ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В кратком изложении

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1997

ББК 87.3
И90

РЕДАКЦИЯ ЛИТЕРАТУРЫ
ПО ОБЩИМ ПРОБЛЕМАМ ФИЛОСОФИИ

Перевод с чешского
канд. филос. наук **И. И. Богута**

История философии в кратком изложении/
И90 Пер. с чеш. И. И. Богута.— М.: Мысль, 1997—
590, [1] с.
ISBN 5-244-00552-9

Книга коллектива авторов Чехословацкой АН представляет собой краткие очерки по истории философской мысли от ее истоков до немецкой классической философии включительно Рассматриваются философские культуры стран Междуречья, древней и средневековой Индии, Китая, античного мира, средневековья и Нового времени

ББК 87.3

ISBN 5-244-00552-9

© Doc. PhDr. Vladimír Čechák, CSc., Jakub Mátl, prom fil, doc. PhDr Vladimír Souček, CSc., doc. PhDr Jaroslav Sus, CSc, PhDr. Petr Vavroušek, CSc., PhDr. Pavla Vošahlíková, CSc., 1983
© Vladimír Čechák, Milan Sobotka, Jaroslav Sus, '?4
© Издательство «Мысль», 1991
© Пер. с чешского И. И. Богута

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Древний Ближний Восток — истоки философского мышления

Философия древней и средневековой Индии

Начала философского мышления
Учение джайннзма и буддизма
Учение материалистов
Философские системы индуизма

Философия древнего и средневекового Китая

Начала философского мышления
Сто школ — период расцвета китайской философии
Философия в эпоху династии Хань
Философия в III—X вв

ВВЕДЕНИЕ

Развитие теоретического мышления и становление философии представляют длительный процесс, предпосылки которого можно найти уже на ранних ступенях человеческого общества. Древнейшие философские системы, пытавшиеся найти ответ на вопрос о происхождении, сути мира и места человека в нем, имели длительную предысторию, появились же они на сравнительно развитой стадии классовых отношений.

Уже в условиях родовой общины, всецело зависимой от природы, человек стал воздействовать на природный процесс, приобретая опыт и знание, оказывающие влияние на его жизнь. Окружающий мир постепенно становится предметом деятельности человека. Свое отношение к миру он не осознавал и, естественно, не мог выразить в теоретических формах. Выделение человека из окружающего мира сопровождалось различными магическими обрядами, символизировавшими его стремление к соединению с природой. Результаты археологических исследований и сравнительной этнографии позволяют хотя бы частично осветить этот этап развития человеческого мышления. Конкретные формы начальных теоретических построений, которые существовали до создания письменности, остаются для нас более или менее гипотетическими.

Развитие практической деятельности человека предполагает совершенствование его способности предвидения, основанную на наблюдении определенной последовательности событий и, таким образом, постижении некоторых закономерностей природных явлений. Этот процесс зависел от многих внешних обстоятельств и внутренних условий, характерных для определенных областей и общностей. К важнейшим моментам, влияющим на ход этого процесса, относится необходимость объяснять и воспроизводить результаты познания. Развитие языка, и прежде всего появление абстрактных понятий, является важным свидетельством формирования теоретического мышления и складывания предпосылок для возникновения общих умозаключений, а тем самым и для философии.

Погребения умерших, остатки жертвоприношений,

различные предметы культового характера свидетельствуют о том, что люди с незапамятных времен стремились найти ответы на вопросы, что такое жизнь, когда она возникает и почему кончается. Подобные вопросы, даже если ответы на них были самыми фантастическими, предполагали существование причинной зависимости и наличие весьма сложных представлений о пространстве и времени. В частности, представление о времени возникало из понимания как конечности человеческого существования, так и постоянства движения небесных тел, время же измерялось длительностью растительного цикла. Такое представление претерпело значительное развитие уже в древнейшие времена. Об этом говорят некоторые мифы, где время выступает как мера ценности. Только то, что вечно, может быть совершенно. Вечность является атрибутом божественного существования и действия. Неосознанным выражением этого убеждения и одновременно практическим подтверждением стремления к преодолению временной ограниченности индивидуального человеческого существования были различнейшие погребальные ритуалы, магические обряды и культ усопших, сохраняемый родом.

Наивно-натуралистическое понимание природных закономерностей, проецируемое на отношения в обществе, весьма долго существовало во взглядах на мир, его начало и суть; не избавилась от него и философия.

Все эти обстоятельства воздействовали на представления людей о природе и постепенно модифицировали их. Развитие мысли в области этой проблематики весьма долго протекало в рамках существовавших взглядов и формально не выходило за их пределы. Однако обыденные представления под влиянием расширяющегося опыта получали новое содержание, а углубляющееся познание окружающего мира и человеческого общества ускоряло этот процесс. Важнейшей вехой в развитии человеческого мышления было изобретение письменности. Она не только принесла новые возможности передачи знания, но и обогатила предпосылки для развития собственно знания.

Условия прогресса теоретического мышления, а в его рамках и первые проявления философского мышления складывались неравномерно. Различались между собой отдельные регионы с разными социально-эконо-

мическими условиями. Был целый ряд специфических обстоятельств, которые ускоряли или замедляли это развитие и которые сейчас нельзя с точностью определить. Мы стремились на некоторых примерах, которые, конечно, не исчерпывают всю проблематику, показать, как возникали предпосылки теоретического осмысления мира и какими путями развивалась философия в колыбели цивилизации — на Востоке. Развитие философского мышления в странах Востока не составляло прямой линии. И хотя не исключается на некоторых этапах и в некоторых областях взаимное влияние, все три исследуемых региона — Ближний Восток, Индия и Китай — представляют самостоятельные культурные целостности.

Ближний Восток не создал в древности философской традиции в подлинном смысле слова. Однако он был областью, где в отличие от других регионов мира преобладали оседлые земледельцы и развитие социально-экономических отношений происходило весьма интенсивно. Этому динамичному развитию соответствовала и накопленная сумма знаний и опыта. Новые практические сведения использовались для развития теоретического мышления. Они воздействовали также на религиозные представления, на идеологию и культуру в целом. Все эти различные сферы человеческой мыслительной активности выступали в древних ближневосточных цивилизациях как единое целое. Однако в их единстве существовали предпосылки для возникновения различных научных дисциплин, включая философию. Основу этого богатого наследия восприняли греки прежде всего малоазийского побережья, а через их посредство и весь эллинистический мир. Огромный вклад Греции во все области познания, включая философское мышление, невозможно представить без этой основы.

Древнейшие культуры Ближнего Востока имели контакты с Индией. Однако здесь развитие мысли с самого начала протекало более или менее самостоятельно. Предпосылки и начальные формы философского мышления в Индии постепенно кристаллизовались в цельные философские системы, развитие которых можно проследить на длительных временных отрезках. Здесь философская традиция никогда полностью не прерывалась, несмотря на различные политические, социально-экономические и этнические изме-

нения Она существовала в индийском обществе как устойчивый элемент вечно живого культурного наследия. Внешние влияния и контакты, о которых упоминается в главе, посвященной Индии, обогащали индийскую философию, но не были определяющими для ее развития.

Древнюю и средневековую китайскую философию также нельзя отделять от развития духовной жизни китайского общества в целом. Она развивалась самостоятельно, и только буддизм существенно повлиял на нее, однако в течение нескольких веков он был приспособлен к местной традиции и духовной жизни. Китайскую философию можно характеризовать как единое целое, развитие которого определялось способностью интегрировать в себе различные новые внешние влияния.

Кроме того, в древности и в средние века наравне с крупными государственными образованиями возникали и существовали менее значительные государства, где развивались различные направления мысли, которые, к сожалению, в настоящем исследовании невозможно оценить и представить в достаточной мере.

ДРЕВНИЙ БЛИЖНИЙ ВОСТОК — ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Люди уже в доисторические времена создавали представление о мире, который их окружает, и о силах, которые правят и миром, и человеком. О существовании этих взглядов и представлений свидетельствуют материальные остатки древнейших культур, археологические находки. Примитивный способ производства и старейшие формы организации общества, которое еще не было классово дифференцированным, оставили лишь эти косвенные свидетельства, говорящие о «мировоззрении» своих носителей. Прогрессирующее развитие производительных сил и более сложная структура общества неотделимы от расширения опыта и знаний о мире и тех закономерностей, которые влияют на природу и человека. Этот процесс вел к образованию классовых обществ с более сложной организацией производства, к созданию письменности. Первые доказательства существования письменности на изломе 4-го и 3-го тысячелетий до н. э. были получены на территории Месопотамии и Египта. Письменные заметки, которые первоначально применялись в хозяйственной и деловой областях, постепенно охватывали мир мыслей и «создателей» письма, и всех тех, кто получил от них это наследие, совершенствовал и использовал его.

