способности, которые позволят им проникнуть в мир, недоступный ни для кого из людей. Апологеты установили четкую границу между разумом и верой.

К сожалению, Этьен Жильсон присоединился к традиции, насмехающейся над Тертуллианом. Его позиции он противопоставил учение Фомы Аквинского, схоласта XIII века. Жильсон выразил уверенность, победи точка зрения Тертуллиана, то было бы оправдано неприятие христианства со стороны его противников. По счастью, по его утверждению, Аквинат сформулировал правильное понимание, гармонизирующее отношения между верой и разумом.

Я позволю себе не согласиться ни с традицией, ни с уважаемым Этьеном Жильсоном. Разница между всеми группами христианских теологов только в нюансах, обусловленных историческим временем, философско-теологическими интересами, религиозным темпераментом. Все они исходили из одного базового представления: Бог до конца непостижим, но помогает благодаря познанию приблизиться к Себе, любящим Его.

Тертуллиан жил во время становления христианства. Он боролся с гностиками и еретиками, а также с той философией, с помощью которой христианство отвергалось. Другой философии не было. И от такой философии Тертуллиан требовал освободиться: "*Что Афины Иерусалиму? что Академия - Церкви? что еретики - христианам? Наше установление с портика Соломонова, а он и сам передавал, что* Господа должно искать в простоте сердца *(Прем. 1.1)"* (4, 109).

Между Тертуллианом и Аквинским пролегла история христианства в тысячу (!) лет. Аквинат работал в период уже устоявшегося христианства, которому принципиально ничего не грозило. Некоторая проблема возникла с распространением так называемого *латинского аверроизма*, в том числе на факультете искусств Парижского университета. Для искоренения *аверроистской ереси* Фома христианизировал учение Аристотеля. И такой модифицированной перипатетической философии, конечно, нашлось место в христианской культуре.

Аверроэс учил о том, что Истин существует две: одна - в Корана, а другая - в Метафизике Аристотеля. Мудрец может иметь доступ к обеим, а вот простым людям нельзя давать философские знания. Конечно, такое учение не могло устраивать Римско-католическую церковь. На теологический факультет Парижского университета для решения проблемы на теоретическом уровне Папа послал двух монахов нищенствующих орденов: францисканского - Бонавентуру и доминиканского - Фому Аквинского.

В трактате "Сумма теологии" *Аквинат* различил *божественную* и *естественную* теологии (философию). Он прямо указал, что божественная теология может справиться со всеми проблемами сама, без помощи естественной. Но простым людям трудно усвоить некоторые положения вероучения как они есть, в этом им может помочь философия (естественная теология), объясняя их с помощью разума. Таким образом, *философия - помощница теологии*. Однако там, *где философия не способна разумно объяснить истины христианства, в них надо просто верить*. Итак, в догматы о Троице, о Христе, о непорочном зачатии и другие следует только верить, без обсуждения и истолкования. В позднее Средневековье родилась знаменитая фраза: "*Что Бог есть можно доказать, но чтО есть Бог познать нельзя*". Итак, как видим, в учении Фомы принципиальная позиция о границе Богопознания сохранилась, причем в Тертуллиановом ключе. Справедливости ради отмечу, что формулу "философия помощница теологии" находят уже у Филона Александрийского, I в. Фома дал ей свое обоснование и ее популяризировал.

Коротко замечу, что формулировку "верую, дабы разуметь" находят не у Августина, а у его последователя Ансельма Кентерберийского. Суть понимания соотношения веры и разума "группой Августина" в том, что, поскольку Бог невидим, прежде чем начать Богопознание, необходимо уверовать в Него,

обрести Его в акте веры. Ведь "*вера - это уверенность в невидимом*". Таким образом, вера первичнее разума. Замечу, что, по моему разумению, сходную идею можно обнаружить и в текстах Тертуллиана.

Про группу Абеляра я намеренно ничего не скажу, поскольку также не уверена в справедливости интерпретации его представлений: мол, формула "разумею дабы верить" указывает на примат разума над верой. К сомнениям меня склоняет факт биографии Абеляра - изменение отношения к его учению Бернара Клервоского, гонителя Абеляра, принявшего последнюю его исповедь. Бернар сам был сторонником "религии сердца": если ты уверовал в Бога, то искать уже нет необходимости. И он боялся, что диалектические разыскания, построенные на противоречиях, могут повредить вере. Так он понимал рационалистические устремления Абеляра, считая их опасными. Но, как утверждают некоторые биографы Абеляра, Бернар после того, как он принял последнюю исповедь диалектика (а он приехал к нему, тяжело заболевшему, специально в монастырь), высказал сожаление, что не поговорил с ним подробно ранее. Он понял, что Абеляр не хотел заменить веру разумом, что он понимал, где пролегает граница между ними.

Так как же средневековая философия изжила себя сама? Схоласты надеялись, что добьются понимания замысла Творца благодаря тщательному выстраиванию логичной непротиворечивой системы бытия. Но, как и следовало ожидать, там, где в дело вступает разум с его критичностью, было создано большое количество разнообразных схоластических учений, не согласных друг с другом по существенным вопросам.

Уильям Оккам считал, что разум (философия, естественная теология) мешает вере, поэтому, чтобы спасти ее, надо окончательно отделить теологию от философии, веру от разума. Предметом первой является Откровение, Библия, а предметом второй - природа. Оккам как *номиналист* считал, что общее реально не существует, оно только имя. Кроме того, он был *волюнтаристом*, критиковавшим интеллектуалистов за то, что они "лишают" Бога свободы. К интеллектуалистам принадлежал, в частности, Фома Аквинский, который в духе аристотелизма наделял Бога формами, существующими в Его уме. Таким образом Бог уподоблялся Демиургу (Ремесленнику) из "Тимея" Платона, которому предзаданы формы и хора (протяженность), ограничивающие свободу его деятельности.

Оккам же учил, что никаких форм в уме Бога нет: Он творит каждую вещь всякий раз заново. Бог не ремесленник, штампующий вещи, а Творец, их созидающий. Следствием для познания из такого мировидения был отказ от построения схоластических систем. Ведь сам объект исследования аннулировался: если у Бога нет никаких форм, значит нет никакого замысла, нет никакого проекта бытия. Познавать схоластам нечего. Схоластика как определенный вид познания осталась без своего предмета познания.

Оккамизм, спасая религию от разума, в некотором смысле парадоксальным образом, освободил разум от религии, что открыло дорогу для экспериментального научного познания.

5. *Проблема универсалий.* Евангелие от Иоанна начинается со знаменитого: "В *начале было Слово…*". Спор о словах составлял важнейшую заботу в схоластической работе, о них могли дискутировать буквально с рассвета до заката. Поэтому необходимо было определить, что же означают слова, особенно слова об общем - общие понятия, *универсалии*. *Проблема универсалий* - это вопрос о том, существует ли общее реально или оно только имя. Сама проблема была поставлена в VI в. Порфирием в "Комментариях" на "Категории" Аристотеля, переведенные Северином Боэцием. Порфирий посчитал, что

у Аристотеля нет четкого указания, как существуют “сущности второго рода”.[19]

Проблема универсалий - это проблема существует ли общее, и если да, то где и как. По очевидности, в пределе возможны два противоположных ответа: *общее существует реально* и *общее существует только как имя*. Первый ответ - *реализм*, второй - *номинализм*.

Разумеется, кто-то придерживался более жесткой формулировки, а другие более мягкой. *Крайний реализм - общее существует вне вещей, самостоятельно* (ante rem). Данная позиция восходит к учению Платона о мире эйдосов. *Умеренный реализм - общее существует в вещах* (in re). Эту точку зрения связывают с учением Аристотеля о “сущностях второго рода”. Например, по крайнему реализму, универсалия “человек” существует где-то сама по себе (в Нусе, в уме Бога, в гиперурании и т.п.) вне и до него, а по умеренному реализму, “человекость” существует в человеке как его сущность. Но сделаю уточнение: у Аристотеля “формы” (“сущности второго рода” - это только одна из разновидностей форм) существуют трояко: в вещах (*in re*), вне вещей (*ante rem*), после вещей (*post rem*). Фома Аквинский, используя метод диалектического умозаключения Аристотеля, проблему универсалий решил фактически в перипатетическом ключе: универсалии существуют в уме Бога как формы, в вещах как сущности, в уме человека как имена и понятия. За такую взвешенную, диалектическую, позицию учение Аквината об универсалиях называют *умеренным реализмом*. (Таким образом, “умеренный реализм” используется в двух значениях.)

Умеренный номинализм - общее это имя, которое существует только в голове человека. Реально существуют только единичные вещи. *Универсалии отражают всевозможные свойства и качества вещей, которым люди дают общие имена*, но они не “участвуют” в “жизни” вещей: не создают их, не структурируют. Они - не сущности. *Крайний номинализм - общее это только “звук голоса”, не отражающий ничего в реальности.*

[19] Из Аристотелевых “Категорий”, действительно, не ясно, где существуют сущности второго рода, обозначаемые категориями и понятиями. Ответ на этот вопрос есть в “Метафизике” Аристотеля - в Нусе. К сожалению, европейцы познакомились с ней только в XII веке.

Долгое время побеждал реализм. Выдающимися схоластами-реалистами были Эриугена (IX в.), Ансельм Кентерберийский (XI-XII вв.), Фома Аквинский (XIII в.). С проблемой универсалий связана наипервейшая ключевая проблема христианства: как понимать единство Троицы. Номиналистский ответ приводит к так называемому *тритеизму*: Бог - это только обобщающее имя, а реально существуют три Ипостаси, или Личности. Получается, что “Бог” как бы только фамилия, объединяющая членов одной семьи: Отца, Сына и Духа.

Об одном из первых номиналистов Иоанне Росцелине мы узнаем от Петра Абеляра (XII век), назвавшего его своим учителем в автобиографическом трактате “История моих бедствий”. Росцелина обвинили в “ереси тритеизма”. Но можно в конечном счете утверждать, что последнее слово в истории схоластики осталось за номиналистами. Номиналист Уильям Оккам, как говорилось ранее, закрыл схоластический проект.

Историки философии Средневековья выделили еще одну точку зрения на проблему универсалий - *концептуализм*, который разработал Петр Абеляр, великий схоласт XII века. *Концептуализм* (*conceptio* - схватывание) или *сермонизм* (*sermo* - слово) предполагает, что общее существует в вещах и обнаруживается в речевых актах. Речь всегда субъективна. Она осуществляется в диалоге, позволяющим подключить других людей к обсуждению проблемы. *Концепт* формиру-

ется в речи как “схватывание” множественности смыслов вещей. Вещь (*res*) является воплощенным словом, так как мир сотворен по слову Бога. В акте схватывания задействована вся полнота душевного строя познающего: память, рассудок, личностно-эмоциональная сфера.

6. *Теодицея.* *Теодицея - оправдание Бога за зло в мире.* Сам термин ввел Готфрид Лейбниц (XVII-XVIII век, немецкий философ). Но проблема была поднята уже в начале становления христианского вероучения. Если Бог всеблаг, всемогущ, всеведущ, то откуда зло в мире? Но если не Он, то кто или что виновно в существовании зла?

Классический ответ дал Аврелий Августин, который так или иначе воспроизводился на протяжении всего Средневековья. Лейбниц в трактате “Теодицея” предложил другой вариант. В 7-й книге “Исповеди” Августин сформулировал принципиальное положение: “*зло не субстанциально”*. А в 3-й книге дал определение зла, ставшее надолго классическим: “*зло - это умаление добра*”. Итак, зло не от Бога, который Абсолютное благо. Есть только один источник бытия - Бог. А откуда зло? А его и нет, на самом деле. Это люди за зло воспринимают меньшее количество добра. Последней школой, в которой - перед принятием христианства - Августин искал истину, был неоплатонизм. Оба учения *монистичны*. Оба не признают никакого дуализма, никаких двух совечных творящих начал, в отличие, например, от манихейства (III в.), учившего о сосуществовании Света и Мрака до образования Вселенной. В философии неоплатонизма есть только одно начало - источник света, сумерки же это недостаток света. Августин перенял у неоплатоников форму решения проблемы “оправдания Бога”.

Но помимо ошибочности восприятия существуют и другие причины, порождающие ситуации, в которых люди об-

наруживают зло. Уже в “Исповеди” одну причину, побуждающую их так считать, Августин назвал, - это *ограниченные познавательные возможности* людей: они не знают целого замысла Творца и принимают частные вещи за зло, которое на самом деле может служить благу. В последующих трактатах Августин описал большее количество причин возникновения зла, в частности, в последней работе “О Граде Божьем”. Конечно, одна из причин зла - *этическая*: свободная воля человека, тяготеющая ко злу. Это люди творят зло, но не Бог. Еще одна причина - *воспитательная*: наказание Богом человека за его дурные поступки. Есть и *эстетическая* причина: Господь создает зло как противоположность добру для его оттенения, подчеркивания, выявления. В обыденной практике мы говорим в таких случаях, что “все постигается в сравнении”. Августин провел аналогию между творением Бога и стихосложением поэтов, которые пользуются антитезами. И еще “зло” необходимо, чтобы можно было проявить святость. В “Сумме теологии” Аквинат написал: “не было бы тиранов, не было бы и мучеников”. Святые, мученики, подвижники необходимы, чтобы быть для людей примерами беззаветного служения Богу.

7. *Цитированная литература*

1. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. - Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997. - С. 69.

2. *Августин А.* Исповедь // Августин А. Исповедь, Абеляр П. История моих бедствий. - М.: Республика, 1992. - С. 203-204.

3. *Тертуллиан.* О плоти Христа // Тертуллиан Избранные сочинения. - М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1994. - С. 165-166.

4. *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков. - М.: Изд. группа “Прогресс”. “Культура”, 1994. - С. 109.

8. ***Рекомендованная литература***

А. ***Средневековые авторы***

1. *Августин А.* Исповедь - Кн. первая: 4, 9, 10; Кн. третья: 10, 12, 13, 17; Кн. пятая: 24; Кн. шестая: 4, 7, 8; Кн. седьмая: 5, 6, 7, 16-18, 19, 21- 24; Кн. девятая: 25; Кн. десятая: 9- 12, 15, 17, 18, 19, 21- 26, 35-37, 68, 69; Кн. одиннадцатая: 7, 9, 11-18, 20-23, 25, 26, 31-33, 36, 40; Кн. двенадцатая: 1, 4, 6-9, 11, 12, 15, 16, 26, 28, 29, 40-42; Кн тринадцатая: 2, 4-6, 10, 12, 19, 23, 28, 32, 33, 34, 47, 48, 50-53.

2. *Августин А.* О Граде Божьем: В 4 т.монастыря, 1994. - Т. 1: С. 17, 249, 252-253, 257-260, 387; Т. 2: С. 173-174, 177, 182-183, 201-203, 208-209, 216-217, 220, 222, 256-257, 259, 265-268; Т.3: С. 1-2, 8, 38, 63, 65-66, 71, 112, 113 148; Т. 4: С. 1-3, 79, 85, 95, 119, 120, 126, 128, 129, 139-141, 276, 277, 398-401.

3. *Бонавентура.* Путеводитель Души к Богу. - М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993.

4. *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии// Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. - СПб: Глаголъ, 1995. - С. 341-345, 351-367.

5. *Фома Аквинский* [Фрагменты] / Пер. С. С. Аверинцева // Антология мировой философии: В 4 т. - М.: Мысль, 1969, - Т. 1. - Ч. 2. - С. 824-862.

Б. ***Учебники и учебно-методические пособия***

1. *Виндельбанд В.* История философии. - Киев: “Ника-Центр”, “Вист-С”, - 1997.- Часть третья: Средневековая философия.

2. *Жильсон Э.* Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. - М.: Республика, 2004.

3. История философии: Запад-Россия-Восток (книга первая. Философия древности и средневековья.) - М.:” Греко-латинский кабинет”, 1996. - Часть II. История Средневековой философии.

4. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. - М.: Энигма, 1997.

5. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. - М.: Высшая школа, 1991.

6. Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение. /Авт.-сост. Л. И. Яковлева и др.- М.: ООО “Изд-во Астрель”, ООО “Изд-во АСТ”, - 2003.

9. ***Дополнительная литература***

1. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. (Разные издания)

2. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. - Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997.

3. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. - М.: Мысль, 1979.

4. *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. - Киев: Христианское братство “Путь к истине”, 1992.

10. ***Вопросы для повторения***

1. Когда начинается и заканчивается философия Средневековья?
2. Какие периоды выделяют в Средневековой философии?
3. Кого из грекоязычных теологов почитают Учителями Церкви в православии?
4. Кого из грекоязычных теологов в католицизме почитают Учителями церкви?
5. В каком периоде Средневековья жил Тертуллиан?
6. В каком периоде Средневековья жил Аврелий Августин?
7. В каком периоде Средневековья жил Фома Аквинский?

8. Кому приписывают формулировку “верую, ибо абсурдно”?
9. В кто автор учения “двойственности истины”, в чем ее суть?
10. Что такое теодицея?
11. Как решил проблему теодицеи А. Августин?
12. В чем суть проблемы универсалий?
13. Что такое “средневековый реализм”?
14. Что такое “средневековый номинализм”?
15. В чем суть методологического принципа “бритва Оккама”?
16. Какие решения дала Средневековая теология для решения проблемы универсалий?
17. Что такое апофатизм?
18. Что такое катафатизм?

А. Г. Ляпустин

ТЕМА 10.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Общая характеристика эпохи Возрождения. – 2. Периодизация философии эпохи Возрождения. – 3. Ренессансный неоплатонизм как апогей философии Возрождения. – 4. Гелиоцентризм Н. Коперника и натурфилософия Дж. Бруно. – 5. Социально-политическая философия эпохи Возрождения. – 6. Протестантизм М. Лютера. – 7. Цитируемая литература. – 8. Обязательная литература. – 9. Дополнительная литература. – 10. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***Общая характеристика эпохи Возрождения.*** Эпоха Возрождения (франц. Ренессанс), если выделять ее хронологические рамки, является самой коротким историческим периодом по сравнению с предшествовавшими – Античностью и Средневековьем. Она приходится на XV – XVI вв., хотя в Италии она начинается раньше, чем в остальной Европе, со второй половины XIV в. Некоторые философы (включая такую величину, как Г. Гегель) отказывают данной эпохе в самостоятельности, относя ее к позднему периоду Средних веков. Однако нельзя не увидеть специфику ее мировоззрения, резко отличающуюся от предшествовавшего.

В первую очередь это касается переосмысления отношения между человеком и Богом. Вертикаль, связывающая их ранее, превращается в горизонталь, человек из раба Божьего превращается во «второго Бога» (такое выражение встречается у Николая Кузанского). Причем основным достоинством человека становится в философии Ренессанса то, что в Средневековье считалось чуть ли не главным пороком – непостоянство человеческой природы, ее неопределенность. Об этом прямо говорит Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека». «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению… Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные» (9, 221). И действительно, средневековые мыслители считали, что человек имел определенное место в созданном Богом мире, но утратил его в результате грехопадения. Для Дж. Пико и других возрожденческих философов человек изначально был создан Творцом *свободным.* Даже высшие духовные существа (ангелы, херувимы, серафимы и пр.) имеют четкое место и предназначение в творении, они не могут стать кем-то другим. Человек же «может быть человеческим Богом, а в качестве Бога он может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все» (8, 259). Свобода, таким образом, это бесконечная возможность внутри человека сделать из себя того, кого он сам пожелает.

С отмеченным моментом связан следующий: человек, будучи во всем подобен Богу, также является *творцом* не только самого себя, но и собственного мира – культуры. Здесь можно уловить такую тему: Бог создает первую природу, физическую и ждет адекватного ответа на свой творческий акт. Только человек из всего сущего способен ответить Создателю на Его языке. Человек уподобляется Богу и становится творцом «второй природы». Именно этот религиозный аспект «беседы» Творца и «человеческого Бога» объясняет поразительный расцвет различных сфер искусства, наблюдаемый в данное время. Художник (в широком смысле) стремится сравняться с Богом (а, быть может, и превзойти Его), создавая непревзойденные шедевры. Более того, большинство «творцов» этой эпохи – универсальные гении, чье мастерство проявляется одновременно в живописи, скульптуре, архитектуре, поэзии, науке. Наиболее ярким примером здесь может служить знаменитый Леонардо да Винчи. Творя, человек поднимается до уровня Бога, становясь на одну ступень с Ним. Отныне он не слуга, восторгающийся недосягаемым совершенством Господина, а *сотворец*, равное Ему существо, единственное из всех, способное говорить на Его языке. Неслучайна в связи с этим мысль о том, что Бог также не может обойтись без человека, как и последний без Него: «Аз вем, что без меня и Бог почиет вскоре // Умру – испустит дух и Он в смертельном горе» (1, 57).

Таким образом, на первый план выходит человек, становящийся на одну горизонталь с Богом. Эпоха Возрождения совершило, по словам В.В. Бибихина, «это странное, загадочное, болезненное приподнимание человека» (2, 33). Так на смену *теоцентризму*, характерному для философии Средних веков, приходит *антропоцентризм* (греч. ἄνθρωπος - «человек»). Его синонимом является термин «*гуманизм»* (от лат. humanitas – «человечность»), взятый итальянскими мыслителями Ренессанса из трудов Цицерона (I в. до н.э.). Заметим, что смысл, вкладываемый в данный возрожденческий термин ни в коем случае не может быть отождествлен с современным. Сейчас гуманизм окрашен *этически*, морально, под ним

понимают прежде всего *человеколюбие*. Эпоха Возрождения выводила на первый план *эстетический* смысл – любование красотой человека, его достоинством и величием. Следовательно, гуманизм и антропоцентризм применительно к данной эпохе можно рассматривать как синонимы.

2. *Периодизация философии эпохи Возрождения.* Классическим стало деление философии эпохи Возрождения на три периода, произведенное еще А.Х. Горфункелем (см. 3, 11). Данная периодизация довольно верно отражает эволюцию философии Ренессанса. Первый период (сер. XIV – сер. XV вв.) называется *гуманистическим* (с той, однако, оговоркой, что всех мыслителей Возрождения принято называть гуманистами). На первый план здесь выходит человек, понимаемый не как родовое, а как индивидуальное существо, в котором тело и плотские удовольствия также важны, как и душа и ум. Особое значение имеет также проблема соотношения свободной воли и божественной необходимости. Формула, которой придерживалось большинство гуманистов, сводилась к следующей: фортуна, понимаемая как социальная необходимость, выше фатума или рока, необходимости природной и космической. Но выше фортуны стоят добродетели или доблести (virtus) человека, способные изменить и сокрушить любую необходимость. Здесь эксплицитно прослеживается такая иерархия: индивид выше социума, а последний выше природы. Ярчайшими представителями первого периода являются Франческо Петрарка (1304-1374), Колюччо Салютати (1331-1406), Леонардо Бруни (1374-1444), Поджо Браччолини (1380-1459), Джаноццо Манетти (1396-1459), Лоренцо Валла (1407-1457).

Во второй период, называемый *неоплатоническим* (сер. XV – первая треть XVI вв.), интерес философов смещается от антропологии к онтологии. В центре внимания мыслителей проблема сущности Бога, соотношения мира с Богом,

познания природы Творца. К этому периоду, ставшему кульминацией развития философии Ренессанса, относятся Марсилио Фичино (1433-1499) глава Флорентийской Академии, Дж. Пико делла Мирандола (1463-1494), Николай Кузанский (1401-1464).

Наконец, третий период называется *натурфилософским* (оставшаяся часть XVI в.). Под натурфилософией мыслители XVI в. понимали не только изучение природы, «но и естественный, “натуральный” подход к познанию законов мироустройства, противостоящий как книжному знанию схоластики, так и теологическим построениям» (3, 12). Центральной фигурой данного периода является Джордано Бруно (1548-1600).

Однако представленная периодизация не учитывает как минимум двух тенденций, актуальных для философии Ренессанса. Во-первых, это *социально-политическая проблематика*. Никколо Макиавелли (1469-1527) ставит вопрос о природе идеального государя, дает рекомендации по осуществлению наиболее эффективного правления и решает проблему соотношения морали и политики. Если концепция флорентинца может быть практически реализуемой, то представления о государстве двух других мыслителей, Томаса Мора (1478-1535) и Томмазо Кампанеллы (1568-1639), являются в большей степени мечтой и характеризуются как *утопии*.

Во-вторых, в начале XVI в. в Германии и Швейцарии возникает мощное религиозное течение, направленное против католицизма, - *протестантизм*. Это третья ветвь христианства (наряду с православием и католицизмом), значительным образом повлиявшая на дальнейшее развитие западноевропейской философии.

В нашу задачу не входит освещение всего многообразия теорий, возникших в рассматриваемый период времени. Мы ограничимся попыткой дать общее представление о философии данной эпохи, раскрыв указанные тенденции.

3. *Ренессансный неоплатонизм как апогей философии Возрождения.* Еще одним доказательством того, что эпоху Возрождения следует выделять в качестве самостоятельного философского периода, является бунт против Аристотеля, бывшего авторитетом для зрелой и поздней схоластики. В поисках равнозначной замены философы Ренессанса ожидаемо обращаются к Платону и, в особенности, неоплатонизму. В последнем, как известно, ярко выражена тенденция к выведению из единого начала всей градации сущего. Николай Кузанский, наиболее заметная фигура второго периода философии Возрождения (если не всей эпохи), активно работает с неоплатоническим понятием Единого, понимая под ним Бога. Оно трактуется им как монада (единица), которая является самым маленьким числом (а точнее, даже не числом, а началом всякого числа) в ряду натуральных чисел. В силу этого Божественное начало трактуется Кузанцем как *абсолютный минимум*. Но Николай применяет к Единому атрибут бесконечности, чего не было в античном неоплатонизме. В таком качестве Бог становится *абсолютным максимумом*, ибо нет ничего больше бесконечного. Так в определении Начала совмещаются противоположности, что является важнейшей отличительной особенностью и главным методологическим принципом Кузанского мыслителя.

Между противоположностями Единого располагается Вселенная, которая, в отличие от Бога, не *бесконечна* (infinitum), а *беспредельна* или *безгранична* (interminatum). Тонко различая данные категории, Николай под бесконечным понимает такой универсум, каждая часть которого также бесконечна. Под беспредельным же философ разумеет то, что состоит из конечных вещей, само количество которых неисчислимо. Таким образом, Кузанец проводит некоторую границу между Единым началом и миром, недопустимую для пантеиста. Последний отождествляет природу с Богом, приходя тем самым

к отрицанию креационизма. Но Николай, будучи кардиналом католической церкви, не мог решиться на подобную ересь. Его позиция скорее может быть названа *панэнтеизмом* («все в Боге»). В Боге располагается весь мир, являясь его центром, но Вселенная не исчерпывает Бога. Данную мысль можно выразить следующей формулой: «все в Боге, но Бог не во всем».

Отвечая на вопрос, как соотносятся Бог и вселенная, Кузанец пишет: мир «будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть бог, который всюду и нигде» (7, 134). Итак, мир есть беспредельный центр бесконечной окружности, которой является Бог. Но данная окружность, коль скоро она бесконечна, нигде не имеет завершения. Следовательно, она будет представлять собой бесконечную линию. Также и все другие геометрические фигуры. Например, треугольник в бесконечности нигде не может иметь вершины и, таким образом, из замкнутой фигуры о трех углах опять-таки превратиться в линию. Так Николай вновь повторяет свою заветную мысль о Боге как о единстве противоположностей. Если первоначально Он выступал как единство абсолютных максимума и минимума, то здесь, будучи сравненным с окружностью, Он представляет собой тождество всех геометрических фигур.

Возможно ли постичь единство противоположностей, сосредоточенное в Боге? Для ответа на этот вопрос Кузанец выстраивает такую иерархию познавательных способностей: чувственное восприятие и воображение, рассудок, разум (интеллект), вера. Последняя, опираясь на Откровение, постигает Бога в «свернутом» виде, вследствие чего она является основой познания. Но мир как «разворачивание» Бога становится предметом познания для других способностей. Чувственное познание дает нам знание единичных вещей, но не устанавливает различий между ними, так как это уже дело рассудка. Он способен сопоставлять вещи, противопо-

ставлять их друг другу, руководствуясь логическим законам непротиворечия и исключенного третьего. Очевидно, что рассудок не может постичь единства вещей в силу доминирования в нем аналитической способности. На это способен только разум. Но и последний, будучи конечным, никак не соизмерим с бесконечностью Бога. Разум человека подобны многоугольнику, количество углов которого увеличивается пропорционально росту знания. Но никогда он не сольется с окружностью, поскольку последняя есть многоугольник с бесконечным количеством углов. В этом и состоит концепция «ученого незнания» Кузанского мыслителя – необходимо понимать несоизмеримость конечного ума с бесконечностью Абсолюта, но не переставать стремиться к познанию.

4. ***Гелеоцентризм Н. Коперника и натурфилософия Дж. Бруно.*** Николай Коперник (1473 – 1543) не был, подобно Николаю Кузанскому, философом. Но упоминание о его открытии представляется важным, так как на этом примере становится очевидным влияние, оказанное философом Кузанцем на ученого Коперника. Последний исходит из тезиса о бесконечности Вселенной как из допущения, которое необходимо для доказательства гелиоцентризма. Уже автор «Ученого незнания» утверждал, что Земля не является центром, как и никакая другая точка Вселенной в силу того, что последняя не имеет границ. И действительно, аристотелевско-птолемеевский геоцентризм базировался на том, что вокруг неподвижной Земли движется *конечный* «круг Неба». Но если Вселенная *беспредельна*, то, во-первых, не существует никакого центра («центр везде»), а, во-вторых, «круг Неба» с необходимостью останавливается (беспредельное не может вращаться) и двигаться начинают конечные тела – Земля, Солнце и прочее.

Коперник также выступает против представления о том, что «громада мира» вращается вокруг Земли. Ведь Вселенная «подобна бесконечности» и вообразить, что она за 24 часа оборачивается вокруг себя попросту невозможно. Но, в отличие от философа из Кузы, астроном считает необходимым найти центр мира. Вот здесь он и совершает свой знаменитый переворот, переместив искомое с Земли на Солнце. Произведя его, Коперник пришел к более упорядоченной системе мироздания, чем существовавшая до него. Ученый уподобляет картину мира геоцентризма человеку, изображение которого сложили из разных частей тела и расположили без должной пропорциональности. Гелиоцентризм исправляет данные несостыковки и превращает Вселенную в гармоничную систему.

Но как доказать, что центром Вселенной является не Земля, а Солнце? Коперник обосновывает это положение, исходя опять-таки из тезиса о бесконечности Вселенной. Ведь при таком масштабе величина радиуса Земли исчезающе мала и подобна точки. Поэтому не столь принципиально помещать центр именно на Земле, его можно расположить на Солнце или (как осторожно замечает ученый) где-то неподалеку от него.