Древнейшие письменные памятники ближневосточных областей не представляют, очевидно, целостных философских систем с точным понятийным аппаратом. В них не отражена проблематика бытия и существования мира (онтология), нет четкости в вопросе о возможностях человека познать мир (гносеология). На эту ступень развития вышли лишь античные мыслители, которые стоят у начала традиции европейского философского мышления. Развитие древнегреческой философии и всей дальнейшей, связанной с ней традиции не было бы понято в полной мере и объяснимо без знания наследия мысли древнейших цивилизаций Ближнего Востока, оказавших значительное влияние на греческую культуру в самых древних ее слоях. Однако систематическое исследование ближне-

восточных цивилизаций сравнительно молодо и едва превышает сто лет.

Примечательно, что древнейшие античные философы жили в греческих колониях Малой Азии, в торговых и экономических центрах, где они не только были окружены восточной материальной культурой, не только ощущали политическую мощь государств ближневосточного региона, но и знакомились с различными специальными знаниями, религиозными представлениями и т. д. Этот живой и всесторонний контакт с разными культурными слоями должен был влиять на греческих мыслителей, которые стремились теоретически оформить свое мировоззрение. Их наивный спекулятивный подход к вопросам о том, что является причиной, основой и принципом всего существующего, что такое движение и каков источник изменений, происходящих в природе, лишь постепенно освобождался от ряда представлений и понятий, взятых из мифов, как собственных, греческих, так и соседних народов.

Миф — одна из форм выражения человеком своего отношения к миру и опосредованного постижения социальных отношений определенной целостности. Это — первый, пусть фантастический, ответ на вопросы о возникновении мира, о смысле естественного порядка. В нем определяется также предназначение и содержание индивидуального человеческого существования. Мифическое изображение мира тесно связано с религиозными представлениями, содержит ряд иррациональных элементов, отличается антропоморфизмом и персонифицирует силы природы. Однако оно содержит и сумму знаний о природе и человеческом обществе, приобретенных на основе векового опыта. В этой недифференцированной целостности мифа отражались изменения и в социально-экономической структуре общества, и в политических силах в процессе централизации древнейших государственных образований.

Важным условием появления новых сведений о человеке и о природных силах, которые его окружают, было углубляющееся разделение труда и формирование древнейших классовых обществ. К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» выделяют этот момент как основную предпосылку развития всякого теоретического мышления. «Разделение труда становится действительным разделением труда лишь с того момента, когда появляется разделение материального

и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного,— с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» [1].

Одним из конкретных проявлений этой новой ситуации было, по К. Марксу и Ф. Энгельсу, возникновение социальной группы, которая профессионально занимается «чистой» теорией. В древнейшие времена подобную группу составляли прежде всего священнослужители. Их политические и экономические интересы поэтому воплощались в религиозные представления, содержащиеся в мифологическом объяснении мира, и модифицировали их. Осуществлялось это прежде всего там, где мифологическое предание становилось частью культа. Общественная практика, однако, постоянно накапливала знания и опыт, которые нужно было брать во внимание и которые, создавая предпосылки для возникновения отдельных научных дисциплин, влияли на развитие теоретического мышления.

Этот процесс можно проследить во всех регионах Ближнего Востока. Наглядным примером может служить его развитие в Месопотамии. С начала 2-го тысячелетия до н. э., о чем говорят письменные памятники, здесь развивались общества оседлых земледельцев. Экономическое развитие, политическое влияние и культурный расцвет этих старейших классовых обществ в значительной мере связаны с интенсивным земледелием, с развитием ирригационной системы. Специфические природные условия ускоряли процесс разделения труда и связанную с ним социальную дифференциацию. Рука об руку с углубляющимся разделением труда шли концентрация населения в городах, развитие ремесла, торговли и дальнейшая специализация труда.

Все эти факторы весьма интенсивно воздействовали на сознание человека. Новые хозяйственные виды деятельности предполагали практическое овладение многими природными закономерностями и их понимание. Строительство обширных ирригационных систем, больших городов, дворцов, храмов, развитие ремесел и интенсивное земледелие требовали, безусловно, боль-

шого опыта и знаний. Для их закрепления и передачи требовались специальная терминология, понятийный аппарат, что служило одной из предпосылок дальнейшего практического развития определенных областей знания, закладывающих основы будущих научных дисциплин: математики, геометрии, механики, астрономии и т. д. Автономизацию рационального подхода к реальности от иррационального можно проследить и в медицине, где наряду с магической практикой начинают применяться операции, действительно исходящие из познания некоторых естественных функций организма.

Рациональный подход к явлениям природы, связанный с конкретной трудовой деятельностью, создал предпосылки для образования ряда научных направлений. Этот процесс не мог, однако, быть завершен до тех пор, пока природа как целое оставалась персонифицированной божествами, деятельность и воля которых познавались лишь посредством религиозных обрядов. Более того, истолкование «божественной воли» монополизировали священнослужители.

Зависимость индивида от мифологических представлений в течение всей долгой истории Месопотамии была значительной. Источники того времени свидетельствуют об изменениях, которые происходили в этой области в различные периоды. Важным доказательством секуляризации мышления в области общественных отношений являются старейшие сборники правовых норм и предписаний. Сохранились шумерские и древневавилонские правовые предписания конца 3-го — начала 2-го тысячелетия до н. э. Регуляция жизни общества нормами, провозглашенными правителем, бесспорно, принадлежит к важным проявлениям процесса автономизации человеческого мышления по отношению к универсальному мифологическому воззрению на мир. Вопрос вины и наказания, исходящий уже не из традиционно существующих этических норм, а из новых экономических и социальных потребностей правящего класса, выходит за пределы области религиозной жизни и в большинстве случаев избавлен от различных «сверхъестественных» вмешательств. В постановлениях правители еще обращаются к божественному авторитету, но конкретное содержание правовых мероприятий и их воплощение носят по преимуществу светский характер и соединяют текущую практику с конкрет-

ными потребностями правителя при организации общества и укреплении собственной власти.

Рациональное отношение человека к природе и обществу, проявившееся в понимании некоторых естественных и общественных закономерностей, непосредственно связанных с повседневной практикой, не вызвало, однако, ни у шумеров, ни у вавилонян потребности искать новые ответы на вопросы о возникновении космоса, о сущности природных явлений и о месте человека в мире. Космогонические воззрения, содержащиеся в старейших месопотамских мифах, прошли определенное развитие, в них отразился новый социальный и политический опыт: эти изменения можно найти и в представлениях о месте человека, и в этических нормах, но миф всегда оставался формой объяснения этих мировоззренческих представлений.

Миф в древней Месопотамии служил универсальным объяснением достигнутого уровня познания. Однако наряду с религиозными представлениями он содержал и предпосылки развития науки и философии. В этом смысле он интегрировал в себе элементы, между которыми постоянно имелось противоречие. С одной стороны, для человека Месопотамии существовал ряд вещей познанных и освоенных, с другой — неизвестный и враждебный мир природы. Справиться с непонятными явлениями действительности можно было в эту эпоху лишь «созданием» устойчивого космического порядка, на который проецировались существующие общественные отношения. Поэтому космогонические мифы содержат символическую борьбу принципов порядка и хаоса: хаос всегда враждебен богам и людям.

В самой распространенной космогонии месопотамского мира «Энума элиш» («Когда наверху...»), которая имеет аналоги и в соседних регионах и во многом напоминает греческую мифологию, порядок представляет верховный вавилонский бог *Мардук*. Этот бог помогает другим божествам в борьбе с Тиамат — соленым праокеаном, из которого путем смешения с пресной водой (Апсу) родились все остальные боги. Структура и иерархия этого божественного общества были явно выведены из отношений, которые складывались между членами древнейших общин в процессе формирования первых классовых образований и централизации власти. Так как мифы становились принадлеж-

ностью религиозного культа, в них сохранялись определенные представления наиболее архаичных слоев общественного сознания. Мардук, например, стал правителем богов на основе их *выбора* именно в то время, когда им угрожало нападение Тиамат, что, несомненно, отражало древнюю социальную практику. В то же время в мифах содержалось и сознательное стремление восславить проводимое упорядочение общества, а существующую власть подкрепить божественным авторитетом.

Этот идеологическнй момент, отражающий общественный интерес, наглядно подтверждает изменение функций и места отдельных божественных патронов определенных племен, областей и городов. Авторитет и значение богов возвышались и приходили в упадок, набирали силу и влияние и теряли их. В качестве примера вновь можно сослаться на первоначально местного и малозначащего бога Вавилона Мардука, который вместе с ростом мощи своего города становится главиым богом во всем государстве. В литературной форме этот процесс представлен в мифе «Энума элиш». Подобный процесс, мотивированный стремлением правящих кругов укрепить и идеологически поддержать социальные и политические изменения и закрепить их в общественной надстройке, происходит и в Ассирии. В ассирийском варианте этого мифа (примерно IX в. до н. э.) на месте Мардука стоит главный бог города Ассирии — Ашшура.

Прослеживать момент социального интереса в мифологических представлениях весьма сложно, но, так как он пронизывает все представления, показать изменения в общественном сознании весьма необходимо. В первых проявлениях философского мышления, встречающихся в древнейших мифах, идеологический аспект крайне важен. Он выступает на первый план там, где речь идет о проблематике, касающейся места человека в обществе. К идеологической функции мифа можно отнести, например, подчеркивание божественного происхождения королевской власти, значения сословия священнослужителей, а также обоснование перемещения политической власти и т. д.

Наряду с вопросами о возникновении космоса, мирового порядка и божественных законов, правящих миром, в месопотамском мышлении, как, впрочем, позднее и в греческой философии, возникают вопросы, ка-

сающиеся познания смысла человеческой жизни, а также этических норм. Важным источником для изучения этой проблематики являются так называемые *свары* — сборники пословиц, афоризмов, поучительных историй и другие литературные памятники, включая эпосы, в которых рассматривались жизненные ситуации и человеческие проблемы, а иногда давались и советы, как их решать. Эта литературная традиция является более широкой, чем собственно мифологическое предание, хотя они часто взаимопроникают и дополняют друг друга.

Примером может служить «Эпос о Гильгамеше». Рассказ о судьбе и деятельности урукского царя, правдоподобной исторической фигуры первой половины 3-го тысячелетия до н. э., который ищет бессмертия и задается вопросом о смысле человеческой жизни, представляет собой общее завещание шумеров, вавилонян и ассирийцев мировой культуре. В связи с поисками более широких предпосылок философского мышления можно привести хотя бы философские положения, содержащиеся в этом эпосе. На вопрос Гильгамеша о смысле жизни, которая оканчивается смертью, отвечает Утнапишти — единственный бессмертный из людей:

Жестокой смерти не избегнешь!
Разве навеки мы строим дом?
Разве навеки ставим печать?
Разве навеки братья разделяют наследство?
Разве навеки утвердился на земле гнев?
Разве навеки вздымается река и несет наводнение?
Куколку свою оставляет бабочка.
Тот облик, которым она могла быть обращена постоянно к солнцу, не может существовать всегда!
Спящий и мертвый — как они подобны — разве оба они не создают образ смерти? [2]

В этой мысли, которая часто встречается в эпосе и образует смысл всех человеческих деяний, усматривается выражение традиционно пассивного подхода человека Месопотамии к жизни и собственной судьбе. Такой подход, однако, не характерен для всего содержания эпоса. Доминирует мысль о том, что ограниченность жизни во времени вынуждает человека сосредоточиться на его земной стезе и в этом мире реализовать все цели и стремления, что человек сам, собственными усилиями может достичь бессмертия. К этому стремится Гильгамеш, когда он вместе со своим товарищем Энки-

ду идет на борьбу с чудовищем Хумбабой. Он выражает это такими словами:

На бой пусть решится сердце твое, забудь о смерти,
отбрось страх!
Муж смелый, ловкий и осторожный, который идет впереди,
защитит себя и в здравии друга сохранит!
Если же оба, однако, падут, защитит свое имя! [3]

В эпосе содержится еще целый ряд мыслей, которые восславляют человеческое деяние, отвагу обоих героев, сражающихся против чудовищ и богов, их дружбу и т. д.

Вопрос «как жить?» в месопотамской литературной традиции встречается сравнительно часто. На него дается ответ в многочисленных пословицах, поучениях и советах, которые во многом напоминают изречения греческих «семи мудрецов». В некоторых сохранившихся памятниках их создатели с сомнением подходят к вопросу относительно смысла религиозного культа. Примером могут служить литературные сочинения «Иова» и «Диалог господина с рабом», в которых заметен отход автора от существовавших религиозных и социальных установок.

Раб, предстань! — Я здесь, господин мой!
— Поспеши и принеси мне воду, хочу умыть руки, хочу своему богу принести жертву.— Принес, господин мой, принес!
Человек, приносящий своему богу жертву, спокоен в своем сердце и дает ссуду под проценты.
— Никогда, раб, я своему богу жертву не принесу.
— Не приноси, господин мой, не приноси!
Привыкнет бог ходить за тобою, как пес, и повторять: «Исповедуй мой культ!», «Не посоветуешься ли со своим богом?» и постоянно чего-то хотеть (от тебя) [4].

Скептицизм человека Месопотамии, касающийся возможностей его познания, в условиях древнего Ближнего Востока не был чем-то исключительным. Для сравнения можно привести египетские литературные сочинения Среднего царства «Разговор человека с его душой» и «Песня арфиста». Здесь также проявляются сомнения относительно религиозного культа и загробной жизни.

Несмотря на эти моменты, которые можно обнаружить в ближневосточной литературной традиции, традиционная мифология оставалась главным источником, откуда месопотамцы черпали сведения о своем месте в мире. В Месопотамии, так же как и в других областях древнего Ближнего Востока, не произошло

отделения науки и философии от универсального мифологического понимания мира. Случилось это не потому, что здесь отсутствовали предпосылки подобного отделения, но потому, что уровень накопленных знаний и социально-экономические условия этого не требовали. Выше мы обратили внимание на сходные черты и часто даже на прямое влияние месопотамских представлений на возникновение древнейших античных философских систем, что, безусловно, ни в коей степени не умаляет вклада греческих мыслителей. Знакомство с древними восточными цивилизациями дает возможность более глубоко понять предпосылки их идей, которые не исчерпываются лишь спецификой условий жизни граждан греческих полисов в Малой Азии. Предшествующая традиция здесь определяла не только содержание, но и форму досократовской философии. Если, например, Фалес видел праматерию в воде, а всю природу принимал как «живую», то можно обнаружить связь между этим его утверждением и отношением к воде как к началу, характерному для древних народов Месопотамии и Египта. Фалес, Пифагор и другие греческие философы, кроме того, посещали страны Ближнего Востока и знакомились с духовным наследием этих древнейших цивилизаций непосредственно.

Влияние месопотамских представлений о мире заметно также в учении так называемых орфиков. Древнейшая греческая философия не ограничилась, однако, этими влияниями. Греки в своих рассуждениях о сути бытия и его проявлениях очень быстро оставили старые мифические представления. Миф в их изложении лишь одна из возможностей объяснения и передачи своих наблюдений и знаний о мире. Сумма накопленного опыта, которую они расширили и упорядочили, позволила им в новых общественных условиях, опираясь на рациональное понимание реальности, давать ответы на вопросы, касающиеся существования мира и человека.

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Если мы абстрагируемся от наидревнейших письменных памятников, обнаруженных на территории Древней Индии, то тексты индусской (хараппской) культуры (ок. 2500—1700 лет до н. э.), которые до сих пор еще полностью не расшифрованы, являются первым источником информации о жизни (совместно с археологическими находками) древнеиндийского общества — так называемая ведическая литература. Речь идет об обширном наборе текстов, которые составлялись в течение приблизительно девяти столетий (1500—600 лет до н. э.). Однако и в более поздний период создаются произведения, которые по своему содержанию относятся к этой литературе. Ведические тексты — это литература преимущественно религиозного содержания, хотя ведические памятники не только являются ценным источником информации о духовной жизни своего времени, но и содержат много сведений об экономическом развитии, классовой и социальной структурах общества, о степени познания окружающего мира и о многом другом.

Ведическая литература формировалась в течение длительного и сложного исторического периода, который начинается с приходом индоевропейских ариев в Индию, их постепенным заселением страны (сначала северных и средних областей) и завершается возникновением первых государственных образований, объединяющих обширные территории. В этот период в обществе происходят важные изменения, и первоначально кочевые и пастушеские племенные общества ариев превращаются в классово дифференцированное общество с развитым земледелием, ремеслами и торговлей, социальной структурой и иерархизацией, содержащей четыре главные *варны* (сословия). Помимо *брахманов* (священнослужителей и монахов) здесь были *кшатрии* (воины и представители прежней племенной власти), *вайшьи* (земледельцы, ремесленники и торговцы) и *шудры* (масса непосредственных производителей и преимущественно зависимого населения).