Так начинается первая научная революция, положившая конец аристотелевской физике. Астрономия, в которой совершил переворот Коперник, была лишь вершиной айсберга. Теперь требовалось переосмыслить философские категории Стагирита, и эту задачу отчасти решил Джордано Бруно. Он анализирует соотношение центральных понятий философии Аристотеля – материи и формы. Как известно, античный мыслитель рассматривал указанные категории через призму возможности и действительности. Материя, являясь потенциальным бытием, онтологически обладает более низким статусом, чем актуальное. Ведь первое еще не стало чем-то, тогда как второе уже обрело сущность («чтойность»). Логика Бруно прямо противоположна аристотелевской. Возможность гораздо богаче действительности, поскольку первая предполагает

целый спектр того, что можно осуществить, тогда как вторая обедняет его и сводит лишь к одной единственной форме. Таким образом, ренессансный мыслитель считает более совершенной именно материю. Не последняя стремится к форме, как у Стагирита, а, напротив, все формы уже содержатся в материи, которая их производит из самой себя.

При этом Бруно настаивает на тождестве материи и формы, возможности и действительности. Данное единство является, как и у Кузанца, следствием бесконечности Вселенной. Отметим, что космос не «беспределен» или «подобен бесконечности», а именно бесконечен, как бесконечен Бог. В учении возрожденческого натурфилософа мир и Бог никоим образом не отличаются. Это и есть *пантеизм*. Бруно смело принимает все следствия из него: Бог перестает быть Творцом (Он не мог сотворить Сам Себя), а Вселенная становится вечной. Также, вслед за Николаем Кузанским и Николаем Коперником, Джордано Бруно не признает за Землей центрального положения, так как в бесконечности не может быть ни центра, ни периферии.

5. *Социально-политическая философия эпохи Возрождения.* Следует заметить значительный интерес ряда возрожденческих мыслителей к социально-политической проблематике. В первую очередь, обращает на себя внимание известный труд Николо Макиавелли «Государь» («Князь»). Общее для большинства гуманистов представление о человеке как о существе неопределенной природы находит у флорентинца конкретизацию в учении о правителе, который должен не столько быть, сколько казаться. Макиавелли выделяет две основных «ипостаси» государя – лев (сила, мужество) и лисица (хитрость, способность к дипломатии). То и другое лицо необходимо являть вовремя, искусно сообразуясь с обстоятельствами.

Но главный вопрос, красной нитью проходящий через все повествование, это проблема соотношения морали и политики. Должен ли правитель подчиняться этическим нормам, имеет ли для него значение нравственный закон? На этот вопрос мыслитель отвечает однозначным отрицанием. Мораль существует для толпы, для подданых государя, но не для него самого. Ведь этика заставляет человека поступать вопреки своей выгоде. Государь же должен, напротив, оборачивать обстоятельства себе на пользу. Мораль предполагает категоричность, то есть необходимость одинакового поведения в любых условиях. Правитель же должен вести себя в разных ситуациях по-разному. Наконец, автор «Государя» проповедует принцип «цель оправдывает любые средства», тогда как одна из формулировок категорического императива великого моралиста И. Канта предполагает отношение «*к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда бы не относился к нему только как к средству*» (4, 205)

Макиавелли не боится идти против устоявшихся истин и авторитетов. Еще Лао-цзы говорил о том, что правитель, которого подданые боятся, гораздо хуже того, кто вызывает любовь. Религия любви (христианство) побеждает религию закона и страха (иудаизм). Но флорентийский мыслитель решительно оспаривает данную максиму. Любовь – это чувство, целиком зависящее от самих подданых, его невозможно направлять и контролировать. Наоборот, страх по отношению к себе находится всегда в руках государя, и он может поддерживать это чувство в течение сколь угодно долгого времени. Но, тем не менее, необходимо знать меру и избегать того, чтобы страх вылился в ненависть.

Другое направление социально-политической мысли эпохи Возрождения – жанр утопии. Проиллюстрируем его вкратце на примере одноименного произведения Томаса Мора. Если итальянский мыслитель изображает в своем труде идеального

правителя, то английский философ стремится создать образ совершенного государства. Само название труда Мора представляет собой своеобразный омофон, так как происходит от древнегреческого словосочетания οὐ τόπος («место, которого нет»), но звучит одинаково по сравнению с другим – εὖ τόπος («место счастья/блаженства»). Очевидно, что для самого мыслителя оба смысла были актуальны: это выдуманное место, которое является идеальным. Так он называет остров, описанный Рафаилом Гитлодеем, его посетившим.

При чтении этого произведения напрашиваются параллели с платоновским государством. Например, мысль древнегреческого философа о том, что во главе должны стоять философы, повторяется и английским утопистом: в государственный сенат входят протофилархи (траниборы), избираемые из числа ученых. Но само государство монархическое, оно управляется князем (адемом), кандидатура которого предлагается народом, а избирается филархами (сифогрантами).

Также, как и Платон, Мор выступает против частной собственности. Из драгоценных металлов здесь делают горшки для нечистот и цепи для рабов, в которых обращаются военнопленные и преступники. Таким образом, несмотря на политическую иерархичность общества, в экономическом отношении все граждане равны. Они обязаны трудиться, причем данная деятельность предполагает именно физическую работу – как сельскохозяйственную, так и ремесленную. Трудовой день длится шесть часов, остальное время жители острова посвящают заботе о здоровье, образованию и наслаждениям.

Основой Утопии Мор признает справедливость, которую Платон выделял в качестве главной добродетели государства. Если последний вкладывал в нее исключительно распределительный смысл, то английский утопист сочетает с ним смысл уравнительный. Все всем распределяется поровну, но добродетель (доблесть) вознаграждается определенными привилегиями.

Отдельную главу «Утопии» Мор посвящает религии. Несмотря на то, что наилучшим вероисповеданием признается христианство, гражданам не возбраняется поклоняться другим божествам. Во избежание религиозных конфликтов на острове царит свободный выбор культов. Однако английский философ осуждает атеизм; законом он не преследуется, но исповедующие его граждане заклеймены презрением и позором.

6. *Протестантизм М. Лютера.* «Утопию» Т. Мор предваряет критикой существующего социально-политического порядка в Англии. Подобно тому, как в западной Европе становились очевидны недостатки государственной системы, также зрело недовольство католической Церковью, которая превратилась в богатейший феодальный институт благодаря злоупотреблению торговлей индульгенций, а клир в большинстве своем погряз в пороках и грехах. В свете этого неслучайными кажутся повсеместные выступления против католицизма, начало которым положил Мартин Лютер, в 1517 г. написавший свои знаменитые девяноста пять тезисов.

Хотя сейчас протестантизм является третьей ветвью христианства, сам его основатель лишь хотел вернуть эту религию к ее истокам, справедливо полагая, что со временем ее суть исказилась. Отсюда одно из первых требований Лютера – опираться только на авторитет Священного Писания, исключительно Библию считать единственным аутентичным словом Бога (Sola Scriptura).

Но, пожалуй, самой важной мыслью Лютера был тезис «Sola fide» («только верою»), суть которого в том, что спастись человек может не благодаря собственным усилиям, не деланием добрых дел, а Божией благодатью (Sola gratia) посредством веры в Христа и Создателя. Вера понимается немецким реформатором как «живая и смелая уверенность в милости

Бога, настолько твердая, что человек готов ради нее пойти на смерть хоть тысячу раз», как он определяет ее в «Предисловии к посланиям св. Павла к римлянам». Отметим, что, если ап. Павел ставил на первое место любовь («если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви,- то я ничто» (1Кор. 13:2), то Лютер выводит на передний план именно веру. При этом последнюю мыслитель всячески противопоставляет разуму, который он называет пособником дьявола.

Интересно взгляд немецкого богослова на проблему соотношения веры и совершения добрых дел. Последнее необходимо для социума, тогда как вера определяет отношение человека к Богу. Лютер сравнивает веру с корнем дерева, а добрые дела с плодами, логично заключая, что никогда у дерева с гнилыми корнями не уродятся удачные плоды. Или другой пример: епископ является таковым не потому, что он освящает церковь и занимается делами своей службы, а, наоборот, именно в силу того, что он посвящен в свой сан, он и совершает эти дела. Ведь если бы то же самое делал простой мирянин, то «ничто из того, что он делает, не было бы действительным. Все это было бы глупостями, ребячеством и фарсом» (6, 40).

Общая картина лютеранства и, в целом, протестантизма демонстрирует несовпадения, а, зачастую, и прямые нестыковки с возрожденческим гуманизмом. Во-первых, отмеченная выше иррациональность в понимании веры и враждебность к разуму, свойственная Лютеру, явно шла в разрез с гуманистическим рационализмом. Во-вторых, выведение на первый план божественной благодати и отрицание свободы воли (в ответ на диатрибу Эразма Роттердамского «О свободе воли» немецкий реформатор написал обширный труд «О рабстве воли»). Наконец, само положение человека, которого гуманисты сделали «вторым Богом», в лютеранстве крайне низко. Он, как и все творение, бессилен перед Господом и абсолютно пассивен: «самое время молиться … истинному величию с устрашающими, удивительными делами Его и непостижимыми решениями, говорить: “Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле”» (5, 304). Но не совпадая с основным пафосом гуманизма Возрождения, лютеранство подготовило почву для новоевропейской философии, в частности, для механицизма, который заменяет органицизм прежних веков. Как Лютер утверждает зависимость творения от Творца, так механицизм предполагает пассивность материи, которая обладает только геометрической формой, размерами и непроницаемостью. Такая материя, определяемая только количественно, полностью зависит от Создателя, как машина зависит от механика. Если к этому добавить факт влияния протестантской этики на развитие капиталистических отношений, выявленный М. Вебером, то напрашивается следующий вывод: для самого Ренессанса протестантизм выступал как непреодолимое препятствие, в то время как для новоевропейских мыслителей он стал своеобразным «трамплином», который был необходим для решительного скачка, сделанного ими.

7. *Цитируемая литература*

1. *Ангелус Силезиус*. Херувимский странник. – СПб.: Наука. – 1999. – 509 с.

2. *Бибихин В.В.* Новый Ренессанс. – М.: МАИК «Наука», «ПргрессТрадиция». - 1998. – 496 с.

3. *Горфункель Ф.Х.* Философия эпохи Возрождения. – М.: «Высшая школа». – 1980. – 368 с.

4. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т. 4. – М.: Чоро. – 1994. – 630 с. С.153 – 246.

5. *Лютер М.* О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: «Андреев и Согласие». – 1994. – 430 с.

6. *Лютер М.* О свободе христианина // Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: «Андреев и Согласие». – 1994. – 430 с.

7. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль. – 1979. – 488 с.

8. *Николай Кузанский*. О предположениях // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль. – 1979. – 488 с.

9. *Пико делла Мирандола Дж*. Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертия. Сост. П.С. Гуревич. М.: Политиздат. – 1991. – 469с. С. 220 – 239.

8. *Обязательная литература*

1. Лютер М. Свобода христианина // Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие». – 1994. – 430 с.

2. *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертия. Сост. П.С. Гуревич. М.: Политиздат. – 1991. – 469 с.

3. *Антисери Д., Реале Дж*. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. От Возрождения до Канта. СПб.: «Пневма». – 2002. – 880 с.

4. *Соколов В.В.* Европейская философия XV – XVII веков. М.: «Высшая школа». – 1996. – 400с.

9. *Дополнительная литература*

1. *Макиавелли Н.* Государь. М.: «Рипол классик». – 2018. – 296 с.

2. *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М.: «Юристъ». – 591 с.

3. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). – 2004. – 208 с.

4. *Шестаков В*. Философия и культура эпохи Возрождения. Расцвет Европы. СПб.: Нестор-История. – 2007. – 272 с.

5. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М.: «Мысль». – 1998. – 750 с.

10. *Контрольные вопросы для самопроверки*

1. Что отличает философию эпохи Возрождения от предшествующих исторических периодов?
2. Как меняется понимание отношения между человеком и Богом в эпоху Возрождения?
3. Каков смысл термина «гуманизм» в эпоху Возрождения? Синонимичен ли он современному?
4. Дайте периодизацию философии эпохи Возрождения.
5. В чем сходства и различия античного и возрожденческого неоплатонизма?
6. Как различаются термины «пантеизм» и «панэнтеизм»?
7. Какие характеристики Бога наиболее значимы для Николая Кузанского?
8. В чем заключается концепция «ученого незнания» Николая Кузанского?
9. Что позволяет назвать философию Николая Кузанского диалектической?
10. Как философия Николая Кузанского повлияла на гелиоцентризм Н. Коперника?
11. Каким образом Дж. Бруно переосмыслил центральные категории аристотелевской онтологии – форму и материю?
12. Какая проблема является главной в произведении Н. Макивелли «Государь»?
13. Укажите на основные сходства и различия идеального государства Платона и Утопии Т. Мора.
14. Раскройте значение «sola fide» в богословии М. Лютера.
15. Назовите основные расхождения протестантизма М. Лютера с католицизмом.
16. Является ли лютеранство логическим продолжением тенденций Возрождения? Обоснуйте свой ответ.

Л. И. Яковлева

ТЕМА 11.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Почему XVII век называют эпохой Модерна? - 2. Истоки мировоззренческой революции Нового времени: протестантизм и коперниканский переворот. - 3. Взгляды на мир в предшествующие эпохи. Аристотелево-птолемеева картина мира. Исторический тип рациональности Возрождения. - 4. Идеал (канон) знания, ценности и пути познания в Новое время. Два варианта решения проблемы соотношения веры и разума Р. Декартом. - 5. Картина мира Нового времени. - 6. Субъект-объектные отношения. - 7. Историко-философские предпосылки идеи разумного устроения общества. Теории общественного договора. - 8. Цитированная литература. - 9. Рекомендованная литература. - 10. Дополнительная литература. - 11. Вопросы для повторения

1. ***Почему XVII век называют эпохой Модерна?*** Слово «модерн» происходит от латинского «modernus», что означает «новый, современный». В XVI-XVII веках начинаются радикальные изменения во всех сферах общественной жизни Европы. И с этого времени происходит становление собственно того, что называется *Западной цивилизацией*. Начавшись

в Европе, революционные изменения распространятся на общества других регионов мира, какие-то из них преобразовав полностью, а другие только частично. Такие фундаментальные изменения можно отнести к *западному цивилизационному типу развития*. Безусловно, так или иначе, раньше или позже модернизация затронет все страны и народы, которые захотят быть втянуты в исторический процесс, то есть захотят конкурировать на рынках передовых научных знаний и технологий, современных товаров и услуг.

Даже кратко перечислить все результаты, к которым привели преобразования, невозможно. Но, дабы дать некоторое представление об их революционности, назову некоторые. В *международных отношениях* переломным моментом стало подписание *Вестфальского договора*, который завершил *Тридцатилетнюю войну* (1618-1648). Оформилась территориально-государственная политическая структура Европы, то есть возникли национальные суверенные государства, между которыми устанавливается новый тип дипломатических отношений. Формулируются правила ведения войн, в том числе касающиеся отношения к мирному населению. Суверенитет государств привел к рождению наций. В *политической сфере*, начиная со Славной революции (1688) в Англии, появляется система разделения властей. Постепенно складываются институты гражданского общества. В общественном сознании во многом благодаря философам формируется идея равенства людей, разрабатываются учения о естественных и неотъемлемых правах человека. Изменения в *экономической сфере* связаны с развитием капиталистических отношений, заменой ручного труда машинным, появлением фабричного производства, соединением научных и технических достижений, ростом производительности труда и т.д. Это в свою очередь повлекло развитие бюрократии, ставшей инструментом обслуживания нужд национальной буржуазии. В *социальной*

сфере также происходит значительный сдвиг - разрушаются сословные и цеховые ограничения, возрастает социальная мобильность. В *культурной сфере* усиливается процесс *секуляризации* - эмансипации (освобождения) разных видов искусства (литературы, живописи, архитектуры и пр.), образования, научного познания, быта от религиозного влияния. Философия XVII-XVIII вв. пройдет под знаком того, что в революционной Франции конца XVIII века будет названо *культом Разума*. Истоки идей, ценностей и принципов эпохи Просвещения заложены философией Нового времени. В отношении *к религии* в XVII веке философия сформулировала идею *толерантности* (терпимости) к чужим вероисповеданиям, которую затем в XVIII веке она заменит *учением о свободе совести*: дело совести каждого человека во что ему верить, никто не вправе никому указывать во что следует верить, а во что нет, однако вера одних не должна мешать вере других.

Нас, конечно, будут интересовать изменения в области мировоззрения, которые произошли благодаря философии.

2. *Истоки мировоззренческой революции Нового времени: протестантизм и коперниканский переворот.* Но вначале остановимся на *предпосылках*, произошедших в разных областях культуры, которые способствовали возникновению нового миропонимания.

Идеи и учения предыдущих эпох, безусловно, сыграли свою значительную роль в формировании картины мира Нового времени. Неслучайно Античность называют "колыбелью" западной культуры. Многим она обязана идеям и интеллектуальным навыкам, отточенным средневековыми мыслителями. Нововременные представления о природе, обществе, человеке, познании вырабатывались через заимствования и оппонирования историческому типу рациональности и учениям Возрождения.

Но к прямым истокам мировоззренческой революции Нового времени по праву можно отнести два великих процесса, зародившихся в XVI веке. Один из них произошел в религиозной сфере. В 1517 году на исторической сцене появилось новое христианское вероучение - *протестантизм*. Возникновение нового христианского вероучения и нового типа Церкви запустило разнообразные политические, социальные и культурные процессы, совокупность которых называют движением *Реформации*. Бывают такие парадоксальные явления, когда хотят достичь одной цели, а "на выходе" получают фактически противоположный результат. Вот так случилось и с протестантизмом: он был задуман как *возвращение* к раннему христианству, как бы к его первичному состоянию, к его истинным корням, а в реальности получилось, что он *радикализировал* общественную жизнь и общественную мысль, в результате его идеи значительно способствовали революционному преобразованию европейского общества.

Протестантизм упразднил Церковь как посредствующее звено между Богом и человеком, церковная иерархия утратила свое религиозно-метафизическое оправдание. Поскольку каждый человек может обрести Бога в своей душе, то посредники в процессе Богообщения с верующим - лишнее звено. Только Христос может быть посредником. Церковь стала пониматься как собрание верующих во Христа. Так были истолкованы слова Христа, "где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них" (Мф. 18:20). Прежнее основание деления людей на мирян и духовных было дискредитировано. Таким образом все люди оказались *уравнены перед Богом*. Одно из важных следствий идеи равенства всех людей перед Богом - принятие фундаментального принципа протестантизма о *всеобщем священстве*: каждый человек может быть проповедником. Однако в реальной жизни он должен заслужить это право собственным благочестием и знанием Священного Писания.

В определенном смысле произошла, несмотря на парадоксальность утверждения, *десакрализация Церкви* как социального института, своего рода ее обмирщение. Раньше церковные иерархи претендовали на роль пастырей, поскольку считалось, что они обладают исключительными способностями, полученными от самого Христа благодаря обряду рукоположения, а также обретенным тяжелым трудом знаниям и умениям, позволяющим им правильно толковать Священное Писание, содержание которого столь сложно, что может быть понятно только посвященным, но наглухо сокрыто от мирян.

Мартин Лютер объявил, что Писание написано простым и ясным языком, в нем нет никаких потаенных смыслов, требующих изощренных техник экзегезы (интерпретаций). Следовательно, оказывалось, что текст Библии вполне может быть понятен каждому человеку. Библию стали специально профессионально переводить на народные языки. Сам Лютер перевел ее на немецкий язык. Распространению Библии способствовало и изобретенное Иоганном Гутенбергом в 1445 году книгопечатание, которое удешевило процесс ее издания и сделало доступной для широкой публики.

Однако следует подчеркнуть, что европейское общество оставалось религиозным и не отказалось от христианских религиозных ценностей. Поскольку многие догматы и учения подверглись сомнению, перекрестной критике со стороны соперничающих Церквей, их необходимо было еще раз осмыслить; и только то, что пройдет проверку философским разумом, переутвердить. Итак, великая задача - задача как *миссия*, - которая была поставлена перед новыми философами, - средствами разума обосновать базовые христианские ценности и принципы общественной и индивидуальной жизни, с которыми могут согласиться все христиане независимо от принадлежности к той или иной Церкви. В конечном счете

с утвержденными разумом ценностями и принципами должны согласиться все *здравомыслящие* люди: неважно верующие они или атеисты, образованные или деревенщина.

Поскольку враждующие христианские Церкви в первой половине XVII века поставили европейские сообщества на грань взаимного уничтожения, то теперь не вера, а *разум* должен был занять *место судьи и мерила* в спорах о том, что принять в качестве основоположений знаний о природе, обществе, познании и даже самой религии. Следует признать, философии удалось решить поставленную задачу блестяще. Результатом усилий философов, поддержанных Церквями двух конфликтующих, - но все же стремящихся к миру, - конфессий, стала *Западная цивилизация*. Можно сказать в духе учения Гегеля о развитии духа через “отрицание отрицания”: понимание христианских ценностей, пройдя горнило критического этапа отрицания, благодаря философскому разуму оказалось поднятым на качественно новый уровень.

Католическая церковь вынуждена была принять ответные меры для своего выживания в ситуации острой конфронтации с идеологическим оппонентом. Она провела реформу *обновления* своей Церкви, попыталась найти и использовать контрсредства и контраргументы, чтобы ограничить расширяющееся влияние соперницы. Процессы и меры, обеспечивающие *реформирование* Римско-католической церкви, названы движением *Контрреформации*.

Еще одной важной предпосылкой философии Нового времени послужили изменения, произошедшие в астрономии. Они оказались столь радикальными, что по праву названы “*коперниканским переворотом*”, или “*коперниканской революцией*”. До XVI века в Европе господствовала модель космоса, предложенная Птолемеем (астроном, математик и др., жил в Александрии во II веке). Точку отсчета революционным изменениям в астрономических знаниях положила кни-

га Николая Коперника (1473-1543) "*Об обращении небесных сфер*" (1543). Завершение переворота в астрономии знаменовал трактат Исаака Ньютона (1643-1727) "*Математические начала натуральной философии*" (1687). В этом революционном процессе также участвовали другие великие астрономы: Тихо де Браге (1546-1601), Иоганн Кеплер (1571-1630), Галилео Галилей (1546-1642). Каждый из них внес свою лепту в радикальный пересмотр представлений о космосе.

Как правило, в этот список не включается Рене Декарт (1596-1650). Конечно, Декарта затруднительно признать астрономом: от его конкретно-научных представлений о строении космоса ничего в астрономической науке не осталось. Однако без учета идей его метафизики невозможно до конца понять, каким образом произошла трансформация взглядов на Вселенную: не понять этапы пути, приведшие к универсальной физике Ньютона, к замене представления о конечности Вселенной на ее бесконечность.

Изменения в астрономии были столь радикальны, что она в конечном итоге представила европейцам абсолютно другую Вселенную, чем ту, в которой они жили ранее. А это в свою очередь неминуемо должно было повлечь пересмотр взглядов на мир в целом.

3. *Взгляды на мир в предшествующие эпохи. Аристотелево-птолемеева картина мира. Исторический тип рациональности Возрождения.* До XVI века в европейской культуре господствовала *геоцентрическая модель мира*, освященная библейским сказанием. *Геоцентризм* - убеждение, что Земля является неподвижным центром космоса, а вокруг равномерным круговым движением вращаются небесные тела. Сама Вселенная конечна и ограничена сферой видимых звезд.

В средневековой схоластической физике геоцентрическое представление об устройстве мироздания было теоретически

разработано под влиянием физики Аристотеля и астрономии Птолемея. Модель мира, объединившая физические и астрономические взгляды, получила название "*аристотелево-птолемеева картина мира*".

Аристотель поделил мир на *надлунный* и *подлунный*. Первый - это мир небесный, совершенный. Он заполнен *эфиром*, потому *движение* в нем *совершенное*, то есть *вечное*, *ненасильственное*, *круговое* и *равномерное*. Второй - это несовершенный земной мир, состоящий из материальных элементов: *огня*, *земли*, *воды* и *воздуха*. *Движение* в земном мире *насильственное*, то есть происходящее под воздействием какой-либо причины. В Аристотелевой физике помимо материальной, формальной и действующей причины есть также целевая. *Телеологический* (телос - цель) *детерминизм* ее важная составляющая. Подлунный мир устроен *иерархично*. Для каждой вещи в нем есть свое "*естественное место*", и каждая вещь должна стремится его занять. Заняв же свое естественное место, вещь обретает покой. *Движение относительно, а покой абсолютен*. Состояние покоя для до-нововременного мирочувствования обладало статусом высшей ценности, к нему должны стремиться как вещи, так и люди.

Христианская теология также внесла свой вклад в построение средневековой картины мира. Уже в первой главе книги Бытия Земля получает привилегированное положение среди других небесных тел. А человек вознесен на высшую ступень земной иерархии, так как Бог именно ради него создал Землю и все, что на ней находится. Средневековая теология развила представление о небесной и земной иерархиях. Одним из первых это сделал так называемый Псевдо-Дионисий Ареопагит (неизвестный автор V или VI вв.), перу которого принадлежат трактаты "О небесной иерархии" и "О церковной иерархии". Аристотелева физика вполне вписывалась в христианское средневековое миро-

понимание. И этот союз античной физики и христианской теологии казался нерушимым.

В соответствии с представлением об иерархичном устройстве бытия в целом утверждалось, что социальное устройство общества также должно быть иерархично: одним людям предназначено стоять выше других. Убежденность в таком социальном миропорядке была поколеблена философами XVII- XVIII вв. И это в конечном итоге отразилось в правовой деятельности Учредительного собрания Франции, закрепившим результаты начавшейся революции (1789 г.) в ряде правовых документов. Одним из первых стал "Декрет Учредительного собрания от 11 августа 1789 г. об уничтожении феодальных прав и привилегий", который отменил сословия и сделал всех французов гражданами.

В средневековой картине мира Бог, сотворив мир, сохраняет по отношению к нему дистанцию: Он *трансцендентен* миру. Однако время от времени посещает его, наводя в нем порядок. Данная трактовка взаимоотношения Творца и Его творения получила название "*теизм*". Без такого хозяйского вмешательства мир пришел бы в упадок. Более высокие ступени бытия, которые ближе к Богу, организованы лучше, а по мере удаления уровней бытия от Него порядка и организованности становится меньше. Результат вмешательства Бога в земные процессы, нарушающий их естественный ход, понимается как *чудо*.

В эпоху Возрождения среди интеллектуальной элиты распространенной была *пантеистическая* трактовка связи Бога с миром: "*Бог везде и нигде"*, мир растворен в Боге, Он находится во всем, но ничто Им не является. Таким образом оказывается, что тварное не тождественно своему Творцу, но в той или иной мере в зависимости от занимаемого уровня в иерархии бытия *сопричастно* Ему. Коль скоро Бог присутствует в мире постоянно, сам мир оказывается *чудом*. Пан-

теизм, будучи определенной христианской теологической доктриной (правда, не догматической, а являясь результатом *свободомыслия*), подпитывался так называемым *возрожденческим неоплатонизмом* (производным от античного неоплатонизма), учившим, что основой бытия служит Единое, так что бытие в своей основе *едино.* Человек же оказывается частью бытия, но его лучшей частью. Таким образом, он - "*микрокосм в макрокосме*", то есть маленькая модель большого космоса. Античное учение о человеке как "микрокосме" органично легло на христианское представление о человеке как "*образе*" Бога.

В Средние века, как правило, природное третировалось, поскольку противопоставлялось Божественному, вечному. Все помыслы христианина направлялись на трансцендентный (вынесенный за пределы) Божественный мир. Возрожденческий пантеизм реабилитировал природу, ведь теперь она вся была наполнена Божественным. Природа оказалась достойной человеческого внимания и изучения. Однако при таком понимании мира - мира наполненного чудесным - познание его должно быть особого типа.

Возрожденческий неоплатонизм придал новые силы и новые краски *мистическим* и *магическим учениям*, которые в Средние века христианству удалось победить и вытеснить из официально признанной культуры в ее маргинальные слои. Общее между мистицизмом и магизмом в том, что эти типы познания доступны только небольшому кругу лиц, избранному меньшинству, проходящему особые обряды посвящения. Остальные люди, - которых называли чернь, деревенщина, простаки, - должны только внимать посвященным. Им высшее познание недоступно. И более того, простых людей нельзя допускать к процессам познания и его результатам. Профанам нельзя давать сакральные знания. Они все опошлят, переврут, опростят, профанируют и используют так, что сами себе навредят.

Между мистицизмом и магизмом есть важное различие. *Мистическое познание* - это пассивное, *созерцательное* состояние ума. Конечно, необходима деятельная подготовка ума к самому акту мистического постижения. Но финальная стадия - благоговейное созерцание открывшегося бытия. В мистическом акте познающий в конечном итоге не обладает субъектностью, ведь бытие может и не явить себя. Мистик жаждет только любоваться, восхищаться открывшимся ему знанием. Но он не хочет его использовать ни во вред, ни во благо. Мистик стремится к чисто *эстетическому наслаждению*. Он благодарный зритель, который оказался избранным для демонстрации истинных красот бытия. И как очевидец он может поведать другим о том, что открылось его мысленному взору. Но делиться сокровенным он должен далеко не со всеми, ведь профаны все-равно ничего не поймут и могут все перепутать, извратить, опошлить и использовать во вред по непониманию.

Магическое познание, напротив, это уже *деятельное отношение* к миру, *прагматически* ориентированное на использование результатов познания. С помощью обретенного знания маг рассчитывает на возможность воздействия на предмет исследования с тем, чтобы, преобразовав его, достичь намеченной цели. Следует сказать, что в эпоху Возрождения в познавательной сфере господствовала так называемая *герметическая триада*: *алхимия, астрология и магия*. Также популярна была *каббала*. Все эти "научные" дисциплины были нацелены на прагматическое использование знания.

Для точности понимания этих типов познания следует иметь в виду, что и они имеют свои нормы рациональности, поскольку являются систематическими деятельности специализированной профессиональной группы (подробнее можно прочитать в моей статье "Особенности исторического типа рациональности Возрождения"). Но в любом случае - индивидуально или коллективно познание - все они элитарны, то есть доступны немногим избранным посвященным.

Справедливо указывается в литературе, что прагматическая направленность западной науки ее создателями была заимствована у возрожденческого магизма. Так, Фрэнсис Бэкон (1561-1626, английский политический деятель, философ) долгое время называл научное познание *белой магией*. И перестал это делать тогда, видимо, когда обе христианские конфессии в начале XVII века стали активно вытеснять герметизм из общественного сознания и культуры западного общества. Бэкон высказал мысль, сжатую культурой в афоризм "*знание - сила*", который очень точно отражает революционное изменение в *целеполагании* научного познания.