При этом данная социальная структура начинает развиваться и образует основу позднейшей чрезвычайно сложной системы каст. В процессе генезиса древнеиндийской культуры ведического периода участвуют различные этнические группы жителей тогдашней Индии. Кроме индоевропейских ариев это, в частности, дравиды и мунды.

Традиционно ведическая литература разделяется на несколько групп текстов. Прежде всего это четыре *Веды* (буквально: ведение — отсюда и название всего периода и его письменных памятников); старейшая и важнейшая из них — *Ригведа* (знание гимнов) — сборник гимнов, который формировался относительно длительное время и окончательно сложился к XII в. до н. э. Несколько более поздними являются *брахманы* (возникающие примерно с X в. до н. э.) — руководства ведического ритуала, из которых важнейшее — *Шатапатхабрахмана* (брахмана ста путей). Конец ведического периода представлен очень важными для познания древнеиндийского религиозно-философского мышления *упанишадами*. Ведическая литература, к которой принадлежат и другие группы текстов, необычайно обширна, ведь только Ригведа содержит более 10 тыс. стихов, уложенных в 1028 гимнах.

Ведические тексты, возникающие на фоне пестрого и длительного исторического процесса, не являются монолитной системой взглядов и идей, но представляют различные течения мысли и взгляды от архаических мифологических образов, литургического обращения к богам, различных религиозных (частично и мистических) спекуляций до первых попыток формировать философские взгляды на мир и место человека в нем.

Ведическая религия — это сложный, постепенно развивающийся комплекс религиозных и мифологических представлений и соответствующих им ритуалов и культовых обрядов. В нем проскальзывают частично архаические индоевропейские представления (восходящие к тем временам, когда арии задолго до прихода в Индию жили вместе с другими индоевропейскими племенами на общей территории) индоиранского культурного слоя (общего индийским и иранским ариям). Завершается формирование этого комплекса на фоне мифологии и культов туземных (не индоевропейских) обитателей Индии. Ведическая религия является политеистической, для нее характерен антропоморфизм,

причем иерархия богов не является закрытой, одни и те же свойства и атрибуты попеременно приписываются различным богам. В Ригведе важную роль играет *Индра* — бог грозы и воитель, который уничтожает врагов ариев. Значительное место занимает *Агни* — бог огня, посредством которого исповедующий Веды индус приносит жертвы и таким образом обращается к остальным богам. Продолжают список божеств ригведского пантеона *Сурья* (бог солнца), *Сома* (бог одноименного опьяняющего напитка, используемого при ритуалах), *Ушас* (богиня утренней зари), *Дьяус* (бог небес), *Ваю* (бог ветров) и многие другие. Некоторые божества, как, например, *Вишну*, *Шива* или *Брахма*, пробиваются в первые ряды божеств только в более поздних ведических текстах. Мир сверхъестественных существ дополняют различные духи — враги богов и людей (*ракшасы* и *асуры*).

В некоторых ведических гимнах мы встречаемся со стремлением найти общий принцип, который мог бы объяснить отдельные явления и процессы окружающего мира. Этим принципом является универсальный *космический порядок* (рта), который властвует над всем, ему подчинены и боги. Благодаря действию рта движется солнце, рассвет прогоняет тьму, сменяются времена года; рта — это принцип, который руководит течением человеческой жизни: рождением и смертью, счастьем и несчастьем. И хотя рта — безличный принцип, иногда его носителем и хранителем выступает бог *Варуна*, наделенный огромной и неограниченной силой, который «поместил солнце на небо».

Основой ведического культа является жертва, посредством которой последователь Вед обращается к богам, чтобы обеспечить выполнение своих желаний. Жертва всемогуща, и если правильно принесена, то положительный результат обеспечен, ибо в ведическом ритуале работает принцип «даю, чтобы ты дал». Ритуальной практике посвящена существенная часть ведических текстов, в частности брахманы, где отдельные аспекты разработаны до мельчайших деталей. Ведический ритуализм, касающийся практически всех сфер жизни людей, гарантирует особое положение брахманам, бывшим исполнителям культа.

Среди множества гимнов Ригведы, обращенных к различным богам и воспроизводимых при ритуалах, есть и первые проблески сомнения в необходимости

жертвы, в силе богов, сомнению подвергается и само их существование. «Кто такой Индра?» — спрашивает автор одного гимна и отвечает: «О нем многие говорят, что он не существует». В другом месте читаем: «Некоторые говорят, что Индра не существует. Кто его видел? Кто тот, кому мы должны приносить жертвы?» «Мы не знаем того, кто создал этот мир»,— констатируется в одном месте, а в другом ставится вопрос: «Что это было за древо, что это был за ствол, из которого вытесали небо и землю?»

Важным в этом отношении является гимн, в котором выступает первосущество *Пуруша*, которое боги принесли в жертву и из частей тела которого возникают земля, небо, Солнце, Луна, растения и животные, люди и, наконец, социальные сословия (варны), ритуальные предметы, а также и сами гимны. Пуруша описывается как космический гигант огромных размеров, который является «всем — прошедшим и будущим». В послеведический период его образ теряет все антропоморфные черты и в некоторых философских направлениях заменяется абстрактным символом первоначальных субстанций. В другом гимне основное внимание уделено поискам неизвестного бога, который дает жизнь, силу, руководит всеми богами и людьми и который сотворил мир. Каждый стих кончается вопросом: «Кому приносить жертвы?», и только последний стих (который является более поздним прибавлением) на этот вопрос отвечает. Искомым является *Праджапати*, понимаемый здесь как персонифицированный символ первичной силы творения.

Деструкция традиционной мифологии и ведического ритуализма проявляется, в частности, в космологическом гимне, называемом *Насадия*, который принадлежит к более поздним частям Ригведы. Согласно этому гимну, вначале не было ни *сущего* (сат), ни *не-сущего* (асат), не было воздушного пространства и неба, не было смерти и бессмертия, дня и ночи. Было только то *единое* (тад экам), понимаемое как нечто аморфное, нерасчлененное и лишенное конкретного содержания, которое само по себе дышало. «Кроме этого, ничего другого не было, тьма была вначале, тьма, покрытая тьмою, все это [было] неразличимою водою», наделенной принципом перемены самой себя на более высоком уровне безличной силой, стимулирующей дальнейший процесс генезиса, который в тек-

сте только обозначен. Участвуют в нем, в частности, *тапас* (тепло) и *кама* (стремление, желание) как самородящаяся сила жизни, первичный импульс бытия. Скептицизм, а частично и спекулятивный характер текста проявляются в заключении, где автор спрашивает: «Кто может сказать, откуда возникло это творение? Боги появились [только] с созданием этого [мира]... Откуда все возникло, откуда все образовалось? Возникло само или нет? Тот, кто на наивысшем небе следит за этим [миром], тот знает. Определенно он [это] знает или не знает?» Гимн не является целостным изложением генезиса мира, многое он лишь обозначает и формулирует вопросы, на которые не отвечает. Это открывало широкие возможности для позднейших спекуляций и интерпретаций; различным образом толкуют этот гимн и современные исследователи.

И в более поздних ведических текстах — брахманах — встречается высказывание о происхождении и возникновении мира. В некоторых местах развиваются старые положения о воде как первосубстанции, на основе которой возникают отдельные стихии, боги и весь мир. Процесс генезиса часто сопровождается спекуляциями о влиянии Праджапати, который понимается как абстрактная творческая сила, стимулирующая процесс возникновения мира, а его образ лишен антропоморфных черт Кроме того, в брахманах встречаются положения указывающие на различные формы *дыхания* (прана) как первичные проявления бытия. Здесь речь идет о представлениях, первоначально связанных с непосредственным наблюдением человека (дыхание как одно из главных проявлений жизни), спроецированных, однако, на абстрактный уровень и понимаемых как основное проявление бытия.

Брахманы являются прежде всего практическими руководствами ведического ритуала, культовая практика и связанные с нею мифологические изложения — это их главное содержание. В брахманах мы не находим никакой целостной религиозно-философской системы, хотя в них впервые формулируются некоторые понятия, которые становятся центральной темой упанишад. С мифологией брахман во многом связан позднейший индуизм.

Упанишады (буквально: «сидеть около») [1] образуют завершение ведической литературы. Староиндийская традиция насчитывает их в целом 108, сегодня извест-

но около трехсот различных упанишад. Преобладающая масса текстов возникла в конце ведического периода (ок. VIII—VI вв. до н. э.), и взгляды, которые в них развиваются, уже некогда модифицированы и находятся под влиянием других, более поздних философских направлений. Старейшими и важнейшими являются *Брихадараньяка*, *Чхандогья*, несколько более поздними — *Айтарея*, *Кена*, *Каушитаки* и ряд других.

В упанишадах весь комплекс ведической идеологии, в частности абсолютизация жертвы и ее всепроникающей силы, подвергнут ревизии. Однако упанишады не дают целостной системы представлений о мире, в них можно найти лишь массу разнородных воззрений. Примитивные анимистические представления, интерпретации жертвенной символики (часто на мистической основе) и спекуляции жрецов перемежаются в них со смелыми абстракциями, которые можно охарактеризовать как первые формы действительно философского мышления Древней Индии. Господствующее место в упанишадах занимает прежде всего новое истолкование явлений мира, согласно которому в качестве первоосновы бытия выступает универсальный принцип — *безличное сущее* (брахма), отождествляемое также с *духовной сущностью* каждого индивида (атман). Концепция брахмы восходит к давним ведическим попыткам найти основу того, что сообщает жертве ее всемогущую силу и в конечном понятии представляет универсальный космический принцип. В упанишадах *брахма* является абстрактным принципом, полностью лишенным прежних ритуальных зависимостей и предназначенным для постижения вечной, вневременной и надпространственной, многоликой сущности мира. Понятие *атман* используется для обозначения индивидуальной духовной сущности, души, которая, как уже говорилось, отождествляется с универсальным принципом мира (брахма). Эта констатация идентичности различных форм бытия, выяснение тождества бытия каждого индивида с универсальной сущностью всего окружающего мира являются ядром учения упанишад.

Неотделимой частью этого учения является концепция *круговорота жизни* (самсара) и тесно с нею связанный *закон воздаяния* (карма). Учение о круговороте жизни, в котором человеческая жизнь понимается

как определенная форма бесконечной цепи перерождений, имеет свое начало в анимистических представлениях исконных жителей Индии. Оно также связано с наблюдением определенных циклических природных явлений, с попыткой их интерпретации. Элементы учения самсары можно найти уже в брахманах, однако в упанишадах эта мысль абсолютизируется и возводится в один из главных тезисов. Закон кармы диктует постоянное включение в круговорот перерождений и детерминирует будущее рождение, которое является результатом всех деяний предшествующих жизней. Только тот, свидетельствуют тексты, кто совершал благие действия, жил в согласии с действующей моралью, родится в будущей жизни как брахман, кшатрия или вайшья. Тот, чьи действия не были правильны, может в будущей жизни родиться как член низшей варны (сословия), либо же его атман попадет в телесное хранилище животного; не только варны, но и все, с чем человек встречается в жизни, определено кармой.

Здесь представлена своеобразная попытка объяснить имущественные и социальные различия в обществе как следствия этического результата деятельности каждого индивида в прошлых жизнях. Таким образом, тот, кто действует в соответствии с существующими нормами, может, согласно упанишадам, подготовить себе лучшую участь в некоторых из будущих жизней.

Круговорот жизни вечен, и все в мире ему подчиняется. Боги как личности не существуют, впрочем как не существует и человек, ограниченный пространством и временем. Атман, когда покидает тело, сожженное на погребальном костре, под влиянием кармы принужден постоянно возвращаться в этот круговорот, находить следующие воплощения, или, как говорят тексты, идти *путем отцов* (питръяна). Познание (одна из центральных тем упанишад) состоит в полном осознании тождества атмана и брахмы, и лишь тот, кто это единство осознает, освобождается из бесконечной цепи перерождений (самсары) и возносится над радостью и скорбью, жизнью и смертью. Его индивидуальная душа возвращается к брахме, где и остается вечно, выйдя из-под влияния кармы. Это и есть, как учат упанишады, *путь богов* (деваяна).

Основные тезисы упанишад бесчисленное количест-

во раз комментируются, развиваются и освещаются с различных точек зрения.

Упанишады в основном идеалистическое учение, однако оно не целостно в этой основе, так как в нем встречаются взгляды, близкие к материализму. Это относится, в частности, к учению **Уддалака**, хотя и он не выработал целостной материалистической доктрины. Уддалака приписывает творческую силу природе. Весь мир явлений состоит из трех материальных элементов — тепла, воды и пищи (земли). И даже атман является материальной прасущностью человека. С материалистических позиций отбрасываются представления, согласно которым вначале мира было *не-сущее* (асат), из которого зародилось *сущее* (сат) и весь мир явлений и существ.

Упанишады являются выдающейся попыткой поколебать монопольное положение брахманов в идеологии и духовной жизни общества. Не случайно мыслители упанишад в большинстве происходили из варны кшатриев, а иногда и вайшьев. Это является следствием изменений в экономическом положении отдельных варн, которые завершили свое формирование к концу ведического периода.

Упанишады имели большое влияние на развитие последующего мышления в Индии. Прежде всего учение о самсаре и карме становится исходным положением для всех последующих религиозных и философских учений, за исключением материалистических. Ко многим идеям упанишад часто обращаются некоторые более поздние философские школы, прежде всего веданта.

УЧЕНИЕ ДЖАЙНИЗМА И БУДДИЗМА

В середине 1-го тысячелетия до н. э. в староиндийском обществе начинают происходить большие изменения. Значительно развивается аграрное и ремесленное производство, торговля, углубляются имущественные различия между членами отдельных варн и каст, меняется положение непосредственных производителей. Постепенно усиливается власть монархии, приходит в упадок и теряет свое влияние институт племенной власти. Возникают первые большие государственные образования. В III в. до н. э. под властью Ашоки

в рамках единого монархического государства объединяется практически вся Индия. Важным компонентом социальной и экономической системы остается община, в которой происходят, однако, некоторые изменения. Углубляется имущественная дифференциация между членами общин, и все заметнее выделяется верхний слой, который сосредоточивает в своих руках экономическую и политическую силу; возрастает число зависимых граждан и наемных работников.

Это также и время поисков в религиозно-философской сфере. Традиционный ведический ритуализм и старая, часто примитивная мифология не соответствуют новым условиям. Возникает ряд новых доктрин, принципиально независимых от идеологии ведического брахманизма, отбрасывающих привилегированное положение брахманов в культе и по-новому подходящих к вопросу о месте человека в обществе. Вокруг глашатаев новых учений постепенно образуются отдельные направления и школы, естественно с различным теоретическим подходом к насущным вопросам. Из множества новых школ всеиндийское значение приобретают прежде всего учения джайнизма и буддизма.

Джайнизм. Основателем джайнистского учения считается **Махавира Вардхамана** (жил в VI в. до н. э., более точной даты нет), происходил из богатого кшатрийского рода в Видехе (нынешний Бихар). В возрасте 28 лет он покидает родной дом, чтобы после 12 лет аскезы и философских рассуждений прийти к принципам нового учения. Потом он занимался проповеднической деятельностью. Сначала он нашел учеников и многочисленных последователей в Бихаре, однако вскоре его учение распространилось по всей Индии. Вардхаману называют также *Джина* (Победитель — имеется в виду победитель над круговоротом перерождений и кармой). Согласно джайнистской традиции, он был только последним из 24 учителей — *тиртхакаров* (творцов пути), учение которых возникло в далеком прошлом. Джайнистское учение длительное время существовало лишь в виде устной традиции, и сравнительно поздно (в V в. н. э.) был составлен канон. Поэтому не всегда легко отличить изначальное ядро джайнистской доктрины от позднейших интерпретаций и дополнений.

Джайнистское учение, в котором (как и в других

индийских системах) религиозные спекуляции смешиваются с философскими рассуждениями, провозглашает дуализм. Сущность личности человека двояка — *материальная* (аджива) и *духовная* (джива). Связующим звеном между ними является *карма*, понимаемая как тонкая материя, которая образует тело кармы и дает возможность душе соединяться с грубой материей. Соединение неживой материи с душой узами кармы приводит к возникновению индивида, а карма постоянно сопровождает душу в бесконечной цепи перерождений. Джайнисты подробно разработали концепцию кармы и различают восемь видов разных карм, которые имеют в основе два фундаментальных качества. Злые кармы негативно влияют на главные свойства души, которые она, согласно джайнистам, приобрела, будучи совершенной в своей естественной форме. Добрые кармы удерживают душу в круговороте перерождений. И лишь когда человек постепенно избавится от злых и добрых карм, произойдет и его освобождение от пут самсары. Джайнисты верят, что человек при помощи своей духовной сути может контролировать материальную суть и управлять ею. Лишь он сам решает, что добро и зло и к чему отнести все то, что встречается ему в жизни. Бог — это всего лишь душа, которая когда-то жила в материальном теле и освободилась из пут кармы и цепи перерождений. В джайнистской концепции бог не рассматривается как богтворец или бог, который вмешивается в человеческие дела.