Итак, благодаря возрожденческому неоплатонизму природа оказалась достойна пристального профессионального систематического исследования. Однако в идеологии мистицизма и магизма к ее познанию допущены немногие избранные. Остальная масса людей должна следовать за посвященными. Хорошие маги могут поделиться практическими плодами познания, но не самими способами, процедурами, средствами их получения.

Чем же мистико-магический тип рациональности в конечном итоге оказался неугоден обеим конфликтующим Церквям? Ведь более века представители западной элиты и даже иерархи Римско-католической церкви сами интересовались алхимией, магией, астрологией. Здесь, конечно, сыграло свою роль желание протестантов вернуться к идеалам и принципам раннего христианства. Человек только предполагает, что он распоряжается своей волей, но располагает ею Бог. Поэтому рекомендации астрологов, как избежать каких-то неприятностей в определенный момент времени, - жалкие попытки обмана доверчивых людей. Таким образом, астрология как вид познания противоречит христианскому вероучению. Да и маги

тоже дурачат общество, поскольку никаких возможностей управлять духовными силами, действующими в природе, у человека нет и не может быть; все они находятся в ведении Бога.

Однако был и социально-политический контекст, заставивший Церкви активно взяться за искоренение мистико-магического типа рациональности, уже пустившего корни в культуре Европы. В ситуации острой религиозной розни, устроенной двумя лидирующими конфессиями, дополнительные участники, каждый из которых провозглашает свое "истинное" учение, вносили еще большую сумятицу в умы, и явно оказывались лишними в религиозно-политическом противостоянии. Мистико-магическое познание делает авторитетным источником знания самого мистика или мага, которому открывается Истина благодаря его особым дарованиям и умениям, делающим его сопричастным высшим уровням бытия. Адепты (последователи посвященного) должны принять учение без какого-либо подтверждения, *верить* в него и следовать ему. Перепроверить знание, полученное неким особым способом, недоступным для других, невозможно. Нужна только вера в Учителя и его Учение. Яркий образец такого понимания пути получения мистико-магического знания и его роли в обществе представляет учение Джордано Бруно (1548-1600, итальянский философ-мистик) о *героическом энтузиазме*.

Очень точно метафизические основания и психологические причины *энтузиастического типа познания*, а также отношение к нему определенного круга интеллектуальной общественности описал Г. Лейбниц (1646-1716, немецкий философ) в трактате "Новые опыты о человеческом разумении": "3. *Энтузиазмом* называют недостаток тех, кто воображает себя *обладателем непосредственного откровения*, не основанного на разуме. …5. *Источником энтузиазма* является тот факт, что *путь непосредственного откровения* удобен и короче, чем долгий и тягостный путь рассуждения, который

к тому же не всегда приводит к успеху. Во все века встречались люди, у которых меланхолия и набожность в соединении с самомнением порождали убеждение о более тесном общении с Богом, чем это доступно другим людям… 6. Их *фантазии* становятся в их глазах *просветлением* и *обладают Божественным авторитетом*, а их намерения - это непогрешимое указание свыше, которому они обязаны следовать. 7. Это убеждение повлекло за собой великие следствия и *причинило великие бедствия*, так как человек действует энергичнее, когда он следует собственным импульсам и когда его склонности поддерживают убеждения в Божественном авторитете. 8. Его трудно разубедить в этом, так как мнимая, *лишенная всяких доказательств достоверность* льстит нашему тщеславию и любви ко всему необыкновенному. *Фанатики* сравнивают свои переживания со зрением и ощущением. Они видят Божественный свет, как мы видим в полдень солнечный свет, и не нуждаются для этого в сумерках разума" (1, 519-520).

Враждующие Церкви поддержали зарождение и развитие новой философии и новой науки. Как говорилось выше, в первую очередь для преодоления идейного конфликта, приведшего к кровопролитнейшей Тридцатилетней войне 1617-1648 гг. Философия была поставлена ими на авансцену западной культуры, чтобы она своими средствами организовала поиск разумных оснований общественного устройства, опирающихся на христианские ценности и принципы, разделяемые всеми людьми. Но также и для того, чтобы фанатикам всех мастей противопоставить знание, которое обладало бы статусом доказанного, достоверного. Рациональное должно было лечь в основу обновления всех сторон общественной жизни.

4. *Идеал (канон) знания, ценности и пути познания в Новое время. Два варианта решения вопроса соотношения веры и разума Р. Декартом.* В XVII веке произошло

окончательное размежевание философии и теологии. *Метафора "двух книг*" - книг природы и Откровения, написанных Богом, - возникшая на излете поздней схоластики, послужила эмансипации философии от теологии, определению ее собственного предмета и путей познания. Перестав выполнять роль "помощницы" ("служанки"), философия обрела новое культурно-историческое назначение, задала себе новые ценностные ориентиры. За философией закрепилась обязанность исследовать рациональными методами естественные проблемы, теологии остались религиозные проблемы, связанные со сверхъестественным миром.

Философия самоопределилась как *натурфилософия* - всеобъемлющее знание о природе, обществе, человеке, познании, основанием которого служит *метафизика*. Иначе говоря, метафизика должна лежать в основании познания, все остальные знания о мире необходимо выводить из ее основоположений, благодаря чему можно получить целостное представление о нем. *Натурфилософия* - это синтетическое знание, в котором метафизические и конкретно научные знания едины, но неслиянны.

В Предисловии к "Первоначалам философии" Р. Декарт задал *канон (идеал)* построения философской системы (впрочем, он по-новому пересказал сформулированное Аристотелем представление об ее идеальной модели), указав на последовательность научных изысканий: "После того, как будет приобретен известный навык в отыскании истины во всех этих [морали, логике, математике. - Прим. мое] вопросах, должно серьезно отдаться *подлинной философии*, первой частью которой является *метафизика*, где содержатся *начала познания*; среди них - объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, которыми мы обладаем. Вторая часть - *физика*, в ней, после того как найдены истинные начала материальных вещей, рассматриваются главным образом, как образован весь универсум; затем, особо, какова природа Земли и всех остальных тел, находящихся вокруг Земли… Далее должно по отдельности исследовать природу растений, животных, а особенно человека, чтобы быть в состоянии приобретать прочие *полезные* для него знания. Таким образом, вся философия подобна *дереву*, *корни* которого - *метафизика*, *ствол* - *физика*, а *ветви*, исходящие от этого ствола *все прочие науки*, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой…" (2, 309).

Идеалы научного познания, а также его отношения с философией окажутся пересмотренными в 30-е годы XIX века. О. Конт (1798-1857, французский философ) предложит *позитивистскую модель*, в которой процесс познания начинается с исследований конкретных (позитивных) наук, а уже на основе полученных в них знаний философы смогут сформулировать всеобщие законы бытия, составляющие предмет философии. Позитивизм как философское направление выступит под лозунгом "*Долой метафизику!*". По их замыслу, благодаря тому, что философия будет основываться на знаниях конкретных наук, исходить из них в своих рассуждениях, она сама окажется позитивной наукой, то есть достоверной и объективной, освобожденной от спекуляций.

В XVII веке творцы Нового времени радикально пересмотрели *ценности* научного познания. Отныне и неизменно, отличая западный тип познания от восточного, ими будут ДЕМОКРАТИЧНОСТЬ, ПРАГМАТИЧНОСТЬ, ДОСТОВЕРНОСТЬ, КРИТИЧНОСТЬ. Эти ценности как путеводные звезды и императивы станут оказывать регулятивное воздействие на характер научного познания во всех его трех ипостасях: научной деятельности, социального института и системы организации знания. Все ценности взаимосвязаны: каждая из

них нуждается в других. До XVII века в познавательной сфере разных обществ господствовали те или иные исторические типы рациональности, но все они имели схожие ценностные установки: *элитарность*, *созерцательность*, *веру в авторитеты*.

Обретению новой ценностной установки на *демократичность познания* европейское общество, безусловно, обязано опять же протестантизму, который в религиозной доктрине и в церковной практике действительно уравнял всех людей перед Богом. Теперь необходимо было сделать их равными в сфере познания уже средствами философского разума. Иначе говоря, требовалось рационально удостоверить саму способность всех людей к познанию.

Решение данной задачи предложил Р. Декарт в "Рассуждении о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках". Содержательную часть своего "Рассуждения" философ открыл тезисом, который стал основополагающим для гносеологии, педагогики и антропологии Нового времени: "*Здравомыслие* (bon sens) есть вещь, *распределенная справедливее всего*. …Способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения - что, собственно, и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или *разум* (raison), - *от природы одинакова у всех людей"* (3, 250).

Но недостаточно только декларировать равенство познавательных способностей у всех людей. Следовало сделать еще шаг, открывающий всем доступ к познанию. Этим шагом стало *учение о методах познания*. *Метод* (с греч. путь) - способ исследования, в котором четко фиксированы последовательность его этапов и используемых средств. Метод - это путь, по которому может пройти любой человек со средними способностями и получить тот или иной научный результат. В "Рассуждении" философ и себя назвал человеком со средними способностями, который благодаря своему методу сде-

лал важные открытия. Метод как способ познания он сравнил с картой, помогающей путешественнику сориентироваться в незнакомом городе и быстро достичь цели.

В гносеологии (учении о познании) принято различать два принципиально разных направления по вопросу об *источниках познания*. Одно из них - *эмпиризм* и *сенсуализм*. Нередко их не различают. Оба эти (под)направления одинаково отвечают на вопрос, откуда берется исходный материал познания: он добывается органами чувств. Однако есть между ними и существенное различие. *Сенсуализм* предполагает *пассивную* регистрацию всего, что получают (ощущают) органы чувств, а уже затем разум разбирается с полученным материалом: анализирует, синтезирует, обобщает, классифицирует, строит абстрактные модели, теории. Формулу *сенсуализма* предложил еще Аристотель: *нет ничего в нашем разуме, чего не было бы в органах чувств*. *Эмпиризм* - это уже *активная* деятельность по добыванию необходимых сведений о мире. Новое знание получается в результате *опыта* (эксперимента), некой искусственно сконструированной ситуации, в которой выделяются главные стороны (параметры) исследуемого объекта, а несущественные и второстепенные устраняются. К эмпирикам XVII века по праву относят Ф. Бэкона (1561-1626, англ. философ). А вот с так называемыми английскими сенсуалистами Т Гоббсом (1588-1679) и Дж. Локком (1632-1704) не все так однозначно, как указывается в учебниках. Конечно, в их текстах немало сенсуалистических высказываний по вопросам познания. Однако свои социально-политические учения оба английских философа построили картезианским методом.

Второе направление принято называть *рационализмом*, в западной литературе часто *интеллектуализмом*. И последнее название предпочтительнее, поскольку у слова "рационализм" есть и другие значения. Определение интеллектуа-

лизма можно построить в духе антитетичности сенсуализму. *Интеллектуализм* - направление в гносеологии, утверждающее, что источником познания является существующие в разуме знания, которые невозможно вывести (дедуцировать) из данных, предоставляемых органами чувств. В конечном итоге все абстрактные категории невозможно построить на чувственном материале, поскольку такового для них попросту нет. Иначе говоря, для абстрактных категорий и понятий нет эмпирического коррелята.

Благодаря чему же в разуме обнаруживаются исходные знания для дальнейшего познания - это вопрос, на который могут даваться разные ответы. Декарт считал, что они открываются нам в разуме прямо и непосредственно, без каких-либо демонстраций, доказательств, обоснований. Позднее данный тип "прямого непосредственного узревания истины" будет назван *интеллектуальной интуицией.* В более поздних текстах Декарта можно встретить понятие "врожденные идеи." Вероятно, в этом вопросе скажется влияние кембриджских неоплатоников. У И. Канта (1724-1804, нем. философ) врожденными будут не знания, но формы мышления, *априорные формы*. Также к интеллектуалистам XVII века причисляют Г. Лейбница и Б. Спинозу.

Чуть подробнее рассмотрим метод Декарта, поскольку ему будет суждено сыграть роль огромной важности в создании так называемого *просветительского проекта*, конституировавшего многие фундаментальные черты Западной цивилизации. Все социально-политические учения XVII- XVIII вв. построены с его помощью. Благодаря данному обстоятельству идеи, предложенные в них, получат легитимацию (общественное признание как допустимые, обоснованные), и их можно будет собрать в одно цельное социально-политическое учение. Такая "сборка" идей произойдет в августе 1789 года, когда 1200 (!) депутатов Народного собрания Франции

за шесть дней примут "*Декларацию прав и свобод человека и гражданина*", которая затем ляжет в основу всех французских конституций, а затем и конституций всех стран, причисляющих себя к западному миру. И надо заметить, в действующей конституции Российской Федерации 1993 г. также декларированы принципы общественного устройства, выработанные западной философией XVII- XVIII вв. и закрепленные Французской Декларацией.

Во второй части "Рассуждения о методе", которая так и называется "Основные правила метода", Декарт описал 4 правила для руководства ума: " *Первое - не принимать за истинное ничего*, что не признал таковым с *очевидностью*, то есть тщательно избегать поспешности и предубеждения и *включать в свои суждения* только то, что представляется *моему уму* столь *ясно и отчетливо*, что никоим образом *не сможет дать повод к сомнению*" (3, 260).

Самое первое правило - ключ к пониманию сути картезианского метода. В западной литературе иногда пишут о субъективной гносеологии Декарта. И соглашусь, и не соглашусь с такой характеристикой. Конечно, в первом правиле очевидна аллюзия на *теорию припоминания* Сократа и Платона. *Истина*, которая должна лечь в основу дальнейшего познания, *сокрыта в разуме каждого человека*. Вроде бы субъективность, действительно, очевидна. .

Однако субъективность - важный, но не единственный параметр первого правила картезианского метода. Ведь все же недостаточно, чтобы идеи были даны с очевидностью, ясностью и отчетливостью уму человека. Еще они не должны давать повод к сомнению. А последнее требование уже обязывает привлечь других людей, пусть и мысленно; в этом вопросе недостаточно только одного мнения, необходимо собрать разные и выбрать такое, которое уже не подвергнуть критике, с которым все согласятся. В первом правиле есть неявная

отсылка (реминисценция) на диалектическую часть метода Сократа *майевтику*; ту часть, которая предполагает необходимость поиска общего в различных взглядах людей. Хотя можно обнаружить отличие в позициях философов, в которое не будем здесь углубляться. Отметим сближающую черту: учения о методе Сократа и Декарта роднит их общий *демократический пафос*.

Обращение к уму каждого человека должно послужить заслоном против авторитаризма внешнего по отношению к нему знания. Любой человек должен быть убежден в достоверности первоисточников познания, а не принимать их на веру. Таким образом, на место веры в авторитеты заступает *личная убежденность в достоверности*, правильности исходных начал познания. А благодаря методам познания можно проконтролировать дальнейший ход разыскания истин.

Итак, в одном правиле сопряжены две идеи: одна - это необходимость личной удостоверенности в полученных знаниях, а не вера в них, другая - это личное знание не имеет права быть субъективным, оно объективно и в силу интуитивной данности (самоочевидности) первоначал, и в силу того, что они не должны давать повод к сомнению. Надо разыскать какое-то общее истинное знание, по поводу которого устанавливается "*общее согласие*". На английском языке common sense, на русском - здравый смысл (смысл - со-мысль). Декарт, казалось бы, причудливым образом *соединил субъективность* познания с требованием к нему *объективности*.

Очевидность, ясность и отчетливость - это *критерии истинности знания*, которое надо обнаружить в собственном уме. Эти слова станут *лингвистическими маркерами*, которые помогают обнаружить использование философами картезианского метода. Есть и другие признаки его использования.

Следующее правило: "*Второе* - делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потре-

буется, чтобы их разрешить" (3, 260). По другому говоря, *делить сложное на простое*, насколько это допустимо. А далее: "*Третье* - располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу" (3, 260). Третье правило рекомендует *восходить от простого к сложному* и *устанавливать* между вещами *порядок*. Четвертое правило: "И последнее - делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено" (3, 260). Важное требование к научной тщательности и добросовестности, чтобы не подтягивать факты под свои субъективные цели и желания.

А в следующем абзаце Декарт прямо указал на ближайшую науку, послужившую для него *прототипом* для описания *универсального метода* познания, - *геометрию*. Но вот что любопытно: Евклид создавал свою геометрию на основе учения Аристотеля о началах познания. Неслучайно его трактат так и назвается "Начала". Однако же Аристотелево учение экзотерично: аксиомы даны как *аподиктические истины*, как *самоочевидные знания*, доступные для познания всеми, или, по другому, каждым.

Декарт, конструируя свой метод, парадоксальнейшим образом соединил, казалось бы, несоединимое: эзотерическую и экзотерическую традиции. Самое поразительное, что этот эклектизм сработал - дал результат в виде политико-правовой части просветительского проекта, о котором уже шла речь выше. Декарт, как и Сократ, эзотерическое поставил на службу экзотерическому, элитарное сделал орудием для демократизации познания. И только после такой проделанной работы можно будет сделать следующий шаг - шаг в направлении к политической демократизации.

Необходимость разрабатывать методы научного познания связана с реализацией еще одной важной ценностной установки - *прагматической*. Демократичность и прагматичность познания взаимосвязанные ценности: само познание перестает быть только самоценностью, его результаты должны *приносить пользу всем людям*. Знания о мире должны служить людям, помогать решать их проблемы, облегчать жизнь каждого человека на "грешной" Земле. Но это означает, что познание и его результаты должны быть открытыми системами: любой человек может получить доступ к ним.

Творцы Нового времени, Бэкон и Декарт, однозначно высказывались *о роли научного познания* в обществе - *решать практические задачи, дабы помогать людям*. Визитной карточкой понимания такой новой роли науки служит афоризм "*Знание-сила*", который приписывают Ф. Бэкону. Именно такой формулировки в текстах Бэкона не находят. Она появляется при интерпретации его высказываний, например, такого: "*Знание и могущество человека совпадают*, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом" (4, 12). Итак, по Ф. Бэкону, человек хочет господствовать над природой, он стремится подчинить ее себе, но достигнуть этой цели возможно благодаря познанию, в первую очередь познанию причин, которые в практической деятельности становятся правилами.

И, конечно, методичность научного познания призвана обеспечить *достоверность* его результатов. Ведь *метод*, закрепляющий последовательность этапов, ступеней исследования, точно описывающий используемые инструменты и приборы, *воспроизводим*. Знание о нем можно передать в открытом общении, ему можно обучить большое количество разумных людей. Это *общедоступный путь* познания.

А еще следование правилам метода контролируемо: наблюдателю доступно обнаружение ошибок в его воспроизведении или сознательное уклонение от предписанных профессиональным сообществом норм и правил. Благодаря этому есть возможность *проконтролировать* также достоверность результатов научного исследования. Отныне нет необходимости слепо доверять тому или иному магу или чародею, знания могут быть *перепроверены*.

На протяжении существования западной науки вырабатываются нормы научной рациональности, критерии научности и истинности. Они менялись в течение нескольких веков ее существования, но их поиск и кодификация всегда составляют важнейшие проблемы как эпистемологии (философии научного познания), так и методологии той или иной конкретной науки. Замечу точности ради, что в философии Декарта можно обнаружить два уровня достоверности: один, это когда в своем уме находим самоочевидные истины, а другой, когда в отношении природы выдвигаются гипотезы, которые затем проверяются опытным путем.

И еще важнейшая ценность (и черта) познания, предложенная творцами Нового времени, - *критичность*. Протестантизм оставил единственный источник Истины - Священное Писание, а постановлениям Вселенских Соборов и учениям Отцов Церкви в признании истинности было отказано. Новая философия постановила, что исследование "книги природы" должно осуществляться исключительно средствами разума. В XVII-XVIII вв. часто использовалось выражение "*естественный свет разума*", который присущ любому человеку. Иначе говоря, познавательная способность дана человеку Богом или природой. Так, Р. Декарт в своем учении о познании сделал *Бога гарантом истинности* знаний, обнаруживаемых каждым человеком в своем уме, поскольку Он, "обладающий высочайшей правдивостью", не может вводить людей в заблуждение.

В *эзотерике истинное знание*, открываемое в душе, символизируется *светом*: знание - это озаряющий душу свет, *просветляющий* и *просвещающий* человека. “*Ученье - свет, а неученье тьма”* - одна из величайших *эзотерических истин*, которую сделали достоянием всех людей. Теперь в новых культурно-исторических реалиях эзотерическое вновь было поставлено на службу профанному. Мы не раз можем увидеть, что “родимые пятна” эзотеризма никогда до конца не были устранены из западной культуры и философии. Напротив, эзотерические идеи способствовали делу просвещения простаков, деревенщины, то есть людей третьего сословия. Однако *не стоит* эту истину *профанировать*. Дело не в образовании (*образованщине*), то есть получении многочисленных сведений о мире, суть - в про*свещ*ении, в обретении такого рода знаний, которые действительно про*свет*ляют душу и разум человека: базовых ценностей и принципов, позволяющих человеку жить в мире и ладу с другими и самим собой, то есть счастливо.

Методологическим принципом научного познания стало требование не использовать Бога в качестве объяснительной причины. Иначе говоря, *апеллирование к Богу как объяснительному принципу запрещалось*. Данный принцип в полной мере оказался возможным благодаря *деизму* - представлению, по которому Бог создал совершенный мир, наделив его энергией, и больше не вмешивающегося в его процессы. Таким образом, все естественные явления могут и должны быть объяснены только естественными причинами.

Критичному умонастроению протестантизма, который проник и в католические круги, должен был соответствовать критичный настрой в области познания. Следовало разобраться с теми образами и способами познания, которые накопились в течение более чем полутора тысячелетней истории христианской культуры: платонизмом, аристотелизмом,

схоластикой, герметизмом. *Критическое мышление* является хорошим лекарством от предрассудков, авторитаризма и самомнения.

И. Кант в статье “Ответ на вопрос: что такое Просвещение?” дал следующий на него ответ: “Просвещение - это выход человека из состояния своего несовершеннолетия… Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. … *Sapere aude! - имей мужество пользоваться собственным умом!* - таков, следовательно, *девиз Просвещения*” (5, 27).

Бэкон и Декарт предложили свои *приемы очищения разума* от суеверий и заблуждений. У первого - это знаменитое *учение об идолах*: рода, пещеры, площади и театра. А у второго - не менее знаменитое *методическое сомнение*: надо хотя бы один раз во все усомниться. Даже в собственном существовании полезно усомниться, а вдруг “меня придумал черт”. Известнейшая фраза Декарта, ставшая визитной карточкой его философии, *cogito ergo sum* (*мыслю, следовательно, существую*) была призвана положить предел радикальному сомнению и показать, что есть самоочевидные истины, данные всем и каждому. И такой самой первой истиной является существование собственного *Я*. Декарт очень гордился своим открытием, хотя современники не раз указывали ему, что очень похожая идея высказывалась еще Аврелием Августином (354-430, латинский Отец Церкви): *если я ошибаюсь, то я существую* (я сомневаюсь, следовательно, существую).

Проблема соотношения веры и разума имела важное значение не только для Средневековой культуры, творцам нового миропонимания также необходимо было определиться по поводу ее решения. В работах Р. Декарта можно обнаружить два варианта. Один вариант - это решение в духе метафоры “двух книг”: “Божественный авторитет следует предпочитать нашему собственному восприятию; но за пределами Богоот-

кровенных истин философу приличествует выражать одобрение лишь очевидным для него вещам".

В другом варианте Декарт использовал идею своей метафизики о том, что сам внешний мир дан нам гипотетически. Фактически французский философ был сторонником гипотетико-дедуктивного метода познания. В третьей части "Первоначал философии", где рассматриваются физические вопросы, он пояснил суть своего методологического подхода: "Ввиду того что разбираемые здесь вещи имеют немаловажное значение и, пожалуй, показалось бы дерзким, если бы я стал утверждать, что нашел истины, которые не были открыты другими…, я все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как *гипотезу*, быть может и весьма далекую от истины. Но и в таком случае я вменю себе в большую заслугу, если все выведенное из нее в дальнейшем будет согласовываться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем если бы была истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия" (2, 390).

В следующем абзаце Декарт развернул свою мысль. Он сообщил, что нисколько не сомневается в том, "что мир изначально был создан во всем своем совершенстве… Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми". То есть он предложил верить во все догматы и положения христианского вероучения. Но все же намерен высказать некоторые гипотезы, - которые сам считает неправильными, - дабы лучше объяснить явления природы, предполагая механизмы их развития из простых начал. Он пояснил это так: "И подобно тому как природу Адама и райских дерев можно много лучше постичь, если рассмотреть, как дитя мало-помалу формируется во чреве матери и как растения происходят из семян, нежели просто видеть их, какими их создал Бог, - подобно этому мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей,

если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен. А поскольку я думаю, что отыскал подобного рода начала, я и постараюсь их здесь изложить" (2, 390-391).

Похоже Декарт воспользовался тем же приемом, который был использован протестантским автором предисловия к первому изданию книги Коперника "Об обращении небесных сфер". Мол, не Солнце реально находится в центре Вселенной, а Земля. Коперник предложил лишь модель, которая позволяет упростить представления о Вселенной и облегчить вычисления космических событий. Такой взгляд на роль научной теории получит название "*инструментализм*". Вот и Декарт утверждал, что его учение о природе гипотетично. Но если предложенные гипотезы будут способствовать успешному воздействию на природные вещи и приблизят к получению желаемых результатов, то они имеют право на существование в статусе научных.

5. *Картина мира Нового времени.* До Нового времени господствовало *организмическое* представление о мире - он рассматривался как живой организм. И, как говорилось ранее, общепринятой была *аристотелева-птолемеева картина мира*. Вселенная представлялась *конечной*: она *ограничивалась* сферой видимых звезд (до Г. Галилея звезд, видимых только невооруженным глазом, а после него видимых в телескоп). Господствовало *геоцентрическое* представление: Земля считалась центром Вселенной, а вокруг нее по кругу двигались все космические объекты. Природный и социальный

миры устроены иерархично, у каждой вещи было свое “*естественное место*”. Надлунный и подлунный миры наделялись противоположными этико-эстетическими характеристиками.

Картина мира Нового времени - *механистическая*. Сама Вселенная мыслится *бесконечной*. В историческом итоге - не без осложнений - победил *гелиоцентризм*: Солнце оказалось в центре Вселенной. Мир становится *единым*: нет различий между небесным и земным, нет никакой иерархии, исчезают “естественные места”. Все вещи в мире подчиняются *единым универсальным законам*. В создании картины мира Нового времени приняли участие выдающиеся ученые физики, астрономы, математики. В первую очередь называют имена Н. Коперника, Г. Галилея, И. Ньютона. Но и здесь нельзя недооценивать роль метафизики Р. Декарта, хотя его научные достижения не вошли в школьные или хотя бы университетские учебники.

Механистическая картина мира может существовать, если принят один из двух вариантов решения вопроса о связи Бога и мира, Творца и Его творения: *деизм* или *атеизм*. Закономерно, в религиозном обществе XVII века популярным оказался *деизм.* Бог создал мир как идеальный механизм, поэтому Ему нет необходимости вмешиваться в его процессы. Таким образом чудеса покидают бренную землю, теперь все подчиняется рутинным закономерностям.

Уже в XVI в. появляется сравнение мира с механизмом, которое в XVII в. станет привычным. Самым простым и понятным аналогом для сравнения окажутся часы. Бога будут называть Великим часовщиком, Великим инженером, Великим математиком. Декарт так описал возможность переноса характеристик искусственных объектов на природные: “В этом отношении мне много дал пример некоторых тел, созданных человеком: между машинами, сделанными руками мастеров, и различными телами, созданным одной природой, я нашел

только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин… которые, будучи соразмерны руке мастера, всегда настолько велики, что их форму и движение легко увидеть, тогда как… трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике; поэтому *все искусственные предметы* вместе с тем *и предметы естественные*. Так, например, *часам* не менее естественно показывать время с помощью… колесиков…, чем дереву приносить плоды” (2, 418-419).

Однако совершенно недостаточно продекларировать абсолютную трансцендентность Бога, вынесенность Его как бы “за скобки” мира, и дать ему титул Великого мастера. Все эти декларации необходимо было утвердить и обосновать с помощью философского разума, включив в целостную философскую систему. Деистическое представление Декарт перевел на категориальный язык метафизики. По Декарту, Бог - подлинная субстанция. *Субстанция,* по определению, это вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой вещи. И таковой - вечной, никем не сотворенной субстанцией - является только Бог. Но Он создал еще две субстанции - *res extensa* (вещь протяженную) и *res cogitans* (вещь мыслящую). Учение о двух сотворенных Богом субстанциях позволило Декарту построить последовательную деистическую философскую систему, так как они стали рассматриваться как *посредствующие звенья*, своего рода “прокладки” между Богом и миром. Теперь можно все природные и духовные процессы и явления возводить уже не к Творцу, а к двум Его творениям: все многообразие природного мира можно вывести из “вещи протяженной”, а мира духовного из “вещи мыслящей”.

Картезианский дуализм, усиленный идеей *параллельности* сосуществования двух *сотворенных субстанций*, сыграл

выдающуюся роль не только в утверждении деистического взгляда на связь Творца и тварного, в укоренении механистической картины мира в христианской культуре Нового времени. Благодаря ему, искореняющему под корень возможность чуда как нарушения естественного хода событий, постепенно стали угасать костры, инспирированные инквизицией: с позиции научного взгляда уже нельзя было утверждать, что кто-то может мысленно (сверхъестественно) нарушить естественные законы, ведь мысленное не может влиять на природное.

Правда, Декарт поставил так называемую *психофизическую проблему*, поскольку в человеке эти субстанции все же взаимодействуют. И в этом пункте французский философ все же вынужден был апеллировать к Богу для объяснения необъяснимого средствами естественного разума: в шишковидной железе (сейчас эта часть мозга называется гипофиз), в "общем чувствилище", Бог соединяет их. Но важно, что такое "алхимическое" действо доступно только Ему.

Для последовательно механистического описания мира потребовалось устранить *целевую*, или *конечную*, причину, которая выполняла важную объяснительную функцию в *организмической модели*. В качестве детерминант движения были оставлены только *действующие причины*. Декарт так метафизически обосновал необходимость отказаться от поиска конечных причин и остановиться исключительно на действующих: "...Мы *не будем*… останавливаться *на конечных целях*, поставленных Богом или природой при создании естественных вещей; ведь мы не должны позволять себе притязать на участие в Его замыслах. Но, рассматривая *Его как действующую причину всех вещей,* мы увидим, что именно откроет нам дарованный Им *естественный свет* относительно тех атрибутов Бога, известное познание которых Он пожелал нам дать - в отношении тех их следствий, кои являют нам наши чувства; притом мы должны помнить… этому естественному

свету следует доверять лишь постольку, поскольку он не открывает нам ничего противного Богу" (2, 325).