Освобождение души из-под влияния кармы и самсары возможно лишь при помощи аскезы и совершения благих деяний. Поэтому джайнизм уделяет большое внимание разработке этики, традиционно называемой *три драгоценности* (триратна). В ней говорится о правильном понимании, обусловленном правильной верой, о правильном познании и вытекающем отсюда правильном знании и, наконец, о правильной жизни. Первые два принципа касаются прежде всего веры и знания джайнистского учения. Правильная жизнь, в понимании джайнистов, по сути бо́льшая или меньшая степень аскезы. Принципам, различным ступеням и формам аскезы посвящается много места в текстах. Путь освобождения души от самсары — сложный и многофазный. Целью является личное спасение, ибо человек может освободиться лишь сам и никто ему

не может помочь. Этим объясняется эгоцентрический характер джайнистской этики. В этических принципах, разработанных прежде всего для членов джайнистских общин, подробно изложены различные клятвы, даваемые монахами и монахинями. В них абсолютизированы, в частности, принципы непричинения зла живым существам, принципы, касающиеся полового воздержания, отстранения от мирского богатства; определяются нормы деятельности, поведения и т. д.

Составной частью джайнистского канона являются также различные умозрительные построения, например об упорядочении мира. Космос, согласно джайнистам, вечен, он не был никогда создан и не может быть уничтожен. Представления об упорядочении мира исходят из науки о душе, которая постоянно ограничивается материей кармы. Души, которые ею в большей степени обременены, помещаются наиболее низко и, по мере того как они избавляются от кармы, постепенно поднимаются выше и выше, пока не достигнут наивысшей границы. Кроме того, канон содержит и рассуждения об обеих основных сущностях (джива — аджива), об отдельных компонентах, из которых состоит космос, о так называемой среде покоя и движения, о пространстве и времени. Содержатся в нем кроме всего прочего и мифологические предания, которые касаются жизни и свершений отдельных тиртханкаров, и легенды, связанные с личностью Вардхаманы, и описания преисподней и серединного мира (нашей Земли).

С течением времени в джайнизме сформировалось два направления, которые отличались, в частности, пониманием аскезы. Ортодоксальные взгляды отстаивали *дигамбары* (буквально: одетые воздухом, т. е. отвергающие одежду), более умеренный подход провозглашали *шветамбары* (буквально: одетые в белое). Влияние джайнизма постепенно падало, хотя он сохранился в Индии и поныне.

Буддизм. В VI в. до н. э. в Северной Индии возникает буддизм — учение, основателем которого был **Сиддхартха Гаутама** (примерно 583—483 до н. э.), сын правителя рода Шакьев из Капилаваста (область Южного Непала). В возрасте 29 лет (вскоре после того, как у него родился сын), не удовлетворенный жизнью, он покидает семью и уходит в «бездомность». После многих лет бесполезной аскезы он достигает

пробуждения (бодхи), т. е. постигает правильный жизненный путь, который отвергает крайности. Согласно традиции, впоследствии он был назван *Будда* (буквально: Пробужденный) [2]. В течение жизни у него было много последователей. Вскоре возникает многочисленная община монахов и монахинь; его учение приняли и большое количество людей, ведущих светский образ жизни, которые стали придерживаться отдельных принципов доктрины Будды.

Буддийская доктрина долго существовала лишь в устной традиции, а канонические тексты были записаны через несколько столетий после возникновения учения. Со временем буддийская традиция окружила жизнь Будды множеством легенд, ему приписывалось творение чудес, а его фигура постепенно приобретала божественный характер.

Не легко реконструировать самую древнюю форму буддийского учения, тем не менее сейчас исследователи в основном пришли к согласию относительно основы доктрины, которую провозглашал сам Пробужденный.

Центром учения являются *четыре благородные истины*, которые Будда провозглашает в самом начале своей проповеднической деятельности. Согласно им, *существование человека* неразрывно связано со *страданием*. Рождение, болезнь, старость, смерть, встреча с неприятным и расставание с приятным, невозможность достичь желаемого — это все ведет к страданию (1). Причиной страдания является *жажда* (тришна), ведущая через радости и страсти к перерождению, рождению вновь (2). Устранение причин страдания заключается в устранении этой жажды (3). Путь, ведущий к устранению страданий,— *благой восьмеричный путь* — заключается в следующем: правильное суждение, правильное решение, правильная речь, правильная жизнь, правильное стремление, правильное внимание и правильное сосредоточение. Отвергается как жизнь, посвященная чувственным удовольствиям, так и путь аскезы и самоистязания (4).

Согласно буддийской традиции, эти идеи составляли содержание первой проповеди Будды в Варанаси. Эта проповедь не отличается ясностью концепции, скорее напоминает торжественное провозглашение основ учения, а использованные термины весьма неопределенны.

Буддийский канон четырех благородных истин подробно комментируется, развивается и излагается в разных аспектах. Для этих целей создается сложный понятийный аппарат. В частности, говорится о факторах, которые образуют личность индивида. Всего выделяется пять групп этих факторов. Кроме *физических тел* (рупа) существуют психические, такие, как чувства, сознание и т. д. Рассматриваются и влияния, действующие на эти факторы в течение жизни индивида. Особое внимание уделяется дальнейшему уточнению понятия «жажда» (тршна). Анализируется его возникновение и влияние, выделяются три главных типа: жажда чувственных наслаждений (кама), жажда воплощения (бхава) и жажда самоуничтожения (вибхава). Постепенно понятием «жажда» замещается понятие *рага* (желание, стремление), а вся эта сторона учения приобретает несколько иное содержание. Кроме того, возникает еще одна концепция, которая указывает в качестве причины страданий *незнание* (авидья) — здесь незнание истинного пути, ведущего к освобождению от страданий,— и исходя из этого конструируется сложная, двенадцатичленная верига причин возникновения страдания.

На этой основе разрабатывается содержание отдельных разделов восьмеричного пути. Правильное суждение отождествляется с правильным пониманием жизни как юдоли скорби и страданий, правильное решение понимается как решимость проявлять сочувствие ко всем живым существам. Правильная речь характеризуется как бесхитростная, правдивая, дружественная и точная. Правильная жизнь заключается в соблюдении предписаний нравственности — знаменитых буддийских *пяти заповедей* (панчашила), которых должны придерживаться как монахи, так и светские буддисты. Это следующие принципы: не вредить живым существам, не брать чужого, воздерживаться от запрещенных половых контактов, не вести праздных и лживых речей и не пользоваться опьяняющими напитками. Подвергаются анализу и остальные ступени восьмеричного пути, в частности последняя ступень — вершина этого пути, к которой ведут все остальные ступени, рассматриваемые лишь как подготовка к ней. Правильное сосредоточение, характеризуемое четырьмя степенями *погружения* (джхана), относится к медитации и медитационной практике. В текстах ей

уделяется весьма много места, рассматриваются отдельные аспекты всех психических состояний, которые сопровождают медитацию и медитационную практику.

Путь к освобождению от самсары открыт только монахам, однако, согласно учению Будды, соблюдение этических принципов и поддержка общины (сангха) могут подготовить предпосылки ко вступлению на стезю спасения в каком-то из будущих существований и многочисленным группам светских буддистов. Монах, прошедший все стадии восьмеричного пути и с помощью медитаций пришедший к освобождающему познанию, становится *архатом*, святым, который стоит на пороге конечной цели — *нирваны* (буквально: угасание). Здесь подразумевается не гибель, но выход из круговорота перерождений. Человек этот уже не переродится вновь, но войдет в состояние нирваны и — как говорится в текстах — исчезнет, «как пламя лампы, в которую не подливается масло».

Сравнительно быстро начинают формироваться различные направления и школы буддизма, которые развивают исходное учение и стремятся ответить на вопросы, оставшиеся без ответа. В то же время некоторые направления ассимилируют многочисленные элементы других религий, в частности индуизма, провозглашают концепции, весьма отличающиеся от буддийских.

Наиболее последовательно исходного учения Будды придерживалось направление *хинаяна* («малая повозка»), в котором путь к нирване полностью открыт только монахам, отвергшим мирскую жизнь. Другие школы буддизма указывают на это направление лишь как на индивидуальную доктрину, не подходящую для распространения учения Будды. В учении *махаяны* («большая повозка») важную роль играет культ *бодхисатв* — индивидов, уже способных войти в нирвану, но откладывающих достижение конечной цели из-за того, чтобы помочь в ее достижении и другим. Бодхисатва добровольно принимает страдания и чувствует свое предопределение и призвание заботиться о благе мира так долго, пока не будут избавлены от страдания все. Последователи махаяны рассматривают Будду не как историческую личность, основателя учения, а как наивысшее абсолютное существо. Сущность Будды выступает в *трех телах*, из них только одно проявление Будды — в образе человека — наполняет

все живое. Особое значение приобретают в махаяне обряды и ритуальные действия. Будда и бодхисатвы становятся объектом поклонения. Ряд понятий старого учения (например, некоторые ступени восьмеричного пути) наполняется новым содержанием.

Кроме хинаяны и махаяны — этих главных направлений — существовал и целый ряд других школ. Буддизм вскоре после возникновения распространился на Цейлоне, позже через Китай проник на Дальний Восток.

УЧЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТОВ

В процессе развития философского мышления в древней и средневековой Индии обнаруживаются и материалистические тенденции; среди множества различных религиозно-философских и философских школ существовали определенно материалистические направления. Однако от этих школ не сохранилось никаких подлинных текстов. Их взгляды можно реконструировать лишь на основе отдельных упоминаний и более или менее кратких пассажей, цитированных в работах их противников. Следует, однако, иметь в виду, что эти фрагменты часто приводятся не полностью и тенденциозно.

Наиболее полную информацию об индийском материализме сообщает средневековый философ **Мадхава** (XIV в.) в труде «Собрание всех философий», где он указывает шестнадцать различных философских направлений. Одним из них является материалистическое учение *локаята* (учение, «направленное на [этот] мир»). Хотя на анализе этого учения сказывается влияние философских убеждений Мадхавы, представляется, что речь идет, видимо, об учениях многих материалистических школ, которые он объединил без дифференциации под одним названием.

Основателем локаяты провозглашается чаще всего **Чарвака** (иногда эта материалистическая система называется *чарвака*), однако о времени его жизни и его трудах нет никаких сведений.

Тем не менее первое упоминание об учении древнеиндийских материалистов обнаруживается уже в самых древних упанишадах. Кроме взглядов, которые провозглашал **Уддалака** и которые весьма близки

материализму, упоминается учение **Брихаспати**, о котором в упанишадах утверждается, что оно ложное и лишает человека его устоев. Поскольку в более позднее время некоторые материалистические направления назывались термином *брихаспатья* (т. е. учение Брихаспати), можно предположить, что в упанишадах обсуждается одно из древних направлений материализма.

Среди тех, кто в середине 1-го тысячелетия выступал против традиционной идеологии ведического брахманизма, провозглашая материалистические взгляды, был прежде всего **Аджита**. С ним перекликаются буддийские тексты. К материалистическому направлению этого времени можно отнести и труды последователей джайнизма. И хотя изложение этих трудов лишь фрагментарно, из них следует, что речь идет о системе, которая не допускает существования какой-либо высшей силы и утверждает, что человек и весь мир состоят только из материальных элементов. Из этих элементов состоит и душа, которая возникает вместе с телом индивида при рождении, а после смерти погибает и больше не существует. Из текстов можно узнать и о мыслях другого философа того времени — князя **Паяси**, который хотел доказать, иногда выбрав путь жестоких экспериментов, ложность учения о вечной душе человека и о самсаре. Паяси, например, приказывал взвесить тело преступника до и после казни через повешение, чтобы выяснить, выходит ли из тела душа и станет ли после этого тело легче. Или, пытаясь обнаружить дух в мертвом теле, он анатомировал его и констатировал, что при самом подробном изучении он не нашел никакого вечного жизненного принципа.

В буддийских и джайнистских текстах упоминаются и другие мыслители, которые отвергали традиционные брахманские догматы. Однако сведений о материалистических учениях того времени недостаточно, чтобы сделать вывод о том, что они были последовательно материалистическими. О взглядах материалистов говорится и в других источниках — в эпосе, в комментариях философов веданты, например Шанкары.

Общим для всех материалистических направлений является прежде всего отрицание существования загробной жизни, закона кармы и самсары. Поэтому сторонники идеализма называли их *настиками* (отри-

цателями), т. е. теми, кто утверждает, что все это не существует. Согласно локаятикам, человек состоит из четырех материальных элементов — земли, воды, огня и воздуха. Соединяясь, они образуют тело, органы чувств, и на их основе возникает духовное начало. Поскольку в человеке нет ничего, что пережило бы его смерть, локаятики говорят о необходимости пользоваться реальной жизнью, принимать все, что она приносит, с сознанием того, что приятные стороны жизни могут уравновесить зло и страдание. «Пока живешь,— говорится в одном тексте,— живи радостно, ибо смерти не может избежать никто. Когда тело будет сожжено, превратится в пепел, обратное превращение никогда не совершится». Однако в этом не следует видеть одностороннее стремление локаятиков к наслаждениям и удовольствиям, как это представляют часто их противники. Свои воззрения локаятики обосновывали логическими положениями, подвергали сомнению традиционные доктрины. Например, ставится вопрос: если при принесении жертвы жертвенное животное попадает на небо к богам, тогда почему приносящий жертву не убивает своего отца, чтобы помочь ему побыстрее попасть на небо? Или ставился вопрос: почему души умерших не предупреждают людей о последствиях плохих поступков? Выступали они также и против кастовой системы, критиковали ритуальную практику жрецов и авторитет священных текстов.

Развитию материалистических воззрений и направлений способствовали новые научные знания, в частности в области естественных наук. Известно, что именно локаятики занимались этими дисциплинами и имеют заслуги в этой области. Хотя мы располагаем неполными данными, очевидно, что с самых древних времен материалистические направления были неотделимой частью процесса развития философского мышления в Индии. Известно также, что они влияли и на некоторые идеалистические системы (например, санкхья, вайшешика, некоторые поздние буддийские школы и т. д.).

ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ ИНДУИЗМА

В первые столетия нашего летосчисления в индийском обществе постепенно усиливается процесс, который вел к формированию феодальных отношений. Некоторые черты феодальной системы появились в Индии относительно давно: уже где-то во второй половине 1-го тысячелетия н. э. в большинстве областей Индии можно считать новые производственные отношения доминирующими.

К началу новой эры в идеологической сфере решающие позиции завоевывает *индуизм*, являющийся продуктом длительного развития и постепенного слияния различных культур отдельных этнических групп, населяющих Индию. Происходит своеобразный религиозный синтез, во многом связанный с древнейшими культурными сферами; в нем ассимилировались не только старые божества ведической Индии и ритуалы брахманских жрецов, но постепенно и целый ряд местных культов. Легкость, с которой индуизм впитывал локальные культы и принимал божества, в значительной мере способствовала его распространению среди всех этнических слоев разнородного индийского общества. Из всей плеяды божеств на первый план постепенно выдвигаются Вишну и Шива. Постепенно возникает новая мифология. С индуизмом связана богатая литература различных жанров. Наиболее известным произведением является *Бхагавадгита* (божественная песнь) — священная книга секты бхагаватов, которая, в частности, посвящена этическим вопросам и провозглашает преданность обретшему форму личному богу. Благодаря своему универсальному характеру она по сей день является священным текстом индуизма.

Философское обоснование индуизма заключается в *шести системах* (шад-даршана), в рамках которых возникает еще целый ряд школ. Несмотря на то что их концепции часто противоречивы, всех их связывает стремление найти путь, на котором можно достичь *искупления* (мукти) из пут кармы и цепи перерождений. Эти системы (они сформировались по преимуществу в первых столетиях н. э.) неустанно развиваются, и постепенно вокруг них возникает богатая комментаторская литература. Здесь будут представлены только основные тезисы этих философских систем.

Санкхья. Хотя санкхья и является, видимо, старейшей из всех философских систем индуизма, первый трактат этой философской школы, автором которого является **Ишваракришна**, относится к IV в. н. э. Из эпосов и других многочисленных источников можно заключить, что санкхья уже примерно в III столетии до н. э. была самостоятельным учением. Со временем она претерпевала существенные изменения, и в наши дни нелегко различить все фазы ее развития, особенно более ранние. В источниках раннего периода санкхья называется учением о том, что «основа мира есть нечто, что лишено сознания». Санкхья учит, что существует первичная материальная первопричина мира — *пракрити* (материя, природа). Сначала пракрити существовала в аморфной, нерасчлененной форме, а ее превращение в мир существ и предметов, которые воспринимаются чувствами, осуществилось под влиянием трех *качественных* элементов (гуна). Таковыми являются *раджас* (стремление), *тамас* (тьма) и *саттва* (ясность). В каждой вещи, согласно ее характеру, преобладает один из этих трех качественных элементов. В вещах, тяготеющих к красоте, мудрости или правде, преобладает саттва, тогда как тамас является решающим элементом всего пассивного, ограниченного или темного. Все активное, энергичное и агрессивное содержит преимущественно раджас.