Г. Лейбниц предложил простую и ясную демонстрацию действующей причины: он уподобил ее удару бильярдного шара о другой бильярдный шар. Следствием удара окажется движение второго шара. Такой вид причинно-следственной связи будет назван *механистическим,* или *лапласовским*, *детерминизмом*. Последний вариант названия связан с именем П.С. Лапласа (1749-1827, франц. математик, физик), который построил свое представление об устройстве Вселенной и возможности ее познания на основе механицизма. Между причиной и следствием есть только одна однозначная связь, предопределенная причиной. В мире, где господствует механистическая детерминация, не может быть случайностей. Поэтому, зная исходное состояние чего-либо, можно с абсолютной уверенностью предсказать конечный результат. Механистический детерминизм приводит к *фатализму.*

Но начальном этапе становления и развития нового типа рациональности, то есть появления западной науки, такой подход обладал преимуществом по сравнению с предыдущими: требовал точного обоснованного доказательства теоретических построений и однозначного предсказания опытных результатов. Одним из значимых достижений окажется создание новой науки, соединяющей физику с математикой, - механики.

Справедливости ради, следует отметить, что не все философы XVII-XVIII веков соглашались с радикальностью механицизма и искали такой уровень бытия, где есть место для действия целевых причин. К примеру, Лейбниц считал, что в природе господствуют только действующие причины, и именно они должны исследоваться новыми науками. Но на уровне бытия, в мире монад, осуществляется целевая детерминация. А этот уровень мироздания подведомственен исключительно "вечной философии".

Чтобы описать природу на языке механики и представить ее как единый совершенный механизм, надо было создать саму механику в виде отдельной дисциплины. Однако задача приложения математических знаний к физическим явлениям совсем не тривиальна для того времени. До XVII века математика разрабатывалась в основном в русле платоновско-пифагорейской традиции, а исследование физических явлений проводилось в духе аристотелевой физики. В платонизме полагалось, что математическое описание допустимо в отношении лишь идеальных, неизменных форм, то есть приложимо к миру вечному и совершенному. Материя же, которую платоническая традиция наделяла свойствами текучести, изменчивости, неорганизованности, временности, вообще уничижалась и считалась недостойной для научных изысканий. Перипатетическая физика носила *качественный*, а не количественный характер. Она только описывала природу в ее качественном многообразии, но не "обсчитывала", не подводила под общие знаменатели цифр и формул.

Философы Нового времени для осуществления проекта объединения физики и математики переосмыслили понятие природы, сведя его к понятию материи. Но и сама материя должна была получить новое осмысление. Оно отличалось от средневекового, поскольку материя обрела ценность для познания. Но главное необходимо было создать новое учение о ней, чтобы предупредить возрожденческие мистико-магические рецидивы в ее познании. Следовало представить материальный мир таким, чтобы в отношении него оказалось возможным осуществлять познание, реализующего новые к нему требования.

При этом в одном пункте преемственность новой науки с античной эпистемологией сохранилась. Четко высказанное Аристотелем требование к научному познанию, что оно должно заниматься исследованием вещей общих, устойчи-

вых, повторяющихся, поскольку только о такого рода вещах можно построить теоретическое знание, то есть обобщенное и умозрительное, - это требование сомнению не подвергалось

Итак, вот загвоздка: Природа, рождающаяся и умирающая, полная звуками и красками, во всем своем многообразном великолепии, не могла претендовать на теоретическое осмысление с высоты предъявляемых требований к новой науке. Выход был найден Г. Галилеем. Затем эту идею подхватил и развил Р. Декарт в рамках своей целостной натурфилософской системы. Галилей и Декарт, как и многие их предшественники, с недоверием относились к показаниям наших органов чувств. Эти показания изобилуют ошибками, иллюзиями, в целом носят субъективный характер. Поэтому в самом чувственно-конкретном, материальном мире следует поискать более надежные основания для научных исследований.

Галилей различил (как это делал еще Демокрит, древнегреческий философ) *объективные и субъективные свойства* вещей. Однако он придал пониманию объективных свойств дополнительную характеристику. Они не просто принадлежат самим вещам в отличие от субъективных свойств, но среди них есть такие, которые *поддаются измерению*. Именно эти и подлежат научному исследованию. Итак, *объективно* - только то, что *измеримо*. К *объективным свойствам* гениальный итальянец отнес *размер*, *форму*, *количество*, *движение*.

Так в механистической картине мира Природа потеряла чувственно-конкретные краски; уплощенная до понятия материи, она превратилась в некую абстрактную "картину мира", в отвлеченную теоретическую схему. Из живого организма она превратилась в бездушный механизм, в засушенный гербарий, разложенный по планшеткам. Материя была наделена небольшим количеством параметров-свойств, которые измеримы. Мефистофель в "Фаусте" И.В. Гете (1749-1832, нем. философ, поэт, драматург) наставительно сказал одному уче-

нику, пришедшему поступать в университет: “Теория, мой друг суха, но зеленеет жизни древо”, - выражая кредо познания самого автора-масона недовольного господствующими представлениями о мироздании и путях его познания.

Отметим, что начавшийся в XVII- XVIII вв. бум создания новых измерительных приборов не случаен: новым ученым хотелось измерить как можно большее количество природных явлений, дабы получить объективные знания, не вызывающие ни у кого сомнений.

Еще несколько радикальных изменений произошли во взглядах на Вселенную, естественный мир, природу. Естественный мир стал *универсальным* и *бесконечным*. В этих переменах также значительную роль сыграла метафизика Р. Декарта. Он не был первым или даже вторым. Но его учение по определенным соображениям было принято и распространено.

Декарт одной из сотворенных субстанций, “отвечающей” за мир природы, - вещи протяженной (*res extensa*), придал всего несколько простых характеристик. Протяженная субстанция состоит из бесконечно делимых частиц. Поэтому никакой пустоты нет. А саму протяженность можно описать тремя параметрами: размером (из-за бесконечной делимости), фигурой (геометры именуют величиной) и движением. Как видим, исчезло разделение мира на надлунный и подлунный, пропали иерархические уровни бытия. Теперь весь естественный мир оказалось можно описать едиными универсальными законами, поскольку все точки пространства и времени одинаковы. Таким образом, благодаря учению Декарта о протяженной субстанции Вселенная оказалась *универсальной*. Но не менее важно то, что оно утвердило представление о ее *бесконечности*.

Представление об *актуальной бесконечности* в первую очередь может быть получено только метафизическим путем. У нас, людей конечных и ограниченных, нет никакого

опыта реальной (актуальной) бесконечности. Уже в позднее Средневековье (XIII-XIV вв.) теологи расшатали принципиальное утверждение античных философов, в частности Аристотеля, о том, что актуальная бесконечности не может ни существовать, ни быть мыслима без противоречий. В античной философии и физике существовало представление только о *потенциальной бесконечности*. Дискурсивной предпосылкой, позволяющей ввести в оборот западной культуры идею актуальной бесконечности, послужило убеждение о всемогуществе трансцендентного Бога. Вначале актуальная бесконечность мыслилась в отношении Бога, *вездесуще* пребывающего вне земного мира, могущего ее создать.

Затем благодаря возрожденческому пантеизму стало допустимым распространить идею актуальной бесконечности на природу. Она уже содержалась в религиозно-философских учениях Н. Кузанского и Дж. Бруно. В физике и математике ее стали разрабатывать И. Кеплер, Г. Галилей, Б. Кавальери, Г. Лейбниц.

Р. Декарт использовал аргументацию теологов, строящуюся на представление о всемогуществе Творца, для обоснования актуальной бесконечности “вещи протяженной” (*res extensa*). Коль скоро Он всемогущ, то невозможно помыслить Его ограниченность. Здесь также сквозит влияние возрожденческого пантеизма. Но французский философ сделал еще один очень важный шаг в формировании и укоренении в культуре представления об актуальной бесконечности уже именно природы. Он “спустил” *принцип (закон) инерции* “с неба на землю”.

Принцип инерции был предложен Г. Галилеем для объяснения, почему космические объекты не падают в центр вселенной: они по инерции сохраняют движение по круговым орбитам, поскольку в эфире нет никакого сопротивления. Декарт перенес на природные явления данный принцип, но теперь движение по инерции стало пониматься *равномерным*

и *прямолинейным*. Классическую формулировку закона инерции дал И. Ньютон, сделав его первым законом механики: всякое тело продолжает удерживаться в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние.

Представление о равномерном прямолинейном движении открывает возможность мыслить бесконечность актуальной, то есть реально существующей. Итак, Декарт своим метафизическим учением о протяженной субстанции оправдал возможность мыслить естественный мир универсальным и бесконечным

Итак, *ключевые положения* картины мира Нового времени: - деизм, - механистическая картина мира, - отказ от целевой причинности, - признание только действующих причин, - механистический, или лапласовский, детерминизм, - реабилитация материи благодаря выделению объективных свойств, которые измеримы, - гелиоцентризм, - бесконечность Вселенной, - универсализм, каждая точка пространства и времени тождественны, везде действуют универсальные законы, - субъект-объектные отношения.

6. *Субъект-объектные отношения.* Представления о *месте и роли человека* в мире имеют огромное значение для любого мировоззрения от самого примитивного до очень развитого. Они составляют большую и важную часть мировоззренческого ядра и играют значительную роль в формировании взглядов на само мироздание, на возможные пути его познания, на границы свободы человека и практические способы воздействия на него.

Мысленно нарисуем две простенькие картинки. На одной начертим большой круг, а внутрь него поместим кружок маленький. Первый будет символизировать мир в целом,

а другой - человека. Вторая картинка также состоит из двух неравных по объему кругов, но только теперь тот, который символизирует человека, вынесен за пределы большого. Эти простенькие рисунки об отношении человека и мира, на самом деле, рассказывают о принципиально разных мировоззрениях, миропониманиях и мирочувствованиях. Одно дело, когда человек считает себя частью мира. И совершенно противоположное, когда он полагает себя вынесенным за его пределы и кардинально отличным от него.

В первой модели греческие философы античной эпохи *человека* определили как *микрокосм в макрокосме*. В эпоху Возрождения этот образ также был очень распространен. В Новое время появилось уникальное понимание отношения человека к миру, названное *субъект-объектными отношениями*. Когда человек, пусть и очень гордящийся своими разумными способностями и полученными благодаря им результатами, отличает себя от иных природных явлений, но все же *не "выписывает"* себя из природы в целом, полагает *себя частью ее*, - тогда он считает необходимым *приспосабливаться*, *адаптироваться* к ней. Тогда он не может позволить себе причинять вред природе, ведь ущерб, причиненный целому, автоматически распространяется на его части.

Иное в случае *трансцендирования человеком себя за пределы природы*, полагание себя чем-то совершенно отличным от нее до противоположности ей. Здесь важно, как самоопределяется человек, кем считает себя и кем (чем) своего визави. Когда в своем миропонимании он наделяет себя разумом, волей, чувствами, способностью к целеполаганию, а природу лишает этих качеств и способностей, то есть *себя* мыслит *живым и одушевленным*, а все, *что им не является, неодушевленным* и сведенным к нескольким свойствам, которые поддаются математическому описанию, - тогда человек считает себя *субъектом*, а природу - *объектом*. В субъект-объектных

отношениях субъект выполняет роль *господина*, имеющего потребности и чувства, волю и разум для получения желаемого, а объект - *подчиненного*, управляемого, призванного служить материалом и средством для обеспечения нужного субъекту результата.

Гениальность художника проявляется, в частности, в том, что художественными средствами он может описать коротко, но емко мировоззренческие проблемы, ментальные установки, идейные позиции. В "Отцах и детях" И.С. Тургенев через реплику Евгения Базарова передал два взгляда на мир и место человека в нем, которые я пыталась схематично описать: "Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник". Огромная разница между *храмом* и *мастерской*: в первом топосе (месте) надо чувствовать свою недостаточность, понимать, что есть силы выше человеческих, которым нужно молиться и у которых можно испрашивать милости; в другом человек мнит себя хозяином положения, ощущает свое могущество, считает, что собственными силами возьмет у природы все, что ему захочется для удовлетворения своих нужд и потребностей, все необходимое для решения поставленных им задач.

Предпосылки субъект-объектных отношений, безусловно, лежат в иудео-христианской мифологии. В первую очередь сам *Бог, трансцендентный миру*, сотворил его *из ничего*, *ex nihilo*. Он абсолютно *свободен*, поскольку Ему ничего не предзаданно и ничто не принуждает Его к творческому акту. Таким образом, в первую очередь Он обладает всеми *субъектными* характеристиками. Второй важной предпосылкой служит то, что Бог задумал *человека по Своему образу:* "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их" (Быт. 1:27). Человек, уподобляясь Творцу, наделяется потенциальной способностью быть свободным творцом, то есть быть субъектом.

Третья важная предпосылочная составляющая также содержится в самой первой главе книги Бытия. Господь создал все на Земле ради человека и отдал ему все сотворенное Им во владение: "...и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле…" (Быт. 1:28). Но есть еще и четвертая мифологема, сыгравшая значительную роль в понимании человека и его предназначения на Земле, - это образ райского сада, который Господь насадил в Едеме и поселил там Адама, первого человека, "чтобы возделывать его и хранить его".

И также огромнейшее значение имеет образ новозаветного Иисуса Христа, Сына Божьего, вочеловечившегося "ради нас, людей, и нашего ради спасения". Этот центральный образ христианского вероучения предоставил богатство возможностей для наделения человека самыми лучшими характеристиками и великими предназначениями. Без таких базовых для понимания человека положений из книги Откровения, которые можно так или иначе осмыслить теологическими или философскими средствами, никакие рациональные построения не будут приняты религиозным обществом, не могут укорениться в религиозной культуре.

В эпоху Возрождения философы дали свою интерпретацию (философскую экзегезу) библейскому образу человека, его месту и роли в мире. В разных складывающихся интеллектуальных традициях XV-XVI вв. человек и его земная миссия описывались по-разному, но неизменно в самых экстремально высоких выражениях. В философско-теологической традиции речь шла о *теосисе* - обожении человека. В герметизме человек понимался как "*второй Бог*", земной Бог. В гуманистической традиции, связанной с пантеизмом, где акт творения рассматривался не как однократное событие, растянутое всего на шесть дней, а как перманентный (постоянный) про-

цесс творения, в ходе которого мир совершенствуется, человек понимался “садовником”, помощником Бога в деле улучшения земной жизни.

Протестантизм не мог принять экстремальную интерпретацию человека как “второго Бога”, наделенного фактически неограниченной свободой. Лютер противопоставил возрожденческим представлениям, возвеличивающим человека, учение, опирающееся на сюжеты ветхозаветной мифологии, делающие акценты на его греховности; учению о принципиальной свободе человека он противопоставил тезис “о рабстве воли” человека перед Богом.

Философия Нового времени предложила еще один из допустимых вариантов интерпретации комплекса иудео-христианских мифологем, касающихся человека. Представление о человеке как субъекте и мире как объекте органично вписалось в механистическую картину мира. Модель субъект-объектных отношений не сложилась в культуре сама по себе, у нее были авторы. Она формировалась на протяжении без малого два столетия. Первым в роли ее создателя выступил Р. Декарт, окончательно оформил И. Кант. Немаловажную роль, хотя и промежуточную, сыграл Д. Юм. Здесь я затрону только идеи Декарта, положившие начало формированию субъект-объектных отношений, поскольку рассматривается только философия XVII века.

В метафизике Декарта существуют два учения, конституирующие субъект-объектные отношения. Во-первых, это онтологическое учение о сосуществовании двух параллельных субстанций, и, во-вторых, гносеологическое учение о первичности для человека мыслящей субстанции, данности ее человеку прямо и непосредственно. В том числе непосредственно даны в акте самосозерцания и содержания мышления. “Мыслю, следовательно, существую” - доказательство непосредственности содержания мышления человеку. И в первую

очередь само *Я* дано человеку прямо и непосредственно, ясно и отчетливо.

Декарт ввел в метафизику учение о двух сотворенных Богом субстанциях, которые существуют так, что они не взаимодействуют друг с другом, кроме как в человеке. Он наделил их противоположными характеристиками. *Телесная субстанция* бесконечно протяженна и бесконечно делима, в ней есть фигура, величина и движение; она несвободна, здесь господствует *необходимость*, явления и процессы подчиняются механистическому детерминизму. В так организованной субстанции нет места целям, желаниям, воле. Напротив, *мыслящая субстанция* - это *целокупность* мышления, воли, чувств, желаний, способности целеполагания. В ней царит свобода. Человек в отличие от животных, которые он представил бездушными механизмами, *свободен*. Итак, наделив сотворенные субстанции противоположными свойствами, французский философ дал описание противостоящих друг другу миров, которые ими порождены: человек признан обладателем души, свободы, воли и мышления, а природа оказалась бездушной, неживой машиной. Таким образом были заданы свойства *объекта* и *субъекта*, противостоящие друг другу.

Второе учение, позволяющее возникнуть субъект-объектной схеме познания, - это учение о *самоочевидности* содержания мышления, его *интуитивной данности*, в то время как представления о природных явлениях в начале познания даны только *гипотетически*. А эти гипотезы еще необходимо проверять. Да и сама способность человека к познанию внешнего мира нуждается в обосновании. Декарт для решения поставленной им самим задачи не смог удержаться на высоте собственного методологического требования не апеллировать к Богу как объяснительному принципу. Именно Бога он сделал *гарантом* возможности *истинности познания* человеком внешнего мира, так как “*Бог не может быть обманщиком*”.

Благодаря картезианской метафизике гуманистическая мысль в Новое время возрождается, преодолевая умаление человека протестантизмом, но делает это, казалось бы, в более приглушенном, завуалированном виде. Казалось бы… Дальнейшая история развития западного общества покажет, что это не так: задача господства над природой будет манифестироваться без всякой ретуши. Западная наука возникла, черпая легитимацию своей идеологии, своих методов и средств в модели субъект-объектных отношений. Теперь ученый понимается *естествоиспытателем*, то есть тем, кто с помощью *пыток* добивается от природы признаний. Практическая деятельность, использующая научные знания, окажется направленной на покорение природы, на ее преобразование в соответствии с желаниями и потребностями человека. Отныне человек не хочет приспособиться к природе, а человек изо всех сил стремится приспособить ее к себя. С позиции описанной идеологии И.В. Мичурин (XIX-XX вв., отечественный биолог и селекционер) сформулировал знаменитое кредо ученого: “Мы не можем ждать милостей от природы. Взять их у нее - наша задача”.

Модель субъект-объектных отношений благодаря так называемому научно-техническому прогрессу, безусловно, много благ принесла и западному миру, и в целом человечеству. Однако современная критическая философская мысль вскрывает проблемы и изъяны, к которым приводит мировоззрение, строящееся вокруг схемы, жестко противопоставляющей человека и природу. Отдельному человеку и человечеству следует быть скромнее: стремясь к самосовершенствованию, двигаясь в сторону идеалов, предложенных религиями или философским гуманизмом, необходимо осознавать свою ограниченность. Образно говоря, человек должен культивировать в себе “образ Божий”, но одновременно он должен сознавать, что никогда не станет Богом.

7. *Историко-философские предпосылки идеи разумного устроения общества. Теории общественного договора.* В XVII в. при формулировании нового миропонимания вновь возникла необходимость рассмотреть вопросы *о причинах появления* государства как формы организации людей, о природе (сути, функциях) политической власти и о праве на нее в государстве определенных лиц или групп, о взаимоотношениях власти и народа. Требовалось уже на разумных основаниях объяснить, почему одни должны господствовать, а другие подчиняться, а также определить объем полномочий одних и границы свободы других. До этого времени в общественном сознании европейцев господствовало представление о *сакральности* власти, то есть ее божественном происхождении. Сейчас эту доктрину называют *теологической теорией* происхождения государства. Существует расхожее выражение, ее отражающее: “Вся власть от Бога”.

В Новое время при рациональных политологических построениях уже недопустимо указывать на Бога как на источник, дарующий государственную власть. Ведь Бог не вмешивается в мирские дела. Следовало установить причины ее возникновения средствами философского разума. Конечно, в том, что разумные основания власти были обнаружены в договорных отношениях, в определенной мере сыграло начало становления буржуазной экономики, когда повсеместно взаимоотношения между людьми в экономической сфере стали регулироваться частными договорами. Но договорные отношения существовали и ранее, как в хозяйственной практике, так и во внутриполитической и внешнеполитической сферах. Одним словом, они не были новацией только данного типа экономики, хотя и получили широкое распространение, став основной правовой доктриной буржуазного устройства общества.

Предпосылки нового понимания лежат в предыдущих интеллектуальных течениях, направлениях, учениях. Уже софи-

сты во второй половине V в. до н.э. предельно четко поставили вопрос о возможности построения государства на разумных основаниях. Их ответ - это невозможно: люди слишком разные. Держать их вместе может либо сила, либо традиция.

Платон в учении об "*идеальном государстве*" развивал идею о пути достижения *разумного справедливого устроения* человеческого общежития. Сократ с сотоварищами в его диалоге "Государство" вывел *разумный принцип* такого совместного проживания: "*Люди объединяются для того, чтобы приносить друг другу пользу и не причинять вреда*". Действительно, а зачем еще разумным людям ограничивать себя, учитывая интересы других, если им самим это не приносит никакой пользы? Зачем разумным гражданам выбирать правителей, поручать им принимать законы, которые необходимо исполнять, если избранная власть причиняет им вред? С позиции разума эти вопросы риторические: ответ абсолютно очевиден.

В античной философии такой *договорной подход* к решению проблемы происхождения государства поддержал другой древнегреческий философ Эпикур. Он, между прочим, реализовал проект "*идеального сообщества*" - создал свой кооператив "*Сад"*, состоящий из друзей, разделявших общие представления о справедливости и иных добродетелях и установивших те правила жизни, которые принимали все его участники. Другие люди, по Эпикуру, также могут сорганизоваться в общества, построенные на тех принципах и правилах, которые сами установят.

И в позднеантичный, и в средневековый периоды идея глубинной разумности бытия в целом и социального бытия в частности оформлялась и развивалась теологами и философами. Конечно, между античными и средневековыми взглядами на разумность бытия существуют значительные отличия, но есть и фундаментальная мысль, их сближающая. Стоицизм учил

о разумном законе, Логосе, управляющим миром. Мудрецы должны его постичь и следовать предначертаниям. В христианской теологии Божественное провидение также понималось интеллектуалистски: Бог всеблаг и всезнающ. Христиане, любя Бога, обязаны выполнять Его веления, соблюдать заповеди. Бог установил вечные законы, которые отражаются в законах естественных. Мудрый законодатель должен принимать позитивные законы исходя из вечных и естественных. И уж точно, писаные людьми законы не должны противоречить вечным Божественным.

В XVI веке жанр моделирования справедливого и разумного устройства общества был возрожден. В 1516 г. традицию, положенную Платоном, продолжил Томас Мор (1478-1535, английский мыслитель, политический деятель, писатель). Название его произведения дало имя самому жанру, "Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове *Утопии*". В 1623 г. Томмазо Кампанелла (1568-1639, итал. теолог, мыслитель, писатель) поддержал складывающуюся традицию книгой "Город Солнца". Утопические произведения исходят из идеи возможности построения совершенного справедливого общества на принципах самого разума, универсального и вневременного.

Философы Нового времени должны были разрешить *контроверзу* между противоположными представлениями о роли человека в обществе: с одной стороны, о существовании *общественной* (в генетическом разрезе - *исторической*) *необходимости*, обладающей по отношению к человеку *принудительной силой*, с другой - о *свободе человека*, его *общественной инициативе*, его *исторической самодеятельности*. В учениях об общественном договоре была реализована общая мыслительная установка данной эпохи, которая *диалектически разрешала* данную проблему. Поскольку мир в своей

основе разумен, люди могут своими силами создать правильное справедливое разумное общественное устройство. Но сделать это возможно только по непреложным принципам и законам, которые открывает разум в самом себе.

Таким образом, необходимо было разыскать принципы разумно организованного общества и государства, вывести из них детали их обустройства с помощью метода, делающего всю теоретическую конструкцию самозаконной, обоснованной. Метод, предложенный Р. Декартом, оказался очень подходящим для решения указанной задачи. Следует иметь в виду, что использование *картезианского метода* не привело к получению разными философами одинаковых результатов. На самом деле на теоретические построения каждого из них оказали влияние политический темперамент, руководящие ими ценностные установки, принадлежность их к той или иной политической группировке и приобретенный политический опыт.

Так, например, Т. Гоббс был убежденным сторонником *абсолютизма*, настолько его напугала гражданская война (1639-1660 гг.) в Англии. Поэтому для него "лучше любая власть, чем безвластие", и никакое разделение властей недопустимо: вся полнота власти может предоставляться либо монарху, либо ассамблее (парламенту). Хотя первое предпочтительнее.

А Дж. Локк принимал участие в политической деятельности на стороне вигов (партии буржуазии). В Англии после так называемой *Славной революции* 1688 г. фактически сложилось *разделение властей* благодаря принятию "*Билля о правах*" 1689 г. ("Акт, провозгласивший права и свободы подданных и устанавливающий порядок наследования короны"). Таким образом, не Дж. Локк придумал механизм разделения властей как средство, препятствующее узурпации власти или злоупотребление ею, его *заслуга - философское осмысление* данного политического устройства государственного

аппарата, оправдание и обоснование его с помощью разума. Историческая ограниченность его учения о *разделении* государственной власти только на *законодательную* (парламент) и *исполнительную* (монарх) обусловлена именно тем, что он описал реально сложившуюся ситуацию. В XVIII в. *классическую теорию разделения властей* даст судья города Бордо Ш.Л. Монтескье, который добавит третью необходимую составляющую государственного аппарата - *судебную власть*. Без философского оправдания исторически сложившегося разделения властей на небольшом острове эта практика не смогла бы распространиться на другие государства.

Во второй половине V в. до н. э. Сократ предложил метод майевтики для ответа на вопрос, поставленный "ребром" софистами: как возможно разумное общество, ведь у каждого человека свои представления о "справедливости", о "добродетели" и пр. Есть такая русская присказка, отражающая схожее умонастроение: "Каждый сам себе голова".

Декарт в 30-е годы XVII в. также предложил метод, который он считал универсальным для решения задач познания и природы, и общества. Сократов метод *диалогичен*: он предполагает наличие нескольких участников процесса поиска *истинного мнения*, придерживающихся различных точек зрения, в идеале - противоположных. Главная задача метода - *диалектически* их *согласовать* друг с другом, дабы добиться некоего *согласия* участников по поводу фундаментальных оснований совместного бытийствования.

Картезианский метод *монологичен*. И по-другому быть не могло. Два мыслителя жили в принципиально различных социальных ситуациях. Сократ в Афинах, граждане которых собирались на базарной площади (*агоре*) для принятия решений по общественно значимым вопросам. Афины - маленькое государство, в котором могла осуществляться прямая демократия. Иное - Франция. Здесь уже всем вместе не собраться.

Однако, как говорилось ранее, картезианский метод в свернутом виде содержит в себе требование согласовывать знание одного человека, открывающееся его уму, с такого же рода знанием других людей. Знание даже очень ясное и очевидное не должно вызывать ни у кого сомнений. И - это очень важно - сомнений ни у отдельного прозревшего истину, а у всех участников познавательной деятельности. Необходим взгляд со стороны, поскольку прозревшему трудно самому быть критичным. “Со”-мнение - это подключенность единичного мнения к общему. Так же как “со”-знание - это подключенность к совокупности знаний. Такова суть латинской приставки “*со*” (в русском языке может переводиться еще как “*ко*-”; сравни слова: *со*дружество, *со*отечественник, *со*умышленник, *ко*операция, *ко*эволюция и пр.).

Использование картезианского метода для построения социально-политических учений философами XVII- XVIII вв. можно определить по ряду признаков, зачастую косвенных. Но Томас Гоббс в конце Предисловия к “Левиафану” *прямо указал* на его применение: “Впрочем, как бы превосходно один человек ни читал в другом на основе его действий, он это может осуществить лишь по отношению к своим знакомым, число которых ограничено. Тот же, кто должен *управлять целым народом*, должен *постичь в самом себе* не того или другого отдельного человека, а *человеческий род*. И хотя это трудно сделать, труднее, чем изучить какой-нибудь язык или отрасль знания, однако, после того как я *изложу то*, что *читаю в самом себе*, в *методической* и *ясной форме*, *другим* останется лишь рассмотреть, *не находят ли они то же самое также и в самих себе*. Ибо *этого рода объекты познания не допускают никакого другого доказательства*” (6, 8).

Своего рода *агорой* оказалось все философское сообщество XVII-XVIII вв., состоящее из мыслителей, общественных деятелей, публицистов. Они предлагали свои идеи и учения, которые обсуждались и критиковались. Одни идеи и учения предавались порицанию и забвению. А другие получали общественное одобрение, поддерживались, развивались. Их формулировки оттачивались до афористичной емкости и блеска. На этом пути создавалась коллекция “простых и бесспорных принципов” (так во Французской Декларации 1789 г. был определен их эпистемический статус), которые стали основами конституционного строя западных стран.

Началу пути в XVII веке положили трактаты “Три книги о праве войны и мира” (1625) голландца Гуго Гроция (1583-1645), “Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского” (1651) англичанина Томаса Гоббса (1588-1679), “Два трактата о правлении” (1690), особенно Второй трактат, а также “Письма о веротерпимости” (1688-1693) англичанина Дж. Локка (1632-1704). Вот некоторые великие идеи, получившие вотум доверия философского сообщества: равенство людей от природы, источник политической власти находится в общественном договоре власти и общества, требование к государственной власти исполнять договорные обязательства, право общества на расторжение договора с государственной властью в случае неисполнения его условий, учение о разделении властей, равенство всех перед законом, естественные и неотъемлемые права человека на жизнь, на собственность, на свободу.

Итак, мир, в котором стал жить человек с XVII века, оказался абсолютно иным по сравнению с мирами предыдущих эпох. Радикально изменились представления о природе и вселенной, об обществе и государстве, о месте и роли человека в природе и обществе, о типе рациональности научного познания.

8. ***Цитированная литература***

1. *Лейбниц В. Г.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц В. Г. Сочинения в четырех томах. Т. 2. - М.: Мысль, 1983.

2. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. - М.: Мысль, 1989. - С. 309.

3. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. - М.: Мысль, 1989.

4. *Бэкон Ф.* Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. - М.: Мысль, 1972.

5. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. - М.: Мысль, 1965.

6. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в двух т. Т. 2. - М.: Мысль, 1991.

9. ***Рекомендованная литература***

1. *Виндельбанд В.* История философии. - К.: Ника-Центр, 1997. Части четвертая и пятая.

2. История философии: Запад-Россия-Восток (книга вторая: Философия XV-XIX вв.). 2-е изд. - М.: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, 1998.

3. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т.

4 Новое время. - СПб.: ТОО ТК “Петрополис” 1996.Части вторая и третья, пятая.

5. Введение в философию: Учебное пособие для вузов / Авт. колл. Фролов И.Т. и др. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Республика,2003. Глава пятая.

6 *Яковлева Л. И.* Очерки по философии Нового времени // Хрестоматия по западной философии XVII-XVIII веков. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

7. Хрестоматия по западной философии XVII-XVIII веков / Под общ. ред. Л.И. Яковлевой. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

10. ***Дополнительная литература***

1. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. - М.: Прогресс-Традиция, 2003.

2. Гайденко П.П. Античный и новоевропейский типы рациональности: физика Аристотеля и механика Галилея // Исторические типы рациональности: Произв. в 2-х т. Т. 2. - М.:ИФ-РАН, 199*4.*

3. *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. - М.: Мартис, 1997.

4. *Визгин В.П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. - М.: Мартис, 1997.

5. *Киссель М.А.* Христианская метафизика как фактор становления и прогресса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. - М.: Мартис, 1997.

6. *Яковлева Л.И.* Понятие здравого смысла и традиция его конституирующая // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2007. № 4. - С. 29 - 49.

7. *Яковлева Л.И.* Метод здравого смысла и его социальная миссия // Вестник Московского университета. Сер.7. Философия. 2009. № 3. - С. 3 - 25.

8. *Яковлева Л.И.* Особенности исторического типа рациональности Возрождения // Философские опыты. Вып. 12. Культура, история, познание. - М.: Издатель Воробьев А.В., 2021. - С. 66-98.

10. ***Вопросы для повторения***

1. Какие два исторических события XVI века относятся к мировоззренческим предпосылкам Нового времени?

2. Какие положения протестантизма послужили началу мировоззренческим изменениям Нового времени?
3. Каковы черты аристотелево-птолемеевой картины мира?
4. Когда начался и закончился коперниканский переворот в астрономии?
5. С какого трактата начался коперниканский переворот и каким закончился?
6. Что побудило Римско-католическую и протестантские Церкви способствовать возникновению и развитию новой философии и новой науки?
7. Каковы основные черты картины мира Нового времени?
8. Какие в истории христианской культуры существовали представления о связи Творца и творения?
9. Что такое деизм?
10. Почему деизм мог стать религиозной предпосылкой механистической картины мира?
11. Какой тип детерминизма господствовал в механистической картине мира?
12. Благодаря чему стало возможным объединение физики и математики в единую науку механику?
13. Какие ценностные установки организовывали профессиональные процессы познания в до-нововременные эпохи?
14. Какие ценностные установки стали главными для организации западного типа научного познания?
15. Какие средства очищения разума от заблуждений предложили Ф. Бэкон и Р. Декарт?
16. Какие традиции использовал Р. Декарт в первом правиле своего метода?
17. Какова историческая заслуга картезианского метода?
18. Благодаря каким христианским мифологемам могла возникнуть схема субъект-объектных отношений?

19. Чья метафизическая система положила начало формированию субъект-объектных отношений и благодаря чему?
20. Какую роль в создании науки современного типа сыграли субъект-объектные отношения?
21. Какие решения проблемы соотношения веры и разума предложил Р. Декарт?
22. Какие учения предыдущих эпох обосновывали идею возможности построения разумного справедливого общества и заложили основы под теорию общественного договора?
23. Какая теория о происхождении политической власти господствовала в Средневековой культуре?
24. Почему в Новое время потребовалась новая теория об источнике государственной власти?
25. Как называются работы философов XVII века, развивающие теорию общественного договора?
26. В чем заслуга Дж. Локка в отношении практики разделения властей при создании разумного государственного устройства?
27. Сторонником какого типа правления был Т. Гоббс?
28. Какие идеи вошли в сокровищницу западной политической мысли, которые обосновали средствами философского разума философы Нового времени?

Н. Ф. Рахманкулова

ТЕМА 12.

ФИЛОСОФИЯ ФРЭНСИСА БЭКОНА

1. Общие сведения о философе. – 2. Знание – сила: перспективы науки, могущества и благополучия человека. – 3. Виды знания, строение философии и классификация наук. - 4. «Метафизика» как учение о сущностях (первичных формах) и определяющих их законах действия. – 5. Разоблачение «идолов» — заблуждений ума, мешающих истинному познанию. - 6. Задача построения научного — индуктивно-аналитического метода. - 7. Применение Фр. Бэконом индуктивного метода в исследовании сущности теплоты. - 8. Резюме. - 9. Цитированная литература. - 10. Рекомендованная литература. - 11. Проверочные вопросы.

1. ***Общие сведения о философе.*** Бэкон Фрэнсис (1561-1626) - английский философ, историк, юрист, государственный деятель, писатель. Один из зачинателей философии Нового времени и направления эмпиризма в ней. Происходил из семьи, принадлежащей «новому» дворянству. Его отец сэр Николас Бэкон был высокопоставленным государственным деятелем, во времена правления Елизаветы I занимал должности лорда-канцлера, лорда-хранителя Большой печати. Фрэнсис Бэкон получил хорошее образование, он учился в колледже Святой Троицы в Кембридже и в юридическом

объединении Грейс-Инн. Затем вел большую юридическую практику и много лет был членом парламента, сначала заседал в Палате общин, потом в Палате лордов. Вместе с тем Фрэнсис Бэкон с молодых лет занимался исследованиями в области философии, юриспруденции, истории, политики, естественных наук. При Якове I Стюарте занял высший административный пост - лорда-канцлера (с 1618 г.) и был введен в круг пэров, получил титул барона Веруламского, затем виконта Сент-Албанского. Однако в 1621 году был смещен с высокой должности в связи с обвинениями в коррупции. Последние годы жизни занимался в основной научной и литературной работой.

Основные философские труды Фрэнсиса Бэкона: «Опыты, или Наставления нравственные и политические» (1597); «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» (1620); «О достоинстве и приумножении наук» (1623); «Новая Атлантида» (1627, вышла посмертно).

2. ***Знание – сила: перспективы науки, могущества и благополучия человека.*** Фрэнсис Бэкон был убежден, что развитие науки и техники есть важнейший фактор роста могущества человека, его индивидуального и общественного благополучия. С этим связан характерный для Нового Времени перспективизм – представление о том, что современность, и тем более будущее, с их большими, чем прежние, научными и техническими достижениями, превосходят прошлое. В утопии «Новая Атлантида» дан образ благоденствующего островного государства «Бенсалем» («Сын мира»), идеал научности и научно ориентированного общественного устройства, где гармонично взаимодействуют политика, религия, наука, техника и экономика. Процветание страны обеспечивается мудрым порядком, в соответствии с которым правит просвещенный монарх и парламент, а главным учреждением

является независимый от властей «Дом Соломона» — ученый орден, ведущий научные исследования, теоретические и опытно-экспериментальные, создающий на их базе технологии и управляющим производством в различных сферах экономики.

Ф. Бэкон намечает проект «Великого восстановления наук», полагая, что истинная наука должна иметь прочный эмпирический и методологический фундамент, чтобы увеличивать человеческую могущество. Он пишет в «Новом органоне»: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом» (1: 2, 12).

3. *Виды знания, строение философии и классификация наук.* Чтобы владеть знанием – орудием своего могущества, надо хорошо понимать его строение и возможности. В этих целях Ф. Бэкон исследует знание в трактате «О достоинстве и приумножении наук» и создает свою подробную классификацию видов знания.[20] Представим ее в самых общих чертах. Все знания распределяются по трем большим областям в соответствии с тремя способностями души: памятью, воображением и разумом.

На памяти основана история 1) натуральная и 2) гражданская.

На воображении (фантазии) – поэзия.

На разуме – обобщенное знание – философия.

Знания делятся на теоретические («светоносные») и практические («плодоносные»). Первые необходимы для вторых.

[20] См. Бэконовская квалификация человеческих познаний. Примечания, составленные А.Л. Субботиным и Н.А. Фёдоровым // Бэкон Ф. Соч. в двух томах. 2-е испр. и доп. изд. Т.1. Сост., общ. ред. и вступит. статья А.Л. Субботина. М., «Мысль»,1977. С.528+.

В «Новом органоне» философ поясняет: «Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом прежде всего до́лжно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и до́лжно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений» (1: 2, 35).

В философии различаются теология, естественная философия (учение о природе), первая философия (общие аксиомы наук, трансценденции), учение о человеке. Философия классифицируется по трем главным предметам размышления: Бог, природа и человек.

Бог – предмет теологии 1) богооткровенной и 2) натуральной.

Природа – предмет естественной философии, делится на теоретическую (физику и метафизику) и практическую (механику, магию и др. полезные знания); великое приложение к теоретической и практической естественной философии – математика.

Человек – предмет учения о теле, о душе и гражданской науки. В учение о душе входят учение о видах души, логика, этика. В гражданскую науку входят учения о взаимном обхождении, о деловых отношениях и о правлении, или государстве.

4. *«Метафизика» как учение о сущностях (первичных формах) и определяющих их законах действия.* Онтологической основой методологии Ф. Бэкона служит его учение, которое он называет «метафизикой», трактуя ее по-своему – как наиболее теоретичную часть физики. В произведении «О достоинстве и приумножении наук» он характеризует метафи-

зику как науку «о форме и конечной причине», исследование «формальных и конечных причин» (1: 1, 210, 225). Мы можем выявить законы природы и использовать их себе на благо, если мы поймем, каковы особого рода формы – сущности того, что обусловливает «простые природы» - такие свойства как плотность, тяжесть, теплота, свет и т.д. Ведь совокупность сущностных свойств – конкретных форм - «субстанций» отдельных предметов («льва, дуба, золота, или даже воды или воздуха»), складывается из этих «простых природ», определяемых «формами первого класса». Они подобны буквам алфавита, из которых складывается неисчислимое множество слов. Например, отмечает Ф. Бэкон в том же произведении, метафизика, исследуя причину белизны снега или пены, сделает приблизительно такой вывод о ее форме или законе образования: «два прозрачных тела, равномерно смешанные между собой в мельчайших частях в простом порядке, создают белизну» (1: 1, 227). Это будет формой или законом, определяющим белизну как таковую. Формы «первого класса» существуют в самих вещах, они познаваемы и представляют собой конечные причины, законы действия, создающие «простые природы». Автор «Нового органона» заключает: «Ибо когда мы говорим о формах, то мы понимаем под этим не что иное, как те законы и определения чистого действия, которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес во всевозможных материях и воспринимающих их предметах» (1: 2, 110).

Чем глубже погружается философ в метафизические исследования, тем очевиднее для него становится существование всеобщей закономерной связи между процессами, происходящими в мире, а значит, наличие в нем установленного Богом порядка. Таким образом, метафизика дает свидетельства в пользу истин религии. Ф. Бэкон утверждает в произведении «О достоинстве и приумножении наук», что «совершенно определенно доказано и подтверждено опытом, что

легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» (1: 1, 89). Природа и Священное Писание согласуются между собой, поскольку созданы Богом. Бэкон пишет в «Опытах»: «Ведь, когда ум человеческий созерцает рассеянные всюду вторичные причины, он порой может остановиться на них и не идти дальше; но, когда он охватил их цепь целиком, объединил и связал друг с другом, он неизбежно воспаряет ввысь, к провидению и божеству» (1: 2, 386).

5. *Разоблачение «идолов» — свойств и заблуждений ума, мешающих истинному познанию.* Ф. Бэкон считает большим препятствием истинному познанию четыре вида заблуждений, своего рода ложных божков познания, которые называет также *идолами* или *призраками*, которые надо подавить и изгнать с помощью их выявления и применения подлинно научного метода.

В «Новом органоне» он пишет: «Назовем первый вид *идолами рода*, второй — *идолами пещеры*, третий — *идолами площади* и четвертый — *идолами театра*» (1: 2, 18).

Идолы рода (idola tribus) – причины заблуждений, происходящие из несовершенства способностей чувственного и рационального познания человека как такового — субъективизм, ограниченность, предвзятость, антропоморфизм, телеологизм, склонность к идеализации, к необоснованным обобщениям, к принятию желаемого за действительное, подверженность страстям и т.п. Люди предполагают в вещах больше порядка, единообразия, чем это есть на самом деле. Во внимание принимают преимущественно то, что наличествует, игнорируя значение отсутствующего. «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (1: 2, 18).

Идолы пещеры (idola specus), отсылка к «символу пещеры» Платона, — индивидуальные недостатки, особенности телесные, среды, воспитания, судьбы, мешающие правильному познанию. «Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя, особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы» (1: 2, 19). Разум человека «не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому» (1:2, 22). Личные пристрастия «бесконечным числом способов» портят разум. «Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. Он отвергает трудное — потому что нет терпения продолжать исследование; трезвое — ибо оно неволит надежду; высшее в природе — из-за суеверия; свет опыта— из-за надменности и презрения к нему, чтобы не оказалось, что ум погружается в низменное и непрочное; парадоксы — из-за общепринятого мнения» (1: 2, 22).

Идолы рыночной площади (idola fori) — искажения познания, происходящие из практики общения людей, распространенные предрассудки, порожденные, главным образом, неправильным словоупотреблением. «Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум» (1: 2, 19). Два вида идолов, «навязываемых разуму языком»: первые — названия несуществующих вещей (например, «судьба», «перводвигатель»), их можно легко устранить, разъясняя ложность стоящих за ними теорий; вторые — трудноискоренимые — обозначения результатов ошибочных абстракций и расплывчатых определений (например, «влажность», «субстанции», «качества»). Язык — средство общения. Имена, слова суть «метки», знаки. Значения их устанавливаются в общении, по своего рода негласному договору, передавая не столько содержание вещей, сколько отношение к ним людей. Следуя традиции номинализма, Ф. Бэкон полагает, что реальным, самостоятельным

бытием обладают лишь единичные вещи. Поэтому надо тщательно, без пропусков, прослеживать ступени абстрагирования и обобщения от единичного к частному и к общему, выверяя на этом пути значения слов, соответствующих каждому из череды полученных таким образом понятий.

Идолы театра (idola theatri) – догматически воспринятые, укоренившиеся в силу доверия к авторитету прошлого необоснованные утверждения в различного рода теоретических построениях – философских, научных, религиозных. Ф. Бэкон считает, что «сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры» (1: 2, 19). Так, Аристотель приписывает природе свои представления, «притягивает к своим мнениям искаженный опыт, как пленника» (1: 2, 29). Надо отказаться от благоговейного отношения к авторитету древности, ибо с тех пор значительно расширился человеческий опыт, появилось новое знание и лучшее понимание предметов исследования. Поэтому, «от нашего времени, если только оно познает свои силы и пожелает испытать и напрячь их, следует ожидать большего, чем от былых времен, ибо это есть старшее время мира, собравшее в себе бесконечное количество опытов и наблюдений». Правильно «называют истину дочерью времени, а не авторитета» (1: 2, 46). Тем самым укрепляются позиции в пользу признания философами XVII в. превосходства настоящего и будущего перед прошлым, Нового времени — перед старыми временами, что ведет к замене господствовавшего прежде ретроспективизма на перспективизм в отношении идеалов знания и основанных на знаниях способах жизни и общественных порядков.

6. *Задача построения научного — индуктивно-аналитического метода.* Ф. Бэкон в целом низко оценивает состояние науки в прошлом и предпринимает критику предшествующей методологии, чтобы очистить пространство для истинного

познания и разработки научных методов. Прежние ученые, как он пишет в «Новом органоне», были либо эмпириками, которые, «подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным», либо догматиками-рационалистами, которые, «подобно пауку, производят ткань из самих себя». Подлинное же дело философии должно производиться «средним способом», каким пользуется пчела: «она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению» (1: 2, 56). Нужно, чтобы в методе сочетались возможности эмпиризма и рационализма, чтобы данные опыта тщательно собирались и перерабатывались разумом. Ученым «следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей — опыта и рассудка» (1: 2, 57).

Ф. Бэкон указывает на слабости силлогистически-дедуктивного метода, отмечает недостатки в его применении предшествующими философами, хотя и не считает дедукцию совершенно бесплодной и даже намеревается усовершенствовать дедуктивный метод. Однако в качестве главного инструмента науки он выдвигает индуктивный, эмпирический метод, потенциал которого, полагает, еще предстоит раскрыть. Он пишет в «Новом органоне»: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания истины. Один воспаряет от ощущений и частностей к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частностей, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный» (1: 2, 14-15). Оба пути исходят от ощущений и частного, а завершаются в «общностях» высшего порядка. «Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частностей, другой надлежащим образом

задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более сообразно природе» (1: 2, 15). Только второй путь способен выстроить череду положений («аксиом») от самых частных к самым общим, где каждая последующая ступень прочно основывается на предыдущей, без пропуска промежуточных. Ведь «вся польза и практическая действенность заключаются в средних аксиомах» (1: 2, 32).

Ф. Бэкон берется за построение «истинно научного» индуктивного метода, по сути – индуктивно-аналитического. Это не преобладавшая раньше индукция через простое перечисление («популярная», «народная»), когда на основе наличия какого-либо признака у ряда объектов данного класса делается вывод о том, что этот признак есть у всех объектов этого класса. Такой способ обобщения, считает Ф. Бэкон, не дает надежных научных результатов. Наукам, заявляет он в «Великом восстановлении наук», нужна «такая форма индукции, которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы» (1: 1, 72). Научная индукция предполагает анализ фактов, наблюдение и эксперимент, «рассечение и анатомирование мира», последовательное, без пропуска звеньев, восхождение от фактов к обобщениям все более высокого порядка.

7. *Применение Фр. Бэконом индуктивного метода в исследовании сущности теплоты.* Исследователю природы надо найти форму (сущность, внутреннюю причину, закон образования) «простой природы» в различных конкретных явлениях. Решение этой задачи индуктивным путем Ф. Бэкон предлагает проводить с помощью составления нескольких видов таблиц: присутствия, отсутствия, степеней.

Например, надо определить форму природы теплоты.

В таблице присутствия приводим явления, в которых наличествует теплота: солнечные лучи, горячие жидкости, животные.

В таблице отсутствия фиксируем явления, схожие с теми, которые приведены в первой таблице, но в которых отсутствует теплота: лучи луны, холодные жидкости, насекомые и растения.

В таблице степеней приводим явления, в которых в различной степени присутствует исследуемая природа: по-разному в различных небесных телах и в их различных положениях, в телах разных животных, в разных частях и состояниях одного и того же тела животного, в телах различной величины (чем меньше, тем быстрее нагревается).

Таблицы дают нам материал для размышления и проверки гипотез о сущности и законах возникновения искомой природы. В «Новом органоне» Ф. Бэкон пишет: «Задачу и цель этих трех таблиц мы называем *представлением примеров разуму*. А после представления должна прийти в действие и самая индукция. Ибо на основании представления всех и отдельных примеров следует открыть такую природу, которая всегда вместе с данной природой и присутствует и отсутствует, возрастает и убывает и является (как сказано выше) частным случаем более общей природы» (1: 2, 109).

Необходимо произвести процедуры так называемой «элиминативной» (исключающей) индукции, исключив случаи, когда представленные в таблицах явления не согласуются с исследуемой природой, оставив только те, которые устойчиво связаны с нею.

С помощью таблиц и соответствующих рассуждений Ф. Бэкон заключает, что «тепло есть движение распространения, затрудненное и происходящее в малых частях». Это распространение и деятельность частей особого вида: «распространяясь вокруг себя, оно, однако, отклоняется несколько вверх», а деятельность частей «не медленная, а возбужденная и обладает некоторой стремительностью». Что касается, действия, производящего тепло, то его принцип таков: «если ты сможешь вызвать в каком-либо природном теле движение распространения или расширения, обуздать это движение и направить его в себя само таким образом, чтобы расширение не происходило равномерно, но поочередно, то допускаясь, то подавляясь, то ты, без сомнения, произведешь тепло» (1:2, 118). Итак, философ, методично наблюдая, сопоставляя, проверяя в опыте частные проявления качества (природы) тепла, приходит к общим выводам о «первичной форме» тепла и о законах действия, его создающего. Тем самым он демонстрирует научную состоятельность своего индуктивно-аналитического метода.

8. *Резюме.* Если говорить в целом об идейном наследии Фрэнсиса Бэкона, то сейчас, пожалуй, на первый план выступают его представления о потенциале науки, способной стать важнейшим фактором роста человеческого могущества и процветания, с чем связан мировоззренческий и познавательный оптимизм Нового времени, смелая мысль философов эпохи о ее превосходстве по отношению к прошлому. Ф. Бэкон существенно продвинул изучение самой науки, ее места в обществе, целей, соотношения в ней эмпирической, теоретической и практически-прикладной деятельности, значение дисциплинарной структуры и институциализации науки. Стремясь избавить людей от влияния искажающих истину свойств сознания и от укоренившихся с древности заблуждений, он провел критическое исследование средств обыденного и философского познания. Наконец, Ф. Бэкон наметил программу научного изучения природы, человека и общества, познание которых должно основываться на фактах, наблюде-

нии, эксперименте, на обобщении полученных эмпирических данных с помощью предложенного им индуктивно-аналитического метода.

9. *Цитируемая литература*

1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп. изд. Сост., общ. ред. и вступит. статья А.Л. Субботина. М: «Мысль», 1977-1978.

10. ***Рекомендуемая литература***

1. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп. изд. Сост., общ. ред. и вступит. статья А.Л. Субботина. М: «Мысль», 1977-1978.

2. *Субботин А.Л.* Фрэнсис Бэкон. М.: Мысль, 1974.

3. *Селиванов Ю.Р. Бэкон* // История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. Изд. 3-е, перераб. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 359-365.

4. *Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII веков: Учеб. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Высш. шк., 1996. С. 178-201.

11. *Проверочные вопросы*

1. В чем видит Ф. Бэкон ценность науки и как это проявляется в направленности его исследовательских интересов?
2. Для чего Ф. Бэкон создает свою классификацию наук и какое положение в ней занимает философия?
3. Что понимает Ф. Бэкон под «метафизикой» и как трактует связь между первичными «природами» и «формами»?
4. Каковы, с точки зрения Ф. Бэкона, преимущества «среднего способа» исследования, которое надо вести «подобно пчеле»?

5. Что называет Ф. Бэкон «идолами» (призраками) в познании, на какие четыре вида их делит, и что предлагает делать с этими идолами?
6. Что относится к «идолам рода»?
7. Каковы основные «идолы пещеры» ?
8. Как может понимание того, что такое язык, помочь избавиться от «идолов рыночной площади».
9. Чем опасны «идолы театра», и как их низвержению способствует понимание того, что истина – «дочь времени, а не авторитета»?
10. В чем Ф. Бэкон усматривает слабость дедуктивного метода и силу индуктивного?
11. В чем отличие индуктивно-аналитического метода Ф. Бэкона от простой индукции через перечисление.
12. Какие философские идеи Ф. Бэкона представляются Вам наиболее интересными и почему?

А. Г. Ляпустин

ТЕМА 13.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Вводные замечания. – 2. Отношение к Богу и религии. – 3. Материализм французских просветителей. – 4. Гносеологические воззрения французских просветителей. – 5. Теории прогресса в философии французского Просвещения: а) Историософия Вольтера; б) Историософия А.Р.Ж. Тюрго; в) Историософия М. Ж.А.Н. Кондорсе. – 6. Причины неравенства и теория общественного договора Ж.-Ж. Руссо. – 7. Географический детерминизм Ш.Л. де Монтескье. – 8. Цитируемая литература. – 9. Основная литература. – 10. Дополнительная литература. – 11. Контрольные вопросы для самопроверки.

1. ***Вводные замечания.*** Рассматриваемый период может быть назван эпохой весьма условно, поскольку является составной частью другой эпохи – Нового времени. Скорее это некая культурная европейская традиция, имевшая место во Франции (Вольтер (Ф.-М. Аруэ), Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. де Монтескье, К.А. Гельвеций, П.Т. Гольбах, Ж.О. де Ламетри, Э.Б. де Кондильяк, М.Ж.А.Н. де Кондорсе и многие другие), Англии (Дж. Локк, А.Э.-К. Шефстбери, Дж.А. Коллинз, Дж. Толланд), Германии (Г.Э. Лессинг, И.Г. Гердер, И.В. Гете)

и в России (М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев, Ф. Прокопович) в конце XVII – XVIII вв. Название данного периода пошло от статьи И. Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение», где немецкий философ определяет его как «*выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине*» (1, 29). Состояние несовершеннолетия характеризуется мыслителем как «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» (1, 29). При этом Кант подчеркивает, что указанная неспособность связана не со слабостью или недостатком рассудка, а с нехваткой мужества и решимости пользоваться им самостоятельно.

Как видим, ключевым словом является здесь «рассудок», «ум», «разум». Еще в XVII в. Р. Декарт определил эту человеческую способность как lumen naturale («естественный свет»). Можно сказать, что просвещение, образованное от слова «свет», это эпоха Разума, который становится единственным авторитетом для философов.

Кроме того, просвещение – это несение знаний в массы. Этот смысл актуален в связи с созданием во Франции «Энциклопедии или толкового словаря наук, искусств и ремесел» в 1751 – 1780 гг. под редакцией Д. Дидро. Ж.Л. Д'Аламбер в предисловии выделяет задачи, которые составители этого 35-ти томного труда стремятся достичь: собрать знания, изложить их в форме системы и, самое главное, передать их людям (современникам и потомкам).

Излагать материал мы будем не по персоналиям, а по разделам философии, поскольку Просвещение – это, скорее, комплекс идей, значимых для данного периода. При этом преимущественно мы будем останавливаться на французском Просвещении, поскольку именно эта национальная традиция являлась наиболее яркой и оригинальной.

2. *Отношение к Богу и религии.* Для философии XVII в. были актуальны две взаимоисключающие позиции по поводу соотношения Бога и мира – деизм и пантеизм. Первый признавал за Богом функцию творения (креационизм) и отвергал управление миром; второй, отождествляя Бога с природой, напротив, не признавал создания мира, но утверждал провиденциализм. В XVIII в. часть мыслителей перешла на позиции атеизма, который впервые становится массовым явлением. Данный процесс не является удивительным.

Деизм, традиционная аргументация которого заключается в совершенстве Бога, вмешательство Которого в дела мира равнозначно признанию Его несовершенным, тем не менее, приводил к атеизму . Ведь если Творец никоим образом не влияет на природные и общественные процессы, то весьма последовательно поставить риторический вопрос: зачем Он в принципе необходим? Некоторое время был неопровержим первый аргумент бытия Божия Фомы Аквинского от причины движения: именно Бог является перводвигателем, поскольку, если всякое движущее тело имеет причину движения вне себя, то неизбежно должно быть нечто, что само является неподвижным, но все существующее приводит в движение. Однако после появления ньютоновской физики, которая отменяла теорию движения Аристотеля, рациональные доказательства существования Бога утратили свою убедительность. В этом отношении показательно выдвижение морального аргумента Вольтером (продолжавшего отстаивать деизм): для морали лучше, чтобы Бог существовал, чем наоборот, так как общественные законы не могут охватить всю сферу человеческой жизни. Известен афоризм Вольтера: «если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать», демонстрирующий одно из убеждений французского просветителя – атеизм вреднее суеверия. Интересно, что знаменитейший философ XVIII столетия И. Кант, опровергнув доказательства бытия Божия

Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского в «Критике чистого разума», выдвинет моральное доказательство в «Критике практического разума».

Если некоторые французские просветители (Вольтер, Руссо, Монтескье) придерживались деизма, то ряд немецких философов XVIII в. (Лессинг, Гердер, Гете) были поклонниками философии Б. Спинозы и отдавали, вслед за ним, предпочтение пантеизму. Голландский мыслитель отождествлял Бога с миром, природой и, тем самым, отменял деление сущего на духовную и материальную субстанции. Бог – это единая субстанция, обладающая двумя известными нами атрибутами: протяженностью и мышлением. Но поскольку между ними уже нет того напряженного отношения, как, например, в дуализме Р. Декарта, то вполне можно впасть в искушение трактовать эту единую субстанцию как сугубо протяженную, т.е. материальную. Очевидно, что такая трактовка прямо приводит к атеизму.

Таким образом, две тенденции, существовавшие в XVII в., деизм и пантеизм, в XVIII столетии создали достаточно многочисленную (особенно, среди французских просветителей) когорту философов-атеистов, считавших Бога средневековым пережитком.

Но всех философов-просветителей (атеистов, деистов, пантеистов) объединяет то, что они занимали позицию *антиклерикализма*. Библия рассматривалась как книга, содержащая множество противоречий и нелепостей; Церковь расценивалась как изживший себя феодальный институт, инструмент насилия и подавления.

3. *Материализм французских просветителей.* Как отмечалось выше, спинозовский пантеизм истолковывался рядом мыслителей XVIII в. в духе атеизма. Это связано прежде всего с тем, что субстанция голландского философа была проин-

терпретирована таким образом, что атрибут протяженности практически полностью подавил мыслительную составляющую. Так понимаемая субстанция, в определении которой сохранилось спинозовское «causa sui» («причина самой себя»), стала материальной природой, существующей благодаря самой себе и являющейся причиной и себя, и всего остального. Так, например, понимал материю П.Т. Гольбах. Он уподобляет природу мастерской, которая, безо всякого мастера, сама изготовляет необходимые для эволюции инструменты. Французский просветитель также выступает против проводимого Спинозой противопоставления модусов и субстанции. Подчеркивая, что модусы и есть то, из чего она состоит, Гольбах определяет материю как совокупность бесконечного множества тел и частиц.

Другим важным моментом в определении материи является то, что она воздействует на человеческие чувства. Правда, здесь возникает интересный спор о происхождении чувствительности. Ряд материалистов (в том числе и Гольбах) держались традиционного механистического представления и считали данную способность новым образованием, формирующимся у животных и человека. Другие же мыслители, возглавляемые Д. Дидро и Ж. Ламетри, склонялись в сторону *гилосенсизма* (от греч. ὕλη - материя и лат. sensus - чувство), полагая чувствительность существенным свойством материи.

В частности, Дидро отходит от механицизма и атомизма, отстаивая понимание материи как состоящей из разнородных элементов, основы которых составляют органические молекулы. Последние характеризуются качествами тяжести, внутренней силы и воздействия на другие элементы. Тем самым, материя оказывается не инертной мертвой массой, а активной и действующей. Действие понимается французским материалистом очень широко. Это не только перемещение в пространстве, но и даже состояние покоя. Например, глыба

мрамора неподвижна, но со временем разлагается, что объясняется присущей ему, как и всему остальному, внутренней силы действия.

Но главным свойством материи французские материалисты считали движение, присущее ей изначально. Именно оно породило Вселенную. Материя находится в постоянном брожении, вследствие которого возникают различные формы жизни. Д. Дидро повторяет догадку Эмпедокла о том, что зачастую появившиеся организмы уродливы и ущербны, но природа сама исправляет свои ошибки, поскольку такие существа не выживают. Тем самым французский мыслитель предвосхищает закон естественного отбора Ч. Дарвина.

Однако из сказанного не следует, что все в природе случайно. Напротив, все просветители-материалисты придерживались лапласовского детерминизма, суть которого заключалась в том, что всякое явление имеет причину своего возникновения и, в свою очередь, повлияет определенным образом на последующее. Отметим линейный характер данного учения: у события ровно одна причина и одно следствие.

4. *Гносеологические воззрения французских просветителей.* В первую очередь, французские мыслители XVIII в. не приняли априоризм рационализма XVII столетия. Как правильно замечает Э. Кассирер, «разум … больше не вместилище “врожденных идей” … Разум теперь – это не столько то, чем мы *владеем*, сколько некоторая определенная форма того, что мы себе *добываем*» (2, 27). Поэтому в своей гносеологии философы Просвещения обращаются не к рационализму Р. Декарта или Г.В. Лейбница, а к сенсуализму Дж. Локка, в котором они видят своего предшественника и учителя. Однако и учение английского философа они существенным образом исправляют. Если автор «Опыта о человеческом разумении», выступая против наличия в разуме априорных идей, саму

способность понимать и рефлексировать считал *врожденной*, то, например, Э.Б. де Кондильяк рассматривает ее как *образовавшуюся* функцию, возникшую благодаря обучению и опыту. Все способности души он выводил из элементарного восприятия: сначала образуется внимание, затем воображение, созерцание и память, потом, наконец, размышление, которое французский мыслитель определяет как состояние, когда душа сама распоряжается своим вниманием.

Учение Локка, как известно, в британской традиции привело к появлению учений Дж. Беркли и Д. Юма, которые произвели своеобразный «скандал» в философии. Исходя из ключевого тезиса сенсуализма о том, что все знание мы черпаем из ощущений, Беркли пришел к выводу, близкому к *солипсизму* (от лат. solo – один и ipse – сам). С точки зрения ирландского мыслителя, ощущения сами создают действительность, которую мы привыкли считать объективной, ибо «esse est percipi» («быть – значит существовать в восприятии»)[21]. Однако и берклианство было чуждо философам французского Просвещения. Для них являлось аксиомой, что ощущения и восприятия возникают из взаимодействия с материальным предметом, который «отражается» в них. Хорошей иллюстрацией данной картины был созданный Д. Дидро образ музыкального инструмента, которому он уподоблял человека. Клавиши – это органы чувств, на которые «нажимает» природа. А индивид, увлекшийся берклианством, это фортепьяно, сошедшее с ума, поскольку оно вообразило, что само играет на себе.

Против философии Беркли выступает и Кондильяк. Анализируя ощущения, французский философ отмечает, что четыре из пяти (зрение, слух, обоняние и вкус) не способны привести к знанию о существовании вещей. В этом отношении показателен пример с мраморной статуей, который приводит автор «Трактата об ощущениях». Если изваяние наделено только обонянием, вкусом, слухом и зрением, то оно будет считать себя, соответственно, модификацией запахов, вкусов, звуков и зрительных образов. Но как только статуя научится осязать, она станет способна пощупать и себя, и окружающие предметы. Таким образом, именно осязание приводит нас к самосознанию и осознанию окружающих нас предметов как объективно реальных, вследствие чего Кондильяк называет эту способность «учителем» всех других чувств.

[21] Правда, от ухода в солипсизм Беркли спасала уверенность в существовании Бога, которого философ позиционировал как абсолютного воспринимающего Субъекта, не позволяющего исчезнуть миру.

В целом, гносеология французских просветителей продолжает линию сенсуализма и эмпиризма. Познание начинается с работы органов чувств, но ни в коем случае не заканчивается этим. Для создания понятий и идей необходим разум. Последний Дидро сравнивал с пауком, сидящим в головном мозге. Нити паутины – это нервы, ведущие к чувственным органам. Паук воспринимает малейшие вибрации нитей и собирает их в единый пучок. Таким образом, это насекомое становится образом мыслящего «я». Если Ф. Бэкон усматривал в его деятельности способ познания, характерный для рационализма (выведение всего знания из себя подобно тому, как паук создает нить паутины в самом себе), то Д. Дидро обращает внимание на другую функцию этого насекомого – способности быть центром всех вибраций паутины, как сознание является средоточием всего чувственного познания.

5. *Теории прогресса в философии французского Просвещения*. Но для большинства мыслителей Просвещения наиболее значимым разделом философии была социально-политическая проблематика, удельный вес которой превышал суммарный вес онтологии и гносеологии. Отметим, в первую очередь, появление в рассматриваемый период теорий прогрессивного развития общества. Идея прогресса появля-

ется еще в эпоху поздней Античности, чему в значительной степени поспособствовало возникновение и утверждение христианства с ярко выраженной линейностью в понимании исторического процесса (в противовес циклическому представлению, свойственного языческому). Однако теории прогресса как системы идей, связанных между собой определенными закономерностями, появляются только в эпоху Просвещения. Прогресс (от лат. progressus – движение вперед, успех) есть направление развития от худшего состояния к лучшему, от менее совершенного к более совершенному, от низшего к высшему.

а) ***Историософия Вольтера.*** Именно так понимал эту идею Ф.-М. Аруэ (с 1718 г. Вольтер), для которого развитие человечества было переходом от бессознательной естественной жизни к цивилизованному сознательному. Рассмотрим вкратце его философию истории.

Для французского просветителя важно было очистить историю от теологически-мифологизированного элемента (Библия, с его точки зрения, содержит массу нелепостей и не имеет ничего общего с реальной историей), а также от порождений литературно-художественного искусства (созданные в сочинениях портреты правителей, их образ жизни и произносимые ими речи сильно приукрашены и также не соответствуют действительности). В центре внимания историка должна быть не жизнь государей, а целых народов. Также, с точки зрения французского философа, при описании событий необходимо рассматривать всю культуру в совокупности, как духовную, так и материальную.

Движущей силой истории Вольтер считал «*мнения*», под которыми он подразумевал не идеи того или иного человека, а те из них, которые значимы для большинства индивидов. «Мнения» подразделяются мыслителем на истинные и ложные. Первые благотворным образом влияют на правителей,

заставляя совершать их поступки, меняющие жизнь граждан в лучшую сторону. Среди этих идей можно выделить убеждения в том, что все управляется не Богом, а самими людьми (деизм), равно как и сам правитель не богоизбран, а приобрел власть естественным путем. Ложные «мнения» представляют собой разного рода суеверия и предрассудки, негативным образом влияющие на действия правителей, в частности, заставляющие государей перекладывать ответственность за все ими совершенное на Бога, Проведение и т.п. В основном именно религия, по мнению Вольтера, является корнем ложных «мнений».

Что же касается понимания хода истории французским просветителем, то здесь мы не увидим линейного поступательного движения от плохого к хорошему. Скорее фернейскому философу свойственно представлять исторический процесс как чередование благих периодов и эпох отрицательных. Так он выделяет четыре относительно удачных временных промежутков, когда происходили культурные и научные прорывы: правление македонских царей Филиппа и Александра (IV в. до н.э.); императоров Юлия Цезаря и Августа (I в. до н.э. – I в. н.э.); правление Медичи (XV – XVI вв.) и царствование Людовика XIV (XVII – нач. XVIII вв.). Подобная периодизация породила популярное представление о «светлых» и «темных» эпохах истории: к числу первых, в частности, относятся Античность, Возрождение и Просвещение, а ко вторым – Средние века.

б) ***Историософия А.Р.Ж. Тюрго.*** Тюрго рассматривает прогресс общества через призму эволюции науки. Последняя возникает благодаря тому, что гении получают возможность заниматься интеллектуальным трудом. Другая причина появления наук заключается в практических потребностях людей: необходимость измерять земляные поля породило математику (к слову, «геометрия» дословно переводится с древнегре-

ческого как «землемерение»), мореплавание – астрономию и географию и т.д.

Конечно, не всегда прогресс движется одинаковыми темпами, на его пути случаются упадки и замедления. Но Тюрго убежден, что прогрессивное развитие общества, в основе которого лежит эволюция наук, никогда полностью не прерывается и, тем более, не обращается вспять. В соответствии с данным положением, французский философ значительно смягчает (по сравнению с Вольтером и другими просветителями) отношение к Средневековью. Заслугу христианства и Церкви мыслитель видит, во-первых, в защите европейской культуры от варваров, а, во-вторых, в большом количестве изобретений, без которых невозможно представить себе жизнь человека в быту (бумага, стекло, порох, часы и прочее). Но и Тюрго, вслед за прочими просветителями, повторяет уже известную нам мысль о том, что предрассудки и суеверия наносят разуму и построенным на нем наукам самый разрушительный вред.

в) ***Историософия М.Ж.А.Н. Кондорсе.*** Если Вольтер связывал общественный прогресс с появлением истинных «мнений», Тюрго с развитием наук, то Кондорсе также видит в эволюции разума фундамент истории социума. Человек испытывает постоянную потребность в новых идеях, что может привести как к склонности к роскоши, так и к росту любознательности, что будет способствовать развитию наук. Напрямую французский просветитель связывает разум и нравственность, поэтому рост добродетели является следствием прогресса наук, тогда как появление и умножение пороков связывается с уменьшением роли разума и знаний.

Также Кондорсе придает особое значение свободе, которая позиционируется им как непременное условие эволюции знаний в то время, как при тирании и угнетении прогресс разума исчезает. Данную тенденцию можно проследить на приме-

ре эпохи Средневековья. Западноевропейскую культурную традицию французский просветитель называет «глубоким мраком ночи» (3, 100), указывая на деспотичный авторитет Церкви, а также считая, что «торжество христианства было сигналом полного упадка и наук и философии» (3, 94). Другое положение вещей мы встречаем в арабском мире, где еще некоторое время сиял свет, прежде чем уступил «место густому мраку» (3, 113). До этого момента науки у арабов были свободны, в чем Кондорсе видит признаки того, что этому народу удалось возродить до некоторой степени «греческий гений».

В мировой истории философ насчитывает девять периодов, охватывающих время от создания семей до Французской революции включительно. Но особое внимание он обращает на десятый период, который был для него мечтой, осуществимой в будущем. Здесь Кондорсе выделяет три составляющие, к которым приведет исторический процесс: «уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека» (3, 221). При этом сам мыслитель подчеркивает, что этот путь бесконечен, как неохватна и всесильна мощь самого разума.

6. ***Причины неравенства и теория общественного договора Ж.-Ж. Руссо.*** Несколько выбивается из стройного ряда просветителей-прогрессистов Ж.-Ж. Руссо, который в своем произведении «Рассуждение о причинах неравенства» рисует картину регресса общества. Говоря о естественном состоянии людей, философ-просветитель вступает в дискуссию с Т. Гоббсом, считавшим изначальную природу человека эгоистичной и злой. По мнению же Руссо, люди, не имевшие морали и законов, не могли знать зла, ибо в страстях не заложено никакого порока. Как видим, франко-швейцарский мыслитель выступает против рационалистической этики, ведущей нача-

ло от Сократа, согласно которой «добродетель есть знание». Данное состояние просветитель характеризует как «наиболее благоприятное для мира и наиболее подходящее для человеческого рода» (4, 64). Главное преимущество того общества перед современным, как будет видно из дальнейшего повествования, является то, что люди не имеют частной собственности. Если, по мысли автора «Левиафана», человек в естественном состоянии ведет нескончаемую войну всех против всех, вступая в конфликт из-за имущественных претензий, то, по мнению автора «Рассуждения», подобного предмета соперничества попросту не существует. Конечно, все люди не равны по природе, они одарены разными естественными достоинствами и наделены недостатками, но никакого морального, экономического и, тем более, политического неравенства между ними пока не существует.

Первым врагом человечества Руссо объявляет того, «кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это мое!”» (4, 72). Так появляется частная собственность и с этого момента начинается история неравенства. Два искусства, которыми мы привыкли всячески восторгаться, повлияли на данное событие: земледелие и умение обрабатывать металл. Возникает имущественное неравенство, которое и приводит к «войне всех против всех». Вот тут и создается договор, необходимый для того, чтобы прекратить убийственную вражду. Именно на основе данного договора и создается государство. В другом своем значимом труде «Об общественном договоре» Руссо пишет о некоем законодательном документе, который ограничивал бы произвол власть имущих, а, самое главное, охранял бы имущество каждого члена общества, сохраняя его свободу. Если Гоббс предусматривал, что каждый гражданин государства расплачивается свободой в обмен на гарантии безопасности, то в договоре философа-просветителя человек получает и то, и другое. Кроме того, у Руссо это договор лю-

дей с самими собой, поскольку правителем (сувереном) и является народ. Но в дальнейшем происходит переворот, в результате которого власть берет в свои руки то меньшинство, которое обладало имуществом.

Дальнейшая история представлялась автору «Рассуждения» как усугубление неравенства. Рабство, появившееся при восточных деспотиях, не уничтожилось в дальнейшем. Оно приняло другую форму, оделось в более изысканные костюмы, но, в сущности, осталось тем же. Французский (как и любой другой) крестьянин также нищ, бесправен и закабален, как и раб. Абсолютная монархия при Бурбонах достигла своего апогея и ничем не отличалась от тирании. Единственным выходом из данного состояния является революция. Именно она сделает возможным восстановление того состояния, которое появилось после заключения общественного договора. В результате революции возникнет республиканская форма правления, которая уравняет имущественное и правовое разделение между людьми. Руссо реалистично смотрит на ситуацию с частной собственностью, он далек от утопий Т. Мора и Т. Кампанеллы. Раз возникнув, она уже не сможет быть упразднена. Поэтому Руссо говорит лишь о возможности ее уравнять, нивелировав пропасть между богатыми и бедными.

7. *Географический детерминизм Ш.Л. де Монтескье.* Рассмотрим еще одну социально-политическую концепцию, которую принято называть «*географическим детерминизмом*». Ее развил Ш.Л. де Монтескье. Центральная мысль его теории заключается в том, что законы не есть искусственные нормы, произвольно установленные правителями, а суть зависящие от местоположения, климата, величины территории того или иного государства. Автор «Духа законов» выделяет три формы правления: республику, монархию и деспотию. Каждая из них идеально подходит для того или иного кли-

мата. Так, в жарких странах должна преобладать деспотия, поскольку характер людей там более склоняется к рабству. Также и законы в этих государствах должны содержать больше запретов. Помимо этого, выделенные формы правления зависят от величины территорий: большая площадь государства предполагает жесткую власть, а малая и средняя должна иметь правление более мягкое.

С климатом непосредственным образом связано плодородие почвы. Там, где для получения плодов не надо прилагать больших усилий, люди становятся ленивыми и изнеженными. Вследствие этого они не желают отстаивать свою свободу, предпочитая последней рабство.

Таким образом, Монтескье считает законы и соответствующую им государственную форму естественным продолжением природных особенностей территории. Отсюда следует, что всякое искусственное изменение политических реалий недопустимо. Разумеется, данная позиция вызывала критику со стороны большинства философов-просветителей. Так, Вольтер видел противоречие в установлении столь тесной зависимости географии и законодательства. Ведь если климат в течение долгого времени остается неизменным, то государственные устройства постоянно сменяются. Например, как, исходя из теории Монтескье объяснить, почему на одной и той же территории могли существовать Древний Рим и современная (XVIII в.) Италия. Или мировые религии, утверждающие одни и те же нормы и правила, существуют в различных регионах подчас с противоположным климатом.

Интересно то, что и в русской философии XIX в. можно найти соответствующую аналогию. Н.Я. Данилевский в своем знаменитом труде «Россия и Европа» настаивает на делении человечества на двенадцать культурно-исторических типов, имеющих различные основания и векторы своего развития. Вл.С. Соловьев по этому поводу замечает, что «это возбуждение национального самочувствия в каждом народе, особенно же в народах более крупных и сильных, благоприятствовало развитию народного эгоизма или национализма…» (5, 107). В XX в. обозначенная дискуссия вылилась в противостояние формационного и цивилизационного подходов к развитию истории. Если первый исходит из выделения единого пути прогресса, по которому движется все человечество, то второй предполагает разделение народов по различным признакам, что препятствует их объединению. Нетрудно заметить, что уже в философии Просвещения заметна указанная тенденция. Если Вольтер, Тюрго и Кондорсе усматривают единство в движении истории, то Монтескье, отстаивая географический детерминизм, неизбежно приходит к выводу о непреодолимом различии между народами.

8. *Цитируемая литература*

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // *Кант И.* Собрание сочинений в 8-ми тт. Т. 8. – М.: Чоро. – 1994. – 718 с. С. 29 – 37.

2. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). – 2004. – 400 с.

3. *Кондорсэ Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. –М.: Государственное социально-экономическое издательство (СОЦЭКГИЗ). – 1936. – 266 с.

4. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: «Наука». – 1969. – 703 с. С. 31 – 109.

5. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. – М.: АСТ: Хранитель. – 2007. – 506 с.

9. *Основная литература*

1. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: «Наука». – 1969. – 703 с. С. 31 – 109.

2. *Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф.* Западно-европейская философия XVIII в. М.: Высшая школа. – 1986. – 400 с.

3. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. От Возрождения до Канта. СПб.: «Пневма». – 2002. – 880 с.

10. ***Дополнительная литература***

1. *Момджян Х.Н.* Французское Просвещение XVIII века: Очерки. М.: «Мысль». – 1983. – 447 с.

2. Величие здравого смысла. Человек эпохи Просвещения. Сост. С.Я. Карп. М., «Просвещение». – 1992. – 287 с.

3. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). – 2004. – 400 с.

4. *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. М.: «Мысль». – 1999. – 674 с.

5. *Шахов А.А.* Вольтер и его время. Философия эпохи Просвещения. - М.: Либроком. – 2013. – 360 с.

6. *Огурцов А.П.* Философия науки эпохи Просвещения. М.: «Наука». – 1993. – 213 с.

7. *Длугач Т.Б.* Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо. М.: ИФ РАН. – 2006. – 256 с.

11. ***Контрольные вопросы для самопроверки***

1. С чем связано название эпохи Просвещения?

2. Как И. Кант определяет Просвещение?

3. Почему для бОльшей части французских просветителей была актуальна позиция атеизма?

4. Как французские материалисты понимали материю?

5. Что такое гилосенсизм и какие философы его придерживались?

6. Каково было отношение большинства французских просветителй к берклианству?

7. Какую гносеологическую позицию занимало большинство французских просветителей?

8. Почему теории прогресса появляются именно в эпоху Просвещения?

9. Что считал движущей силой истории Вольтер?

10. Какое положительное значение придавал А.Р.Ж. Тюрго эпохе Средневековья?

11. Чем характеризуется последний период развития человечества, по мнению М.Ж А.Н. Кондорсе?

12. В чем видит причины неравенства Ж.-Ж. Руссо?

13. Что подразумевал под общественным договором Ж.-Ж. Руссо?

14. В чем отличие теории общественного договора Ж.-Ж. Руссо от аналогичных концепций Т. Гоббса и Дж. Локка?

15. В чем основная идея географического детерминизма Ш.Л. де Монтескье?

16. За что критиковал Вольтер социально-политическую концепцию Ш.Л. де Монтескье?

Н. Ф. Рахманкулова

ТЕМА 14.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

1. Наиболее общие черты философии немецкого классического идеализма. – 2. Общая характеристика и система философии Канта. – 3. Антропология Канта. Философия общества и истории. Что такое человек? – 4. Способности познания. Что я могу знать? – 5. Этика Канта. Категорический императив. Что я должен делать? – 6. Долг и счастье. Вера. На что я смею надеяться? – 7. Эстетика Канта. 8. Цитированная литература. - 9. Рекомендованная литература. - 10. Проверочные вопросы.

1. ***Наиболее общие черты философии немецкого классического идеализма.*** Иммануил Кант считается основателем направления немецкого классического идеализма, которое в отечественной традиции чаще называют немецкой классической философией. Это ведущее направление германской и всей европейской философии со второй половины XVIII примерно до середины XIX века. Расцвет этого направления был непосредственно подготовлен трудами немецких просветителей – Г.В. Лейбница (1646-1716), Х. Вольфа (1679-1754), Г. Э. Лессинга (1729-1781), И.Г. Гердера (1744-1803) и др. В учениях И. Канта (1724-1804), И.Г. Фихте (1762-1814), Ф.В. Шеллинга (1775-1854), Г.В. Гегеля (1770-1831) созданы

классические образцы развитой философии Нового времени. Отметим ее наиболее характерные черты.

Осмысление всего сущего как системы, диалектически развивающейся на основе идеального первоначала, которое поступательно разворачивается в мире и наиболее адекватно предстает в способах человеческой деятельности.

Принятие, в качестве глубинной ценностной ориентации, протестантской установки на активное освоение действительности свободным индивидом, исполняющим таким образом свое высшее жизненное предназначение.

Понимание человека как культурно-исторического существа, чья главная созидательная сила – труд: практическое взаимодействие субъекта и объекта, в ходе которого преодолевается отчуждение межу ними и развиваются обе стороны. Разработка идеи историчности различных форм человеческого духа – религии, нравственности, искусства, права, науки, самой философии.

Включение в сферу объект-субъектных отношений внутреннего мира человека, изучение различных способностей души, широкой области бессознательного (индивидуального и общественного). Представление о том, что освоение мира души – дело совершенствующегося самосознания, общения и труда.

Философское обоснование идеи объективной закономерности прогресса – общечеловеческого поступательного движения, смысл которого – в расширении свободы. Утверждение гуманистического идеала: свободное развитие каждого как условие свободного развития всех. Предельное сближение ценности Божественного абсолюта и ценности развивающегося человечества.

Создание образа философии как теоретического самосознания культуры, систематического, всеохватного, обобщающего и ценностно ориентирующего знания.

2. *Общая характеристика и система философии Канта.* Кант Иммануил (1724-1804) родился в Кёнигсберге, Восточная Пруссия, (ныне г. Калининград, Россия), в семье ремесленника (шорника). Изучал теологию и философию в Кёнигсбергском университете, работал домашним учителем (9 лет), был с 1755 г. приват-доцентом, с 1770 по 1796 г. профессором, а также, в 1786-1790 гг., деканом и ректором Кёнигсбергского университета.

Главные произведения Канта: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1798), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), «Основы метафизики нравственности» (1785), «Метафизика нравов» (1797), «Религия в пределах только разума» (1793).

Кант – создатель системы, именуемой **критическая философия** или **трансцендентальный идеализм**. Центральная задача Канта - нахождение всеобщих и необходимых оснований человеческого познания и гуманистических ценностей, прежде всего, свободы личности.

Он полагает, что главный вопрос философии - «Что такое человек?» (антропологический), охватывает три кардинальных вопроса:

1. Что я могу знать? (метафизический)
2. Что я должен делать? (моральный)
3. На что я смею надеяться? (религиозный).

В творчестве Канта было два основных этапа – докритический (до начала 70-х гг.) и критический (с начала 70 гг. до конца жизни).

В докритический период философия Канта развивается под сильным влиянием идей Лейбница. Кант еще не сомневается, что порядок и связь идей соответствуют порядку и связи вещей. Он разрабатывает философию как умозрительное знание в областях онтологии, гносеологии, этики, эстетики,

философии природы. Плодотворно применяет идею развития в естествознании. Выдвигает гипотезу, (позднее она вошла в теорию «Канта-Лапласа») о возникновении Солнечной системы, а, возможно, и Вселенной, естественным путем из облака разреженных частиц, из их вращающихся масс. Намечает идеи генеалогической классификации животных, естественной истории человеческих рас.

В критический период Кант предпринимает систематическое и критическое исследование способностей души, по-новому представляя образ человека как творца собственного мира. В результате размышлений над основоположениями метафизики и доводами скептицизма Юма, Кант, по его собственным словам, «пробуждается от догматического сна» и совершает «коперниканский переворот» от метафизических абсолютных первоначал к человеческому субъекту.

Подобно Копернику, представившему в движении не звезды, а позицию наблюдателя, Кант утверждает: не наше сознание отражает реальность, а реальность, насколько мы ее знаем, формируется нашим сознанием. Именно оно придает предмету ту форму всеобщего и необходимого знания, в какой он только и может познаваться. Мир, каким мы его можем знать, создается человеческим сознанием. Независимо от субъекта, вне его предмет существуют как непознаваемая «*вещь в себе*» или «*вещь сама по себе*». Сознанию доступны только явления вещи (феномены), представленные в заданных субъектом всеобщих и необходимых формах. Кант отличает феномены от ноуменов – умопостигаемых (интеллигибельных) предметов, не данных в опыте, но таких, какие мы можем помыслить.

Основательной критике подвергается Кантом вся предшествующая метафизика, опиравшаяся на то, что со времен Платона и Аристотеля считалось умозрительным постижением вечных и неизменных благих первосущностей. Кант считает,

что их объективное существование теоретически недоказуемо, а важнейшие идеи прежней метафизики – Бога, бессмертия души, свободы – относятся не к области сущего, но должного. Им придается статус регулятивных идей, высших целей, сообразуясь с которыми человек сознательно направляет себя по пути совершенствования. Кант решительно развел ценности и бытие, до него миропонимание покоилось на убеждении в том, что высшим ценностям присущее абсолютное существование. Придавая первостепенную значимость ценностным ориентирам человеческой жизни, философ намечает четыре группы высших ценностей – логические, этические, эстетические, религиозные.

Кант утверждает, что ему пришлось потеснить знание, чтобы освободить место вере («Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»). Профессор Н.В. Мотрошилова разъясняет это в своем «контекстном» переводе: «Итак, *поэтому* (т.е. в силу сказанного) я должен был (мне пришлось) убрать, потеснить знание (читай: «спекулятивный теоретический разум, который поступает как завоеватель») с того места, которое принадлежит вере, т.е. разуму практическому…» (7, 94).

Кант в работе «Логика» пишет, что философия не сводится к ее «школьному понятию» - «системе рациональных знаний из понятий». По ее «мировому», «всемирно-гражданскому» понятию, придающему ей «абсолютную ценность», философия «есть наука о последних целях человеческого разума» (5, 331), «идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума» (5, 332). Вопросы о человеке относятся к сфере совершенной мудрости.

Предварительное представление о философской системе Канта дает схема, которую он поместил в “Критике способности суждения” (1790 г).

«Все способности души	Познавательная способность	*Априорные принципы*	Применение их к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	свободе» (3, 69).

К этой таблице можно добавить следующее:

Ведущая ценность сферы познавательной способности – истина (логическая ценность), эта область феноменов - предмет онтологии и гносеологии Канта, исследуется в “Критике чистого разума”.

Ведущая ценность сферы чувства удовольствия и неудовольствия – красота (эстетическая ценность), это область пересечения феноменального и ноуменального миров – предмет эстетики Канта, исследуется в «Критике способности суждения».

Ведущая ценность сферы способности желания – добро (этическая ценность), это область ноуменов – предмет этики и онтологии Канта, исследуется в “Критике практического разума“ и в “Критике чистого разума”.

3. *Антропология Канта. Философия общества и истории. Что такое человек?* Что такое человек? – главный вопрос философии Канта. Рассмотрению этого вопроса специально посвящена поздняя работа философа «Антропология с прагматической точки зрения» (1798).

Высшая ценность для Канта – личность, понимаемая как человечество в лице каждого отдельного человека. Строение действительности, в том виде, в каком она открывается человеку, задается, в значительной мере бессознательно, его душой. По сути своей человек противоречив, раздвоен между мирами необходимости (феноменов) и свободы (ноуменов). Антропологическая антиномия лежит в основе большинства антиномий Канта.

Двойственность человека выражена Кантом в Заключении «Критики практического разума» — в его знаменитом сопоставлении образов звездного неба и морального закона: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне.* <…> Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время, неизвестно каким образом, была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни» (2, 257).

В человеке соединяются два противоположных мира – природа и свобода

Человек – «феномен» как существо природы	**Человек есть «ноумен» как существо свободы**
Мир природы – царство внешней, каузальной необходимости, это мир явлений – феноменов, чувственно воспринимаемой реальности; здесь человек, как и другие предметы и существа, движим внешними воздействиями и чувственными влечениями.	Мир свободы – царство внутренней, целевой духовной необходимости, мир ноуменов – умопостигаемых сущностей - это доступный только разумным существам моральный мир. С точки зрения «совершенно сверхчувственной способности к свободе», - пишет Кант в «Метафике нравов», «совершенно независимой от физических определений личности» (2, 293), человек – «homo noumenon». В этом – сущностное отличие человека от животных.
«Homo phaenomenon» - эмпирический индивид, **лицо** как субъект «обремененный физическими определениями», человек – «homo». Ценность «существа природы» в нас относительна.	«Homo noumenon» Кант называет **личностью**. Человек находит в личности свое высшее назначение и высшую ценность. В принадлежности к миру свободы его достоинство. «Существо свободы» в человеке, будучи «целью самой по себе», самоценно, обладает безусловной ценностью – достоинством.

Личность возвышается над лицом - эмпирическим индивидом. Лицо «как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует

удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением» (2, 196).

Человек по природе зол, но в нем есть и задатки добра, проявляющиеся в изначальном чувстве вины. От природы же человек наделен сознанием и самосознанием. Сознание своего «я» и недоброжелательность ведут индивида к эгоизму, «монизму» - утверждению себя как центра мира. Однако Кант не принимает концепции «разумного эгоизма», полагая, что именно разум и склонность к доброжелательной общительности выводят индивида из состояния эгоцентризма к «плюрализму», к признанию другого человека как такой же части мира, как и я сам.

Человек – **культурно-историческое существо**.

Высшее стремление людей - к органичной целостности (тотальности) – реализуется в процессе бесконечного исторического совершенствования, в развитии культуры. Человек происходит из природы, в ней истоки любви, искусства, религии, науки, техники, но сформированы они в истории, в культуре. Он – существо разумное и развивается в истории, постепенно расширяя свои возможности как существа свободы через расширяющееся применение разума и нравственное совершенствование. Культура в широком смысле слова включает собственно культуру и цивилизацию. Культура (в узком смысле) – это достижения человечества, основанные на системе гуманистических ценностей, в первую очередь, в развитии нравственности и свободы. Цивилизация – это внешне техническая сторона человеческих достижений, сама по себе ценностно нейтральная. Дело цивилизации легче, чем дело культуры, поэтому первая прогрессирует быстрее, чем вторая, и между ними существует несоответствие; однако в целом их взаимодействие способствует развитию обеих.

Легко быть галантным (цивилизованным), но трудно быть истинно нравственным (по-настоящему культурным), при том, что ценность галантности производна от ценности культуры. Кант поясняет это с помощью афоризма Франсуа де Лярошфуко: «Лицемерие есть дань уважения, которую порок платит добродетели».

Просвещение выражает родовую сущность человека: его направленность к прогрессу через расширяющееся применение разума при условии преодоления всех форм несвободы, предполагающие длительное моральное совершенствование всего человечества. Просвещение (как эпоха) – время совершеннолетия человечества, когда индивид отказывается от высшей опеки, принимает на себя задачи самоуправления и самовоспитания, опираясь на собственные разум и волю. Канта разъясняет, что смысл лозунга Просвещения «Sapere aude» («Решись быть мудрым») - имей мужество пользоваться собственным разумом.

Философия общества и истории

В социально-политическом учении Канта развиваются идеи просветительства и либерализма. Величайшая цель политического развития, считает Кант, - достижение всеобщего правового гражданского состояния и мира без войн. Средства – легальные - реформы, но не революции.

Идеальное политическое устройство – республиканское (таковое может иметь и конституционная монархия), что предполагает

а) верховенство закона – всеобщий правовой порядок;

б) гласность;

в) разделение законодательной, исполнительной и судебной властей.

Мораль необходима для политики, только она может обеспечить великие цели, справедливую республиканскую кон-

ституцию, международное право в целях достижения длительного мира.

Право и мораль - взаимодополняющие друг друга противоположности. Цель обоих – свобода, «прорыв из царства эгоизма». Свобода есть и основание личной нравственности, и цель социальной жизни. Право регулирует сферу внешнюю, поступков – легальности, мораль – внутреннюю, мотивов – моральности. Право, поясняет Кант в «Метафизике нравов», есть «совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (2, 285). В известном разъяснении этой идеи, которое дает В.Ф. Асмус, говорится: «При этом свобода понимается как чисто *внешняя* свобода, а право определяется как сумма условий, при которых воля одного может сочетаться с волей других под общим формальным законом свободы» (1, 364). Правовое законодательство – часть законодательства этического, юридический закон – частное следствие категорического императива. Априорный правовой закон – справедливость – производен от нравственного закона. Главный предмет частного права - отношения между лицами по поводу собственности, которая есть основа гражданского общества. Высшие принципы публичного права (регламентирующего отношения между социальными группами, лицом и обществом) – 1) свобода (в том числе свобода частной собственности); гражданская свобода – право лица повиноваться только тем законам, на которые это лицо изъявило согласие; 2) равенство; 3) самостоятельность.

Личность, нация, государство – органичные целостности. Нация – гражданское целое, которое образуют люди, связанные общностью происхождения и культуры. Наилучшая политическая форма объединения народов в мировое сообщество – конфедерация государств. Вечный мир должен быть заключен, поскольку он отвечает интересам всех народов: способствует развитию международной торговли и культурного общения.

4. *Способности познания. Что я могу знать?* Отвечая на вопрос «Что я могу знать?», Кант в «Критике чистого разума» разрабатывает фундаментальные проблемы гносеологии и онтологии.

Всеобщее и необходимое знание, которым так дорожит философ, не может вытекать из опыта, быть a posteriori (последующим по отношению к опыту), ведь опыт всегда не полон, не завершен. Напротив, оно должно быть доопытным, a priori (предшествующим опыту). На вопрос о происхождении априорных форм сознания Кант ответа не дает, но явно не склонен считать их врожденными. Кант называет свою философию *трансцендентальной* (от лат. transcendere – переступать, переходить), поскольку исследует переход данных опыта в образуемую нашим сознанием систему, в результате чего существует всеобщее и необходимое знание. «Я называю трансцендентальным, - пишет Кант, - всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» (4, 44). Кант использует и термин *трансцендентное* для обозначения того, что находится за пределами сознания и непознаваемо, трансцендентальное же внутренне присуще сознанию и познаваемо. Человек как субъект, способный конструировать в сознании свой объект, называется трансцендентальным субъектом. Его характеризует объективное единство самосознания - «трансцендентальное единство апперцепции» (узнавания, сопоставления), «благодаря которому все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об объекте» (4, 104). Это происходит потому, что чистая форма созерцания, «созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразие, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, a priori ле-

жащего в основе эмпирического синтеза» (4, 104). Душа человеческая устроена так, что априори содержит сознание целостности своего Я, существует первоначальная апперцепция «я мыслю», сопровождающая многообразие представлений об объекте. Так Кант, по-своему интерпретируя Декарта, отвечает на сомнение Юма в существовании оснований понятия единства души, личности.

Всеобщее и необходимое знание должно вырабатываться теоретическими науками. Они основаны, по Канту, на априорных синтетических суждениях, то есть таких суждениях, в которых, в отличие от аналитических, предикат дает новое знание по сравнению со знанием, уже содержащимся в субъекте. Кант разъясняет: суждение «всякое тело имеет вес» синтетично, так как понятие веса не заключено в понятии тела, а суждение «всякое тело протяженно» аналитично – протяженность выводится из понятия тела.

Кант изучает, как возможно образование априорных синтетических суждений в сфере действия трех основных познавательных способностей (чувственности, рассудка и разума) и в соответствующих видах научного, теоретического (чистого) знания (в математике, естествознании и метафизике).

Чувственное познание и его априорные формы исследуются в разделе трансцендентальная эстетика (от греч. eisthetikos – чувственный). Априорные формы чувственности - пространство и время, они придают чистой математике всеобщий и необходимый характер. Внешняя форма чувственного созерцания – пространство, на нем основана геометрия. Внутреннее форма – время, на нем базируется арифметика. Это ответ Канта на вопрос «Как возможна чистая математика?».

Возможности рассудка Кант исследует в трансцендентальной аналитике, разума – в трансцендентальной диалектике, вместе они составляют трансцендентальную логику.

Рассудок - способность к понятиям и суждениям – основа теоретического естествознания. Априорные понятия рассудка – категории (неизменные формы мышления, упорядочивающие опыт).

Система категорий Канта строится (по критерию различения форм суждений в теории Аристотеля) следующим образом:

- качество: реальность, отрицание, ограничение;
- количество: единство (единица меры), множество (величина), цельность, совокупность (целое);
- отношение (субстанция и свойство, причина и действие, взаимодействие);
- модальность (возможность и невозможность, действительность и недействительность, необходимость и случайность).

Внутри групп намечаются тезис, антитезис, но нет перехода между группами.

Знание возникает на соединении форм чувственности и рассудка. Это две качественно разные способности, дополняющие друг друга: ощущения без понятий «слепы», понятия без ощущений «пусты». Такова «третья позиция» Канта в споре между эмпириками и рационалистами. Синтез ощущений и понятий происходит, потому что существует априорное единство самосознания.

Чувственные данные подводятся под категории с помощью продуктивного воображения, которое действует во многом бессознательно (спонтанно, по словам Канта), через схематизм понятий.

Научное естествознание возможно, так как в основе всех суждений естественных наук лежат всеобщие и необходимые законы.

Это три высших априорных закона всего того, что рассудок может мыслить:

Закон сохранения субстанции.

Закон причинности.

Закон взаимодействия субстанций.

Разум - способность к умозаключениям, доходящим до идей (*идея* – понятие разума о безусловном единстве всех обусловленных явлений) в метафизике. Но возможна ли метафизика как наука? Существуют ли априорные способности разума, то есть, может ли он формировать понятия о безусловном, о том, что никогда не воспринимается чувствами в опыте?

Кант рассматривает три идеи, центральные для трех основных разделов традиционной метафизики:

- Души – (предмета рациональной психологии) безусловной целокупности всех обусловленных психических явлений.

- Мира (предмета рациональной космологии) – безусловной целокупности причинно обусловленных явлений.

- Бога (предмета рациональной теологии) – безусловной причины всех обусловленных явлений.

Эти идеи внутренне противоречивы, их нельзя ни рационально доказать, ни опровергнуть, пытаясь их обосновать, разум впадает в противоречия.

Так, в области космологии обнаруживается четыре антиномии чистого разума, то есть четыре пары антитетичных утверждений, в каждой из которых тезис и антитезис представляются в равной степени обоснованными.

	Тезис	Антитезис
1.	Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве.	Мир не имеет начала во времени и безграничен в пространстве.
2.	Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей.	Ни одна сложная в мире вещь не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

	Сфера ноуменов	Сфера феноменов
3.	Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Существует свободная причинность (причинность через свободу).	Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.
4.	К миру принадлежит или как часть его или как его причина безусловно необходимая сущность.	Нет никакой абсолютно необходимой сущности, ни в мире, ни вне мира, как его причины.

Антиномии чистого разума неизбежно возникают в человеческом разуме при попытке мыслить мир как единое целое, подразумевая в качестве его предпосылки идею безусловного или абсолютного. Понятие абсолютного, бесконечного относится (приложимо) только к миру ноуменов, а применяется к миру феноменов, где есть лишь преходящее, конечное, обусловленное.

По той же причине нельзя рационально доказать или опровергнуть существование души как имматериальной бессмертной субстанции и бытие Бога. Рассматривая традиционные доказательства бытия Бога (онтологическое, космологическое, физико-теологическое), Кант утверждает, что с научной точки зрения они не выдерживают критики, поскольку в основании их – прыжок от мысли о Боге к его существованию, а существование не выводится из мысли. Быть в уме не значит быть в действительности.

Бог, мир, душа – в качестве безусловного целого мыслимы, умопостигаемы (интеллигибельны) – ноуменальны и рационально не верифицируемы. **Метафизика как теорети-**

ческая наука возможна только в качестве **критики чистого разума**.

Научное знание о предмете *трансцендентальных идей* невозможно, они не имеют *конститутивного* (определяющего, устанавливающего) *применения*, то есть не уставливают, как это делают чувственность и рассудок, формы предметности того, что дано нам в опыте. Но зато *трансцендентальные идеи* имеют *регулятивное применение.* Они дают рассудку системное единство, побуждают его к бесконечному движению к совершенствованию, достижению полного знания.

Основополагающим для философии во ее «мировом», «всемирно-гражданском понятии» является то, что идеи Бога, мира, души несут ценностный смысл, необходимы для утверждения бесконечного продвижения в познании и безусловного достоинства личности, ее свободы. Данные идеи не подлежат рациональной проверке, они - предмет веры, первопринципы практического разума, выражающие безусловные цели. Кант по-своему восстанавливает значимость идей прежней метафизики, утверждая, что положительное содержание их – предмет не теоретического, а практического разума.

5. *Этика Канта. Категорический императив. Что я должен делать?* Вопрос «Что я должен делать?» - в центре внимания этики – практической философии Канта, она излагается в «Критике практического разума» и в ряде других произведений.

Кант признает примат практического разума не только для человеческого поведения, но и для философии. Дело первично: поступать приходится всем и всегда, чего нельзя сказать о теоретизировании. Настоящую пользу приносит философия, учащая людей достижению подлинного блага. Предмет практического разума – высшее благо, обнаружение и осу-

ществление того, что нужно человеку для свободного самосовершенствования.

В основе практического разума – способность желания - «*способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений*» (2, 128). Благодаря данной способности возможна свобода личности, существование не только в феноменальном мире природной и общественной необходимости, но и в мире ноуменального сознательного самоопределения высшими целями – свободы. Как существо нравственное человек принадлежит к миру **ноуменов**. Практический разум – волящий, направляющий к должному. Этика есть философия убеждения.

Принципы морального сознания априорны. Идеи свободы воли (основы вменяемости), бессмертия души (основания для бесконечного совершенствования), Бога (гаранта нравственности, совпадения счастья и долга, высшего Блага, внеприродного условия природы) – необходимые постулаты практического разума. На эти регулятивные идеи опирается нравственность. «Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*» (4, 24). Aufheben – приподнять, переместить (Гегель впоследствии употреблял данный глагол в значении «диалектически снять»).

Этика Канта – автономная этика долга. **Добро** есть то, что отвечает требованиям нравственного **долга**. Мораль не гетерономна, а автономна, не выводима из внеморальных ценностей-целей. В противном случае она бы зависела от них. Обусловленность означает несвободу. Поэтому философ отвергает этику утилитаризма (основанную на ценности пользы), гедонизма (на ценности удовольствия), эвдемонизма (счастья). Кант критикует концепции психологизма, натурализма, сенсуализма в этике, трактующие мораль как нечто

опытно детерминированное. Он выступает за разделение этики и психологии. Этика занимается должным, необусловленным во времени, а психология сущим, определяемым работой психического механизма во времени. В частности, не им порождены моральные чувства - стыд, вина, чувство долга, они производны от самой моральности.

Высшее универсальное требование нравственного долга – «категорический императив» (безусловное повеление). Две основные формулировки категорического императива (из «Основ метафизики нравственности»):

Наиболее общая и формальная — Поступай «*только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» (2, 83).

Более содержательная - Поступай «*так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (2, 90).

Кант замечает в «Критике практического разума»: «Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым» (2, 196). Тем самым утверждается абсолютная ценность человеческой личности.

Категоричность высшего нравственного императива его состоит не в том, что он должен быть тут же полностью исполнен. Полностью достичь этого в реальном мире невозможно, но приближаться к этому **дóлжно.** Его категоричность в том, что он самодостачен, не обусловлен ничем другим, тождественен утверждению безусловного достоинства личности.

Такого рода категоричность нравственных требований можно проиллюстрировать обращением к другой культуре и эпохе. В «Йога-сутрах» сказано:

«30. *Самоконтроль - [это] ненасилие, правдивость, честность.* воздержание *и неприятие даров.*

31. *Не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, то есть будучи универсальными, [называются] “Великим обетом”»* (6, 199).

Формальный характер категорического императива определяет максимальную свободу нравственного выбора. Категорический императив задает дальние ориентиры, его полное исполнение возможно только в «потустороннем царстве целей», то есть в этом, реальном мире он не исполним, но к его исполнению **дóлжно** приближаться.

Этика Канта ригористична. Главный фактор нравственности - мотив, а не поступок. Источник нравственного поведения – добрая воля – воля к добру - способность поступать в соответствии с нравственным законом, то есть категорическим императивом. Истинно свободная воля и есть воля к добру. Нравственно благодеяние, совершаемое из чувства долга, а не по склонности. Даже Ф. Шиллер – почитатель и последователь Канта – не одобрил столь строгого разграничения и выразил свое отношение к нему в эпиграмме (дана в переводе Вл. Соловьева):

Эпиграмма Ф. Шиллера в переводе Вл. С. Соловьева

«Сомнение совести

Ближним охотно служу, но увы! имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг!» (8, 243).

6. *Долг и счастье. Вера. На что я смею надеяться?*

Кант признает, что стремление человека к счастью, то есть к самоутверждению, полной реализации своих возможностей и потребностей в земном, «посюстороннем» феноменальном мире, неистребимо. Однако цели долга и счастья происходят

из разных миров и в этой жизни редко совпадают.[22] Из ценностной и онтологической антиномичности человека следует дихотомия склонности, определяющей его стремление к счастью, и нравственного долга, определяющего его стремление к свободе.

В «Критике практического разума» Кант пишет: «*Счастье* – это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит *согласно его воле и желанию*; следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли» (2, 228). Нравственный долг, наивысший принцип которого выражен в категорическом императиве, основывается на автономии «воли как свободной воли». Свобода, как постулат чистого практического разума, вытекает «из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего умопостигаемого мира» (2, 234).

Долг, говорится в «Метафизике нравов», призывает ставить конечной целью не собственное счастье, а «*собственное совершенство и чужое счастье*», потому что стремиться к счастью человек склонен по природе, долг же есть «*принуждение* к неохотно принятой цели» (2, 419).

Полное соединение исполнения целей долга и счастья, утверждается в «Критике практического разума», возможно только в высшем божественном благе, где «величайшее счастье представляется связанным с величайшей мерой нравственного (возможного для сотворенных существ) совершенства в самой строгой пропорции» (2, 232). Поэтому, поясняет Кант, мораль «есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» (2, 232).

[22] В данном разделе используются материалы статьи автора: *Рахманкулова Н. Ф.* О совместимости ценностей счастья и свободы // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 55–65.

Обратим внимание на то, что по логике Канта, чем больше человек продвигается в исполнении нравственного долга, тем больше он реализуется как существо свободы, тем больше содействует счастью других людей и сам становится более совершенным и достойным счастья.

Таким образом, отвечая на третий вопрос: «На что я смею надеяться?», Кант полагает, что на союз долга и счастья можно надеяться, если принять три постулата чистого практического разума: «это постулаты *бессмертия*, *свободы»* и «*бытия божьего»* (2, 234).

Надежда на счастье нравственного человека нуждается в опоре на религию – веру в бессмертие души – справедливое воздаяние и в Бога – гаранта морали. Кант дает моральное обоснование идеям Бога и бессмертия души, усматривая смысл религиозной веры в утверждении нравственности.

В трактате «Религия в пределах только разума» (1793) он пишет, что «всякая религия состоит в том, что мы смотрим на бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей» (5, 173). Моральная религия основана на живой и свободной вере чистого разума в добро, чем отличается от богослужебной (статуарной) религии, опирающейся на церковную, мертвую и принудительную веру. Вера разума обязывает к внутреннему совершенствованию. Кант считал, что христианство возникло как моральная религия и что протестантизм ближе всего к его истинной первоначальной форме. Главная заслуга Христа – нравственный пример. Бог есть любовь. Истинная церковь - моральная община, в которой люди помогают друг другу совершенствоваться.

7. *Эстетика Канта.* Для Канта очевидно, что человек раздвоен, существует в двух противоположных мирах – феноменальном и ноуменальном. Так же очевидно стремление человека к преодолению этой противоположности, соединению

миров необходимости и свободы, к органичной целостности, тотальности своего существования. Философ открывает в душе самостоятельный источник этого стремления – чувство удовольствия и неудовольствия, на котором основана способность суждения в соответствии с априорным принципом целесообразности.

В «Критике способности суждения» Кант пишет, что обнаружение целесообразности, то есть гармонии частей и целого, в сфере природного и человеческого вызывает особое чувство удовольствия. Когда мы оцениваем целесообразность объективно (прежде всего, в отношении органических тел природы), «на основании рассудка и разума (логически, посредством понятия)» (3, 64), — действует *телеологическая* способность суждения. Так мы судим об органе (части), исходя из представления об организме (целом). Когда мы оцениваем целесообразность предмета субъективно (без намерения обрести понятие предмета), непосредственно на основе чувства удовольствия, — мы получает представление о красоте предмета, здесь действует эстетическая способность суждения. Эстетическое суждение есть суждение вкуса, оно относится к прекрасному и возвышенному. Нечто оценивается как прекрасное, исходя из целесообразности объекта, и как возвышенное, исходя из «целесообразности субъекта по отношению к предметам по их форме и даже бесформенности в силу понятия свободы» (3, 63). То есть источник возвышенного – в потребности человека быть универсальным свободным существом.

Прекрасное и возвышенное – главные категории, характеризующие мир эстетического. Это сфера свободной целесообразности, свободной необходимости, где красота связывает между собой истину и добро. «Вкус как бы делает возможным без слишком резкого скачка переход от чувственного очарования к обычному моральному интересу» (3, 229). Влечение

к прекрасному способствует исполнению нравственного долга. Отсюда Шиллер заключает: красота спасет мир. Особая область применения эстетического чувства – **искусство.** Мир красоты — мир эстетической видимости, игры, смысл которой – в ней самой. Здесь идет игра воображения с рассудком и разумом, люди действуют свободно и в то же время по правилам, испытывая радость творчества и общения. Так Кант в своей третьей «Критике» находит связующее звено между феноменами и ноуменами, природой и свободой, рассудком и разумом, наукой и моралью, теоретической и практической философией.

Суждения вкуса, по Канту, имеют парадоксальное свойство «субъективной всеобщности». О вкусах и не спорят, и спорят: вкус индивидуален, субъективен, поскольку не основан на понятии, но он же, как умение благожелательно оценивать прекрасное и возвышенное, может воспитываться, «сообщаться», то есть обладает свойством всеобщности.

Исследуя понятие прекрасного, Кант приходит к выводу, что прекрасное как чистая красота - это то, что **бескорыстно нравится всем как целесообразность без понятия о цели**. Но выше чистой красоты - «красота сопутствующая», отвечающая целям познания и, что особенно важно, – морального совершенствования, она может выражать нравственный идеал, быть «символом нравственно доброго». Так прекрасное соприкасается с возвышенным. Скрытым глубинным критерием суждения о возвышенном является идеал человеческого совершенства. Это суждение соотносит воображение в его свободной игре «с *разумом*, чтобы субъективно соответствовать его *идеям* (не определяя каким)» (3, 126). Цели разума абсолютны, поэтому объекты, превосходящие обычную меру, могут быть восприняты эстетическом чувством как нечто духовно возвышающее человека, как «*изображение идей*» (3, 138). Чем выше культура человека, его нравственный уровень, тем глубже он чувствует возвышенное и судит о нем.

Искусство («прекрасное искусство» по терминологии Канта) – сфера жизни, отличная от природы, ремесла, науки. Искусство специализировано на выражении эстетических идей, создании субъективной целесообразности. Высоко оценивая коммуникативную роль искусства, Кант предлагает разделять его на три основных вида согласно трем средствам речевого общения (слово, жест, тон):

1. Словесные искусства: красноречие и поэзия. Поэзии принадлежит первое место среди искусств, поскольку она способна «эстетически возвышаться до идей», особым образом изображая понятия.

2. Изобразительные искусства: пластика (ваяние, зодчество) и живопись.

3. Искусства «игры ощущений» - красок (возможное искусство игры цветов с меняющейся гаммой), звуков (музыка).

Другие виды искусства производны от этих трех.

Искусство – создание **гения**, который есть талант художника, творящего не по правилам, но задающего правила и образцы для подражания; не способного ни объяснить, как сделано его произведение, ни дать предписания другим для создания подобного. А.В. Гулыга в статье «Эстетика Канта», предваряющей текст «Критики способности суждения», пишет, что в этой «Критике» утверждалось, что гений существует только в искусстве; однако вскоре после ее завершения «Канту пришлось вернуться к проблеме гения и расширить его сферу, отнеся к ней все творчество» (3, 31).

Главные достижения Канта в области эстетики: выдвижение ее в ряд одной из основных философских дисциплин; рассмотрение мира искусства и ценности красоты как соединяющих мир природы и свободы, ценности истины и добра; разработка категорий прекрасного и возвышенного; создание концепций эстетической видимости и игры; развитие романтической идеи творческой спонтанности и гениальности.

8. *Цитируемая литература*

1. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973.

2. *Кант И.* Критика практического разума /Основы метафизики нравственности, с.53-119. Критика практического разума, с.121-258. Метафизика нравов, с.259-505. / СПб.: Наука, 1995.

3. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.

4. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

5. *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

6. Классическая йога (“Йога-сутры” Патанджали и “Вьяса-бхашья”). Пер.с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.

7. *Мотрошилова Н.В.* Иммануил Кант: что следует сделать с знанием, чтобы освободить место вере? // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии/ Отв. ред. Д.Н. Разеев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 94 – 99.

8. *Шиллер Ф.* Философы // Соч.: В 7 т. Т. 1. М., 1955.

9. *Рекомендуемая литература*

1. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 8-ми тт. Т.8. М.: Чоро, 1994. С.12-28.

2. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8-ми тт. Т.8. М.: Чоро, 1994. С.29-37.

3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. Предисловие ко второму изданию. С.14-31.

4. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. Заключение (с.257-258).

5. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Рольф, 2001.

6. *Гулыга А.В.* Кант // ЖЗЛ. Серия биографий. Вып. 7 (570) - Москва: Молодая Гвардия, 1977.

7. Васильев В.В. Кант // История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века / Под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова и Д. В. Бугая. Изд. 3-е, перераб. — М.: ЛЕНАНД, 2014. С.470-491.

10. ***Проверочные вопросы***

1. Каковы общие черты немецкого классического идеализма?
2. Какие четыре вопроса Кант считает главными в философии?
3. В чем состоит «коперниканский переворот» Канта?
4. Какие три основные части и по какому критерию Кант выделяет в своей философии?
5. Как отвечает Кант на вопрос «Что такое человек»?
6. Каков ценностный смысл антиномичности человека?
7. В чем видит Кант двойственность культуры?
8. Каков идеал общественного устройства и каковы способы приближения к его достижению?
9. Что такое Просвещение, по Канту?
10. Что человек может знать, а чего не может?
11. Что человек должен делать?
12. Что такое категорический императив в этике Канта?
13. Каков смысл самой общей формулировки категорического императива?
14. Как Кант формулирует долг человека через соотношение цели и средств?
15. В чем расходятся и каким образом сходятся цели нравственного долга и счастья? На что человек смеет надеяться?
16. В чем суть религии, по Канту?
17. Как Кант определяет прекрасное?
18. Каким образом категория возвышенного объединяет ценность эстетическую и этическую?

Н. Ф. Рахманкулова

ТЕМА 15.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

1. Общая характеристика философии Гегеля. – 2. Система диалектического идеализма и диалектическая логика. – 3. Логика («стихия чистой мысли»). Истина. – 4. Философия природы. – 5. Философия духа (в сознании и деятельности людей). – 5.1. Субъективный дух (в индивиде). – 5.2. Объективный дух (в обществе). Философия истории (Мировой дух). – 5.3. Абсолютный дух (в искусстве, религии, науке, вершина которой – философия). 5.3 Абсолютный дух (в искусстве, религии, науке, вершина которой – философия). 5.3 Абсолютный дух (в искусстве, религии, науке, вершина которой – философия). – 6. Цитированная литература. – 7. Рекомендованная литература. – 8. Проверочные вопросы.

1. ***Общая характеристика философии Гегеля.*** Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831) – создатель системы объективного диалектического идеализма в немецкой классической философии. Родился в г. Штутгарте, в семье крупного государственного чиновника. Учился на теологическом отделении Тюбингенского университета (вместе с Шеллингом и Гёльдерином), работал домашним учителем, директором гимназии, университетским преподавателем. С 1818 по 1831 год был профессором Берлинского университета.

Основные произведения: «Феноменология духа» 1807, «Наука логики» 1812-16, «Энциклопедия философских наук» 1817, «Философия права» 1821.

2. *Система диалектического идеализма и диалектическая логика.* Философия Гегеля – цитадель классической новоевропейской философии, как система Фомы Аквинского – средневековой, Аристотеля – классической древнегреческой эпохи полиса. Гегель стремился упрочить позиции классической культуры, ставя философский заслон идеям иррационализма и индивидуализма, распространявшимся по мере усиления влияния романтизма.

Гегель построил систему объективного диалектического идеализма со свойствами пантеизма, панлогизма и познавательного оптимизма. Он пытался представить все сущее в понятийной взаимосвязи, философски выразить его на языке диалектической логики, фиксирующей движение противоположностей. Поэтому так насыщены и сложны для понимания положения его системы. Исходный принцип философии Гегеля – диалектическое тождество бытия и мышления. Мир есть проявление Абсолюта – абсолютной идеи, способ существования которой - саморазвитие и самопознание. Совершенствование мира на этой основе идет триадами: через раздвоение единого на противоположности (тезис, антитезис) и диалектическое снятие противоречия (синтез). Синтез есть и отрицание, и, в определенном отношении, сохранение антитезиса. Общими закономерностями поступательного развития являются единство и борьба противоположностей и отрицание отрицания.

Основные этапы развития абсолютной идеи:

1. В «стихии чистого мышления» идея существует «в себе и для себя» - в системе развивающихся, взаимосвязанных, переходящих друг в друга категорий. Они исследуются в разделе гегелевской философии «наука логики».

2. В природе, где идея в форме «инобытия» разворачивается в пространстве как внешнее проявление саморазвития логических категорий. Это предмет «философии природы» Гегеля.

3. В сознании и истории (в «духе») абсолютная идея возвращается из «инобытия» к себе в человеке (ее стихия - разум и свобода), постигает свое содержания в видах человеческого сознания и деятельности. Они рассматриваются в разделе «философия духа».

Диалектическая логика

Гегель считает, что есть три уровня логического мышления.

1) Абстрактное рассудочное мышление. Оно негибкое, представляет предметы и их свойства статичными и жестко разграниченными, без перехода между ними. Такое «догматическое» мышление было характерно для прежней метафизики.

2) Отрицательно-разумное мышление – негативная диалектика. Она представляет предметы и их свойства текучими, относительными, при этом разум отрывается от рассудка и производит только голое отрицание, скептицизм.

3) Положительно разумное, спекулятивное мышление – положительная диалектика, которая позволяет разуму, опирающемуся на рассудок, приходить к положительному результату, устанавливая единство в многообразии сторон и изменений. «Разум без рассудка, - гласит один из афоризмов Гегеля, – это ничто, а рассудок без разума - нечто» (2: 2, 541).

Положительно-разумное мышление отвечает принципам диалектической логики, согласно которым предмет понимается системно и в развитии. Гегель полагает, что его диалектиче-

ский метод (сам он называет его «спекулятивным») соответствует третьему (высшему) уровню мышления, и предельно сближает логику теоретического исследования (субъективную) и всеобщие формы существования действительности (логику объективную). Важнейший принцип диалектической логики – восхождение от абстрактного к конкретному, то есть движение от одностороннего, абстрактного, «бедного» состояния к многостороннему, полному, целому в развитии предмета и знания о предмете. Теоретик, владеющий диалектическим методом, анализирует предмет, фиксируя в абстракциях различные его стороны, выявляет сущностный элемент, отношения, с необходимостью связывающие его с другими элементами. В результате получается богатый, полный теоретический конструкт, который совмещает в себе достоинства конкретности и всеобщности.

Гегель утверждает, что абстрактно мыслит необразованный человек, а вовсе не просвещенный, и поясняет это с помощью зарисовок из жизни в работе «Кто мыслит абстрактно?».

«– Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! – говорит покупательница торговке. – Что? – кричит та. – Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким – самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! – Короче говоря, она и крупицы доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все – от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней – подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как

те офицеры, которых она упоминала, – если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, – наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали» (2: 1, 393).

3. ***Логика («стихия чистой мысли»). Истина.*** Наука логики – учение о саморазвитии понятия - представляет систему категорий. Поскольку они выражают связи предельной общности, их отношения, считает Гегель, выявляются не через родовидовое подведение, а через сопоставление. Движущая сила развития категорий – противоречие, форма развития – отрицание отрицания.

Философ выделяет три основные сферы «чистого мышления» - бытие, сущность, понятие.

1. Бытие - мысль в ее непосредственности – понятие в себе. В эту группу входят подгруппы категорий качества, количества, меры. Качество переходит в категорию количества, единство количества и качества – мера (количественная граница, в пределах которой предмет остается тождественным самому себе). Следствие нарушения меры – резкий переход (скачок) в новое качество. Так, поясняет Гегель, чрезмерное легкомыслие ведет к преступлению. Цепь качественных изменений создает «узловую линию мер». Он приводит пример из сферы природных явлений. Вода, «когда изменяется ее температура, не только становится от этого менее теплой, но и проходит через состояния твердости, капельной жидкости и упругой жидкости; эти различные состояния наступают не постепенно, чисто постепенное изменение температуры вдруг прерывается и задерживается этими точками, и наступление другого состояния есть скачок. Всякое *рождение* и всякая *смерть* – это не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» (1: 1, 466).

2. Сущность – мысль в ее рефлексии и опосредовании, для-себя-бытие и видимость понятия. Категории сущности (сущность, явление, действительность; тождество, различие, противоречие и т.д.) выступают парами категорий, для которых характерны взаимоотражение и взаимопереход. Например, необходимость и свобода – противоположности, связанные глубоким единством. Гегель развивает классическую идею рационализма о свободе как познанной и исполненной необходимости. Необходимость не слепа, а зряча, то есть разумна. Разумно-логическая идея, представая в своем развитии как необходимость, свободна. Кроме того, в необходимость человеческого существования включена целесообразная деятельность, а значит - необходимость выбора. В истории люди пожинают свои собственные плоды, поэтому надо винить в социальных бедах себя. Гегель показывает, как единство и борьба противоположностей закономерно определяют поступательное развитие. Единство противоположностей образует противоречие, которое состоит в том, что в одном и том же отношении существует нечто в самом себе и его отсутствие, отрицание его самого. Противоречие - «корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно» (1: 2, 65).

3. Понятие – возвращение в себя самое – у-себя-бытие - понятие в себе и для себя. Развитие категорий идет от субъективного понятия (понятия в узком, логическом смысле, а также суждения и умозаключения) к объективному понятию (механизм, химизм, телеология) и от него - к идее (жизнь, познание, абсолютная идея). Абсолютная идея есть тотальность (конкретная всеобщность), система всех категорий.

Истина

Абсолютная идея есть абсолютная и полная истина. Истина – совпадение понятия и объективности, она имеет и гносеологический, и онтологический статус.

В гносеологическом смысле истина есть соответствие понятия своему предмету. Истина конкретна и исторична: философская истина, достигающая наибольшей конкретности, представляет мир в системе диалектических категорий. Частная истина – односторонняя, относительная. Гегель проводит принцип единства исторического и логического. Так, в истории философии содержание – логическое, форма – историческая; каждое последующее учение «снимает» предыдущее, относительные истины «диалектически складываются» в абсолютную. Истина развивается, она есть не только результат, но и процесс, ведущий к результату. Истина, говорит Гегель, «не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде (gegeben werden) и в таком же виде спрятана в карман» (3, 25).

Истина в онтологическом плане есть соответствие предмета понятию. В этом смысле мы можем говорить об истинном благодеянии, истинном произведении искусства. Бывают неистинные предметы – не соответствующие своему понятию: дурной (плохой) человек, преподаватель, студент. О таком предмете, далеко отстоящим от своего понятия, можно иметь правильное представление, но оно не будет истинным в понятийно-содержательном плане.

Идея практики связывает между собой оба значения истины. Наша деятельность, направленная на преобразование непосредственно существующего, необходима для познания и осуществления истины. Истина предметна, она должна созреть, ее время должно прийти. Таким образом, истина предстает в теоретическом и практическом виде. Практическая идея обладает достоинством всеобщности и непосредственной действительности. Единство теории и практики, субъективного и объективного – в Абсолютной идее, которая есть «прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем, единство идеи жизни и идеи познания» (6: 1, 419).

4. *Философия природы.* Природа материальна и потому есть как бы самоотрицание идеи - идея «в форме инобытия», «окаменевший дух». Переход логической идеи в свое «инобытие» не объясняется Гегелем с достаточной убедительностью. Он далек от романтического обожествления природы: в ней нет величия, поскольку нет свободы; любая безделица, созданная свободным человеческим умом, например анекдот, значительнее самого грандиозного природного явления. По Гегелю, природа системна, но не эволюционирует. Материя реально существует в движении, в котором пространство и время переходят друг в друга. В природе выделяется три последовательные системы:

1) Механика
2) Физика
3) Органика.

Наиболее совершенная система природы - животный организм. Он обладает свойствами чувствительности, раздражимости, самовоспроизведения, и тесно связан с неорганической природой. Разрыв этой связи – чувство недостатка – потребность. Деятельность организма есть постоянная борьба за удовлетворение потребностей. Чувство в этой борьбе – вершина достижений животного.

5. *Философия духа (в сознании и деятельности людей).* Дух есть синтез (снятие) чисто логического и природного.

В духе – в формах человеческого сознания и деятельности - Абсолютная идея возвращается из инобытия к себе. В духе развитие идет через преодоление человеком отчуждения в самосознании, труде, а также гражданско-политической активности. Отчуждение – превращение деятельности человека и ее результатов в чуждую и враждебную ему силу.

Человек – общественно-историческое существо, развитие индивида в общих чертах повторяет развитие рода. Общество

Гегель ставит выше индивидуальности, он даже восхваляет войну за то, что она утверждает превосходство всеобщего, государственного интереса над частным и показывает, что абсолютный господин индивидуального – смерть.

В вопросе о генезисе человека Гегель не следует принципу единства исторического и логического. Логически природа (как более низкая ступень) подготовила появление человека, что же касается идеи его происхождения от животного, то она, по мнению Гегеля, ошибочна. Человек коренным образом отличается от животного, он – самосознающий и свободно действующий дух. Некоторое сходство человека с обезьяной не должно вводить в заблуждение: «Со своей чисто телесной стороны человек не очень отличается от обезьяны; но по проникнутому духом внешнему виду он до такой степени отличается от названного животного, что между явлением этого последнего и явлением птицы существует меньшее различие, чем между телом человека и телом обезьяны» (6: 3, 212).

Три основные сферы развития духа

1) субъективный дух – в индивидуальной жизни,
2) объективный дух – в общественной жизни,
3) абсолютный дух – в духовной жизни общества - в искусстве, религии, философии.

5.1. *Субъективный дух (в индивиде).* В сфере субъективного духа Гегель прослеживает развитие индивидуального сознания по ступеням

- антропологии (дух в себе)
- феноменологии (дух для себя)
- психологии (дух как таковой)

1. В антропологии исследуется душа и ее отношение к телу:

1) как природная душа, в ее внешней - природной и социальной обусловленности: пол, нация, возрастные изменения, характер;

2) чувствующая душа, ощущающая себя;

3) действительная душа как тождество внутреннего, духовного начала и внешнего, телесного, подчиненного внутреннему.

Душа – еще спящий, потенциальный дух. Душа (дух, бесконечный в познании) составляет субстанцию индивида, тело (смертное, конечное) – акциденцию. Смысл развития души – в освобождении от господства тела, непосредственной объективации в нем. «Душе человека нужно много труда, чтобы сделать телесность средством. Человек должен сначала как бы вступить во владение своим телом, дабы оно стало оружием его души» (6 : 1, 397). Развитие руки как «абсолютного орудия», привычка к сохранению вертикального положения тела, мимика, жесты и т.д. суть показатели победы духа.

2. В феноменологии рассматривается развитие индивидуального духа по ступеням

1) сознания;

2) самосознания;

3) разума.

Общий смысл этого развития - борьба с отчужденной предметностью, в том числе – с предметностью другого человека. В частности, Гегель прослеживает диалектику отношений господина и раба, последний, производя вещи, становится господином господина. Христианское сознание характеризуется как несчастное, его антиномия есть раздвоенность между стремлением к всеобщности - к Богу и греховностью, отчуждающей христианина от Бога.

3. Психология представляет дух как единство души и сознания в триаде:

1) теоретический дух, отличающий предметы от себя и познающий их;

2) практический дух, по воле которого изменяются предметы;

3) свободный дух, свободно синтезирующий познание и волю.

Свобода, по Гегелю, «есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность» (6: 3, 324).

Гегель рассматривает развитие индивида в интеллектуальном плане (от ощущения к восприятию, представлению, к речи и мышлению) и в плане эмоционально-волевом (от единичного чувства приятного и неприятного к особенному удовлетворению - влечению и произволу - до всеобщего удовлетворения - счастья).

Язык представляется Гегелем как первое в субъективном духе воплощение всеобщности, звено, соединяющее единичное и всеобщее, чувственное и рациональное. «Язык вообще есть та воздухообразная стихия, то чувственно-нечувственное, через все расширяющееся знание которого дух ребенка все больше возвышается над чувственным, единичным, поднимаясь ко всеобщему, к мышлению» (6: 3, 87). Особенно важным Гегель считает то, что язык делает людей способными осознавать и выражать собственное «Я», свою целостность и всеобщность.

5.2. ***Объективный дух (в обществе). Философия истории (Мировой дух).*** Объективной дух, т.е. формы общественной жизни, есть царство реальной свободы, существующей в виде наличной необходимости.

Триада объективного духа

1) право;

2) мораль;

3) нравственность.

1. В праве личность перестает быть «голой субъективностью» и вступает в формальное отношение к вещам и другим личностям. Право как таковое есть абстрактное право и обя-

занность быть юридическим лицом и собственником, а также признавать других людей как юридических лиц и собственников.

2. В морали определенность воли положена во внутреннем существе человека, здесь индивидуум выступает как субъект, обладающий особенной, морально свободной волей. Определенность воли есть частью внутреннее: разум воли, нечто правовое (и нравственное) в себе, а частью – внешнее: «наличное бытие, данное в деятельном обнаружении, проявляющееся в событиях и вступающее с ними в известное отношение» (6: 3, 334). На основе права моральной свободы человек должен «приобрести знание различия добра и зла вообще». Положительное значение морали состоит также в том, что в ней требования, определяющие права и обязанности индивида, становятся внутренними, получают «одобрение, признание или даже обоснование в его сердце, образе мыслей, совести, понимании и т.д.» (6: 3, 335). Однако моральная свобода, будучи субъективной, заключает в себе опасность произвола, выбора в пользу зла. Это происходит, когда предпочтение отдается единичному или частному интересу в ущерб всеобщему.

В моральном поступке должны сочетаться a) «*абстрактное*, или *формальное* право поступка», чтобы его содержание «было вообще *моим*», т.е. признавалось принадлежащим субъекту поступка (умысел субъективной воли), b) особенное (намерение, подчиненное целям блага индивида) и c) всеобщее (добро как таковое, «абсолютная цель воли») (4, 159, 160). Такое сочетание в морали есть всего лишь предмет субъективного долженствования. «Деятельное обнаружение воли в этой свободе есть *поступок*, во внешнем обнаружении которого она только то признает за свое, что́ из этого она знала и чего хотела» (6: 3, 334). Содержание поступка определяется индивидуальным выбором, а совершая его, субъект руководствуется совестью – волей добра, которая есть «нечто *не-объективное*», «относительно чего субъект в своей *единичности* знает *себя* как решающего». Совесть и зло суть две переходящие друг в друга формы субъективности. «*Зло* же есть, то же самое знание своей единичности, как чего-то решающего, поскольку единичность не остается в этой абстракции, но наперекор добру усваивает содержание субъективного интереса» (6: 3, 338). По Гегелю, нравственность представляет более высокую ступень развития духа, чем мораль, поскольку последняя характеризуется преобладанием субъективного и индивидуального начала.

3. В нравственности осуществляется единство субъективности и объективного добра. Нравственность «есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*» (4, 200). «Субстанция, знающая себя свободной, в которой абсолютное долженствование есть в такой же мере и бытие, обладает действительностью как дух народа» (6: 3, 339). Нравственность – сфера отношений людей как членов социальных объединений, где только и может осуществляться надындивидуальная вечная справедливость. Это, прежде всего, нравы народа, обеспечивающие общественную стабильность. «Есть ли индивид, объективной нравственности безразлично, она одна только есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов» (4, 201).

Нравственная субстанция существует как:

1. Семья.
2. Гражданское общество.
3. Государство.

Рефлексия нравственности в индивидуальном бытии есть добродетель, а проявление ее в исполнении обязанностей индивида - добропорядочность – наиболее ценное свойство человека. В семье – добропорядочность заключается в поддержании семейных устоев, в гражданском обществе – в деловой

порядочности, по отношению к государству – в лояльности к государственным установлениям.

Семья есть «непосредственный, или *природный*, дух…» (6: 3, 338).

1. Семья выступает как одно лицо, ее суть - правовая нравственная любовь, члены семьи видят цель друг в друге. Они испытывают чувства взаимного доверия: «дух как семья есть *ощущающий* дух» (6: 3, 341). В наиболее чистом виде это проявляется в отношениях брата и сестры. Сфера– осуществления женщины ограничена семьей. Внешняя реальность семьи – совместное имущество супругов. Воспитание – второе духовное рождение детей, оно делает их самостоятельными лицами. Важнейшее в воспитании – дисциплина: умение подчиняться требованиям извне необходимо для того, чтобы научиться управлять собой. Совершеннолетние дети – юридические лица – имеют право на свою собственность и семью. Как отдельные свободные лица они составляют гражданское общество.

2. Гражданское (bürgerliche) общество – некоторая формальная всеобщность, охватывающая отношения «друг к другу индивидуумов как самостоятельных лиц» (6: 3, 341).

Гражданское общество есть «система атомистики» - «*внешнее государство*» - объединение лиц как особенных, преследующих свои частные интересы и рассматривающих других лиц как средство. «Способствуя осуществлению моей цели, я способствую и осуществлению всеобщего, а оно в свою очередь способствует осуществлению моей цели» (4, 229).

Основа гражданского общества – разделение труда. Оно возникает в результате того, что человеческие потребности и средства их удовлетворения отличаются разнообразием, имеющим тенденцию к увеличению, что, в свою очередь, ведет к нарастанию специализации деятельности. Потребности человека носят культурно-исторический характер, в этом – одно

из проявлений духовности, универсальности его природы. Человек как существо разумное абстрагирует и дифференцирует с помощью рассудка свои потребности, что способствует их дроблению и усложнению. Человек как существо, создающее средства своей жизни и, что особенно важно, орудия производства, осваивает в процессе труда многообразные свойства предметов, наращивая тем самым свои потребности. И, наконец, как существа общественное, люди перенимают друг у друга и развивают потребности, а также способы их удовлетворения. Природное неравенство людей, частная собственность благоприятствуют развитию разделения труда, росту могущества и свободы человека. Коммунистические принципы равенства противоречат требованиям свободы и прогресса.

Одной из особенностей западного общества Нового времени является то, что индивид в нем имеет право на выбор рода занятий и, соответственно, места в социальной стратификации. «Признание, что то, что в гражданском обществе и государстве необходимо в силу разума, вместе с тем должно совершаться *через опосредование произволом*, и предоставление такого права есть ближайшее определение того, что во всеобщем представлении преимущественно называется *свободой*» (4, 245).

Разделение труда обуславливает сословную структуру общества. Его составляют три сословия:

1) Земледельческое сословие – субстанциональное.

К нему относятся и крупные землевладельцы, и крестьяне. «Имущество *субстанциального* сословия состоит в природных продуктах *земли*, которую представители этого сословия обрабатывают, земли, которая может быть исключительной частной собственностью…» (4, 241). Земледельцы в наибольшей степени укоренены в природной и семейной жизни, патриархальны, консервативны, склонны к подчинению, их отношения основаны на личной вере и доверии.

2) Промышленное сословие – рефлектирующее.

Его составляют люди, формирующие продукты природы: ремесленники, фабриканты, торговцы. Их отношения основаны, главным образом, на праве. «Индивид промышленного сословия всецело зависит от себя, и это чувство своей значимости теснейшим образом связано с требованием правопорядка. Поэтому сознание свободы и порядка возникло главным образом в городах» (4, 243).

3) Всеобщее сословие – мыслящее.

«Занятие всеобщего сословия состоит в охранении *всеобщих интересов* общества, поэтому оно должно быть освобождено от непосредственного труда для удовлетворения своих потребностей либо благодаря частному состоянию, либо благодаря тому, что государство, заинтересованное в его деятельности, способствует его безбедному существованию, и таким образом частный интерес находит свое удовлетворение в работе на пользу всеобщего» (4, 243-244). Гегель полагает, что ведущая роль в мыслящем сословии принадлежит государственным чиновникам. Они «составляют основную часть *среднего сословия*, которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание народной массы. Чтобы это сословие не заняло изолированного положения аристократии и образованность и умение не превратились бы в средство произвола и господства, его контролируют учреждения суверенной власти сверху и права корпораций снизу» (4, 335-336). Подлинное основание гражданского общества – государство.

3. Государство. Государственное устройство – это «самосознающая субстанция – дух, развитый до органической действительности» (6: 3, 341).

«Государство есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как *очевидная*, самой себе ясная субстанциональная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает» (4, 279). Государство – осуществление свободы, «это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю», а «абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была» (4, 284, 283). Последняя цель государства – не соблюдение интереса единичных людей, не обеспечение и защита собственности и личной свободы. Гегель, как и Платон, полагает, что благо целого первично по отношению к индивидуальному благу. Индивидуальная свобода есть следствие свободы целого, а не наоборот. Государство по своей идее «есть объективный дух, индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства. *Объединение* как таковое есть само истинное содержание и цель, и назначение индивидов состоит в том, чтобы вести всеобщую жизнь; их дальнейшее особенное удовлетворение, деятельность, характер поведения имеют своей исходной точкой и результатом это субстанциальное и общезначимое» (4, 279).

Конституция как определение и организация осуществления прав, то есть «*свобод* вообще», опирается на народный дух, предполагающий, в свою очередь, конституцию. «*Гарантия* конституции, т.е. необходимость того, чтобы законы были разумны и их осуществление было обеспечено, заключается в духе всего народа, именно в той определенности, соответственно которой народ имеет самосознание своего разума (религия и есть это сознание в его абсолютной субстанциональности), и в то же время также в соответствующей этому духу *действительной организации* как *развитии* упомянутого принципа» (6: 3, 355).

Наиболее совершенным типом государства Гегель считает конституционную монархию с институтом сословного представительства. Государство не должно вмешиваться в те дела подданных, которые не угрожают его безопасности и не препятствуют осуществлению его властных функций. Госу-

дарство есть непосредственная действительность отдельного, определенного народа. Это наиболее отчетливо проявляется в состоянии войны, когда отдельному человеку надо быть готовым жертвовать «как чем-то суетным своим природным и обособленным наличным бытием» (6: 3, 364). Война есть одно из действенных средств против изоляции и отчуждения общества и индивида от организованной государством целостности, средств сохранения всеобщей субстанции.

Идея государства, по Гегелю, разворачивается триадой. Во-первых, это индивидуальное государство – *внутреннее государственное право* или *конституция.* Во-вторых, отношение отдельного государства к другим государствам – *внешнее государственное право.* В-третьих, «всеобщая идея как *род* и абсолютная власть, противополагающая себя индивидуальным государствам, дух, который сообщает себе в процессе *всемирной истории* свою действительность» (4, 285). Таким образом, развитие идеи государства приводит к идее всемирной истории.

Философия истории

Всемирная история – это духовная действительность во всем объеме ее внутренних и внешних сторон. Дух «получает действительность и открывается во всемирной истории как всеобщий мировой дух, *право* которого есть *наивысшее*» (4, 94). События всемирной истории есть диалектика отдельных народных духов - *всемирный суд*. В истории разумное становится действительным. Гегель пишет в Предисловии к Философии права: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (4, 53). Действительно не все, что существует. «Действительность – это *единство сущности и существования*» (1: 2, 171). Явления случайные или перестающие быть разумными, не действительны, они не имеют права на существование.

В истории через целенаправленную человеческую деятельность реализуется объективная закономерность прогресса. В этом состоит хитрость мирового духа, жестокого и расточительного, использующего людей, «отдельных лиц», как свои орудия.

Свобода есть «субстанция духа», и смысл его развития – освобождение, «в котором он стремится прийти к самому себе и осуществить свою истину» (6: 3, 370). Свобода есть осознанная и осуществленная необходимость. Прогресс в сознании свободы есть суть и мерило исторического развития.

Мировой дух в каждую историческую эпоху предстает как дух одного, господствующего в эту эпоху, всемирно-исторического народа. Этот народ проходит цикл от младенчества к расцвету нравственного самосознания, когда он вступает в мировую историю, затем переживает упадок и гибель, уступая место другому всемирно-историческому народу. Дух всемирно-исторического народа характеризуется развитой государственностью, религиозностью и художественностью в их единстве. Гегель относит народы Индии и Китая к доисторическим, только персы, полагает он, смогли стать первым историческим народом, утвердив принцип государственности.

Гегель насчитывает четыре «всемирно-исторических царства»: восточное, греческое, римское, германское.

Восточное царство – это младенчество истории. Здесь дух еще пребывает в себе. Восточные народы не знают, что дух по сути свободен, и живут в рабстве, подчиняясь деспоту, его произволу, который не есть истинная свобода.

Греческое царство – юность истории. В этом царстве пробуждается дух для себя, возникает прекрасная нравственная индивидуальность, вырабатывается понятие свободы. Но эллины не могли понять, что свободны не некоторые люди, а свободен человек вообще, и тем самым поддерживали рабство.

Римское царство – возмужалость. В Риме сознание для себя бытия доходит до противопоставления абстрактной всеобщности личному частному самосознанию. Гармоничная нравственная индивидуальность представляется неосуществимой. Понимание того, что свободен человек как таковой, еще не достигнуто, но создана правовая – формальная основа человеческой свободы.

Германское царство – сильная, мудрая старость. В германском царстве дух сознает себя как единство в себе и для себя бытия. Христианство несет в себе разрешение противоположностей. Объективная истина и свобода являются духу в форме самосознания и субъективности. Осознается, наконец, что свободен каждый человек. «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум *как таковой* имеет *бесконечную* ценность, поскольку он является предметом и целью любви бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек *в себе* предназначен для высшей свободы» (6: 3, 324-325).

5.3. ***Абсолютный дух (в искусстве, религии, науке, вершина которой – философия).*** В этой сфере достигается знание духом самого себя, знание абсолютной идеи. Здесь дух существует для духа как синтез субъективного и объективного духа.

Триада абсолютного духа: искусство, религия откровения, философия.

1) **Искусство – чувственный образ**.

Красота – чувственная форма истины. Форма красоты «есть конкретное *созерцание* и представление *в себе* абсолютного духа как *идеала* – конкретной формы, порожденной субъективным духом, в которой природная непосредственность есть

только знак идеи, в такой мере просветленной для ее выражения творческим духом, что эта форма ни на что другое, кроме идеи, не указывает…» (6: 3, 383).

Прекрасное в природе неустойчиво, так как не самодостаточно: оно - лишь отражение красоты духа. Вот почему мы очеловечиваем все, что оцениваем как прекрасное.

Действительно прекрасное создается в искусстве. В искусстве человек как свободный субъект лишает «внешний мир его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждается лишь внешней реальностью самого себя» (7: 1, 37).

Гегель выдвигает на первый план познавательное значение эстетического отношения к действительности. Большой заслугой философа считается разработка им идеи историчности искусства.

Гегель выделяет три основные исторические формы искусства:

- **Символическое искусство.** Оно характерно для Востока. В искусстве Востока чувственная форма господствует над духовным содержанием. Наивысшее воплощение символическое искусство находит в архитектуре.
- **Классическое искусство.** Это искусство Античности, в котором было осуществлено единство формы и содержания и тем самым достигнут высший уровень расцвета искусства как такового. Закономерно, что наиболее развитым в античности было искусство скульптурного изображения человека.
- **Романтическое искусство.** Оно начинается в Средние века и продолжается в Новое время. В этом искусстве содержание преобладает над формой, что свидетельствует об упадке художественного творчества по сравнению с его античным состоянием. Ведущее место в романтическом искусстве занимают живопись, музыка и поэзия. Их назначение – оформлять внутренние переживания субъекта. Всеобщность духовного содержания вступает в противоречие с конкретной чувствен-

ной формой, наиболее адекватным способом существования духа становятся религия и наука.

2) **Религия откровения – чувственное представление.**

Религия – представление идеи в виде потусторонней личности. Истинная религия та, содержание которой есть абсолютный дух. А поскольку дух есть самообнаружение, то истинная религия «есть религия *откровения*, и притом такая, в которой источником откровения является *бог*» (6: 3, 388). Религия, как и философия, есть служение Богу, их обеих характеризует «отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии богом» (5: 1, 220). Форма религии – субъективное знание *представления* - «снимается в вере в единый дух и в благоговении культа» (6: 3, 390). Религиозность изначально вложена Богом в человека как устремленность конечного духа к духу абсолютному. В религии богопознание – путь веры, ступени его – чувство, созерцание, представление, рассудок и разум. Как отмечает А.В. Гулыга во вступительной статье к первому тому «Философии религии» Гегеля, веру в бога Гегель рационализирует. «Он полемизирует со Шлейермахером, который ограничивал религию сферой чувства, в частности чувства зависимости. Если так, иронизировал Гегель, то собака — лучший христианин: она вся живет этим чувством, ей ведомо даже чувство благодати, когда хозяин бросает ей кость. Религиозное переживание необходимое, но не достаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности — разум» (5: 1, 16-17). Разум способен охватить противоречие, например, заключающееся в идее Божественного триединства.

Гегель возвращается к раскритикованным Кантам рациональным доказательствам бытия Бога. Согласно Канту, базисным является онтологическое доказательство, в ходе которого совершается, без достаточного на то основания, прыжок от

мысли к существованию: от понятия Бога как совершеннейшего существа к признанию его бытия. Из наличия ста талеров в моем воображении, поясняет Кант, не обязательно следует наличие ста талеров в моем кармане. С позиций гегелевского панлогизма, отождествления бытия и мышления, критика Канта представляется уязвимой. Истинное понятие (а не абстрактное представление вроде воображаемых ста талеров), пишет Гегель, объективно, оно включает в себя бытие. Бог существует, так как он есть истинное понятие, охватывающее мир в его саморазвитии. Здесь панлогизм Гегеля обнаруживает свою пантеистическую направленность. Понятие Бога раскрывается лишь в отношении к человеку. Бог «есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека *о* боге развивается, далее, до знания себя человеком *в* боге» (6: 3, 389).

Культ – это практическое отношение, в котором через веру осуществляется божественная связь и снимается раздвоение субъекта и объекта. Религия и государство составляют сердцевину народного духа, несут свободу, определяют порядок общественной жизни.

Гегель рассматривает религию в историческом развитии, как путь самоосвобождения духа, сближения между человеком и Богом. Три основных этапа движения: естественная религия (единства природного и духовного), религия духовной индивидуальности (возвышения духовного над природным) и абсолютная религия (духа) – христианство. Итак, совершенная религия – христианство, особенно, в его протестантской форме.

3**) Философия - понятие.**

Философия, считает Гегель, есть наука, в которой абсолютная идея познает себя в наиболее полном и адекватном виде – в системе понятий, возвращаясь как бы к своему нача-

лу – стихии чистой мысли. «Это знание есть тем самым познанное посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное» (6: 3, 393). При этом предполагается, что именно философия гегелевского типа, в которой «идея познана в своей необходимости», наиболее адекватно для своего времени выражает дух философии как таковой.

Философия – духовная квинтэссенция своего времени, эпоха, схваченная в мысли. Наиболее плодотворной философия становится в периоды смены исторических этапов, поскольку способна осмыслить целостность завершающегося и суть нарождающегося этапов. «Когда философия начинает рисовать своей краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (4, 56). Непреходящее значение философии состоит в том, что она исследует всеобщие условия закономерности существования и развития человека в мире. В ней совершается в чистом виде деятельность познания – «вечная в себе-и для себя сущая идея, вечно себя появляющаяся в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух» (6: 3, 407).

6. *Цитированная литература*

1. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х тт. М.: Мысль, 1970-1972.

2. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2-х т. - М. : Мысль, 1972-1973.

3. *Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.

5. *Гегель Г.Ф.В.* Философия религии в 2-х тт. М.: Мысль, 1976-1977.

6. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т.1-3. М.: Мысль, 1975-1977.

7. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт. М.: Искусство, 1968-1973.

7. *Рекомендованная литература*

1. *Г.В.Ф. Гегель.* Кто мыслит абстрактно? // Г.В.Ф. Гегель Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. Сост., общая ред. и вступит, статья А. В. Гулыги. М., «Мысль», 1972. 668 с.; С.388 – 394.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц.— М.: Мысль, 1990.— 524 [2] с. Отрывки: §57 (с.113-114), §§91-92 (с.141-142), §§182-183 (с.227-228).

3. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993, 2000. — 480с. Введение. Отрывки: с.79-85.

4. *Гулыга А.В.* Гегель. - [2-е изд., испр. и доп.]. - М. : Соратник, 1994. - 256 с.

5. *Селиванов Ю.Р.* Гегель // История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века / Под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова и Д. В. Бугая. Изд. 3-е, перераб. — М.: ЛЕНАНД, 2014. — 880 с. С.506-523.

8. *Проверочные вопросы*

1. Каковы основные идеи Гегеля, свидетельствующие о том, что его философия есть объективный диалектический идеализм?
2. В чем смысл положения о диалектическом тождестве бытия и мышления?
3. По какому принципу строится философская система и какова ее триада (три сферы развития абсолютной идеи)?
4. В чем суть диалектического метода?
5. Что значит мыслить абстрактно, и в чем состоит принцип восхождения от абстрактного к конкретному?

6. Что такое истина и в чем состоит ее конкретность?
7. Каковы основные характеристики природы как формы «инобытия идеи»?
8. Что такое дух и какова его триада?
9. Каковы три основные стадии развития духа в индивиде – субъективного духа?
10. Какова триада объективного духа?
11. Что такое нравственность и почему она рассматривается как синтез права и морали?
12. Что такое гражданское общество и какова его сословная структура?
13. Как Гегель объясняет, почему государство есть высшее воплощение нравственного духа?
14. Что такое Мировой дух и что является главным критерием исторического прогресса?
15. Каковы основные этапы развития мирового духа?
16. Что такое абсолютный дух и какова его триада?
17. Как связаны между собой красота и искусство?
18. Что такое религия и почему христианство – ее высшая форма?
19. Почему наука и ее вершина – философия – есть наиболее адекватная форма самопознания абсолютной идеи?

А.Г. Ляпустин, Н.Ф. Рахманкулова,
Л.И. Яковлева

История философии: от Античности к немецкому классическому идеализму

Учебное пособие

Книга издается в авторской редакции

16+

ООО «КнигИздат»

Москва, 125319, ул. Черняховского, д.16
+7 (495) 507-68-86; +7 (499) 343-72-79
info@knig-izdat.ru
www.knig-izdat.ru

Формат 60×90/16. Подписано в печать 25.04.2024
Печать цифровая. Тираж 500 экз. Усл. печ. л. 25.25