Наряду с пракрити в санкхье признается существование *абсолютной души* (пуруши), которая независима от материальной основы мира. Ее нельзя наблюдать и обнаружить, несмотря на то что она присутствует во всех вещах и существах, которые существуют благодаря ее наличию. При соединении пракрити и пуруши (природы и духа) возникает двадцать пять исходных принципов, среди которых наравне с материальными (вода, воздух, земля и т. д.) существуют и духовные (интеллект, самосознание). Отношение между двумя элементами объективной реальности (пракрити и пуруши в изложении философии санкхья) сложное, и его оценка далеко не однозначна и ныне. Из трактата Ишваракришны и других сочинений ясно, что санкхья является дуалистической философией, но представляется, что материалистическая тенденция в этом учении, особенно на ранних фазах развития, весьма значительна. Санкхья оказала

большое влияние на другие религиозно-философские системы и на индийскую культуру.

Йога. Вторым столетием н. э. датируется основополагающее произведение философии йоги, созданное **Патанджали.** Его работа, написанная в весьма лаконичном стиле, часто комментировалась, и такие авторы, как **Вьяса** (ок. IV в.), **Вачаспати** и многие другие, стремились не только подробно рассматривать учение этой школы, но и разрабатывать и обогащать ее терминологию и некоторые другие аспекты. Философия йоги, делающая акцент на исследование психологических категорий и на практическое психологическое обучение, исходит во многом из положений о медитации различных ранее существовавших систем (в широком смысле слова термин «йога» употребляется для обозначения медитационной практики). Йога также весьма близка философии санкхья, из которой она берет многие положения, прежде всего учение о дуализме пракрити и пуруши, систему двадцати пяти принципов и др. Эти фундаментальные положения в йоге, однако, дальше не развиваются, и она ориентируется на конкретные психические вопросы. Центральной категорией для нее становится *читта*, принимающая форму всех потенциальных психических состояний. Главная суть читты остается неизменной, а отдельные проявления (конкретные психические состояния) являются их модификациями, лучше сказать — деформациями, ее развития. Практически известные психические состояния, которые непосредственно наблюдаемы, философия йоги называет *клеша*, она их подробно перечисляет и анализирует.

Важным элементом всей системы является описание правил психологически ориентированной тренировки; ее отдельные ступени содержат *самообладание* (яма), *овладение дыханием при определенных положениях тела* (асана), *изоляцию чувств* от внешних влияний (пратьяхара), *концентрацию мысли* (дхарана), *медитации* (дхьяна) и, наконец, состояние *отторжения* (самадхи) — освобождение от телесной оболочки. В йоге разработаны также технические аспекты этой тренировки. Философия йоги, в частности на более поздних фазах развития, признает существование абсолютного существа, которым является *Ишвара.* Он в своей сути совершенен и помогает последовате-

лям своей школы добиться (при прохождении через все ступени психологического обучения) освобождения души из пут кармы и самсары.

Вайшешика. Основателем другой индуистской системы — школы вайшешика — был **Канада** (I в.). Самый ранний этап системы вайшешика содержит четкие материалистические тенденции. Основные тезисы этой школы исходят из того, что существуют постоянные изменения, вечный и циклический процесс возникновения и упадка. В этом процессе, однако, имеется устойчивый элемент *атом* (ану). В понимании вайшешиков, атомы вечны, неуничтожимы, никем не созданы. Обладают они также и различными *качествами* (гуна), которых насчитывается семнадцать. Из всегда временного соединения атомов возникают одушевленные и неодушевленные предметы, доступные нашим чувствам. Перерождение в таком случае является результатом постоянного соединения и разъединения атомов. В текстах вайшешиков говорится о том, что атомы *шаровидны* (парамандала). Вайшешика делит категории на *общие* (саманья) и *частные* (вишеша) (отсюда и название всей школы), которые содержатся во всех предметах, и на их основе можно эти предметы различать. При всех качественных и количественных различиях все телесные и нетелесные вещи имеют общую сущность, ибо они состоят из *субстанций* (дравья), которых всего девять. Речь идет о субстанциях, имеющих материальную основу (вода, огонь, земля, эфир), однако в вайшешике признается и существование нематериальных субстанций, это — душа (атман), состоящая из психических качеств. Душа нематериальна, вечна и бесконечна, существует в двух формах: *ишвара* или *параматман* (абсолютная, или высшая, душа), в своей сути совершенная и вездесущая, и *индивидуальные души* (атман), которые странствуют в бесконечном коловращении жизней.

Ньяя. С вайшешикой тесно связана школа ньяя. Обе системы в определенном смысле дополняют друг друга — ньяя переняла метафизику вайшешики; тексты обеих школ не полемизируют друг с другом. Основателем ньяи считается **Акшапада Готама** (или Гаутама), его деятельность относится к началу нашей эры. Ньяя — система, в которой делается упор на

исследовании метафизических вопросов при помощи логики. Трактат Готамы часто подвергался комментированию, и постепенно (на основе этих комментариев) возник целый ряд направлений и школ индийской логики (также называемых ньяя). К известным комментаторам и логикам принадлежали, в частности, **Пакшиласвамин Ватсьяяна и Пашупатачарья Бхарадваджа** и ряд других. Позже возникла *навьяньяя* (новая ньяя), среди ее сторонников были **Гангеша** (ок. XIII в.), **Джаядева Пакшадхара, Рагхунатха Широмани** (оба жили на рубеже XV — XVI вв.), **Матхуранатха Таравагиша** (ок. 1600—1675) и многие другие.

Как отмечалось, в ньяе особое внимание уделяется проблемам логики и гносеологии, в частности *средствам надежного, достоверного познания* (прамана), вводится несколько источников познания, которыми являются *чувствование, заключение* и *заключение посредством аналогии*. Согласно некоторым школам, к этим источникам присоединяется и *шабда* (слово) — ссылка на авторитет ведических текстов и других источников. Материалистические же направления допускали в качестве средства познания только *чувствование*. В текстах ньяи подробно разрабатывались различные категории, например сообщение, объект познания и т. д.; излагались принципы логического анализа, проблемы критерия истинности и др. Интересным является также введение понятия силлогизма, необходимого для подтверждения правильности заключения. В большинстве школ используется пятичленный силлогизм (последние два его члена иногда считают тавтологическими), который содержит следующие члены (приводятся примеры, часто цитируемые в текстах ньяя):

1) тезис (пратиджня) — На горе огонь,
2) довод (хету) — (потому что там) дым,
3) пример (удахарана) — где дым, там и огонь, как в очаге,
4) аппликация (упанаяна) — то же и здесь,
5) вывод (нигамана) — тогда это так (т. е. соответствует тезису).

Примеры часто присутствовали в изложении не только силлогизмов, но и других категорий, которые ньяя развивала. Примеры должны были подкреплять

аргументацию и часто помогали понять очень лаконичные формулировки основных тезисов.

Миманса. Первым сохранившимся текстом школы миманса является трактат **Джаймини** (жил, видимо, между II в. до н. э. и II в. н. э.). Ввиду того что миманса первоначально была системой правил, помогающих пониманию Вед, то развивалась она с давних пор. Среди представителей этой школы возникли два направления, из них более ранним является учение **Прабхакары**, несколько позже работал **Кумарила** (приблизительно между VII и VIII вв.).

Миманса провозглашает возврат к Ведам; согласно этому учению, единственным путем освобождения из пут самсары и кармы является последовательное выполнение того, чему учат Веды. Миманса не только воспринимает ведические тексты как высший авторитет, но и видит в них сверхчувственную универсальную субстанцию, которая существует вечно и является абсолютной. Иногда эти тексты полностью идентифицируются с брахмой. Миманса утверждает, что с помощью теории познания можно не только достичь правильного понимания сути вещей, но и постичь основополагающие метафизические понятия. Некоторые понятия, с помощью которых исследуются источники правильного знания (парамана), сравнимы с некоторыми понятиями логики. Сюда относятся, например, чувственное *восприятие* (пратьякша), *логическое заключение* (анумана) или *сравнение* (упамана). Другие источники правильного знания, которые миманса признает, находятся в тесной связи с ядром учения Вед. Это, в частности, *слово* (шабда), подразумевающее ссылку на авторитет Вед, далее *очевидность* (артхапати) или *отсутствие* (абхава), показывающее, что иногда не существует средств для того, чтобы понять подлинное содержание ведического слова и ведических ритуалов. Веды становятся практически единственным источником познания, а приведенные источники правильного знания — не что иное, как средства, при помощи которых можно черпать из этого источника. В текстах мимансы отводится много места различным изложениям отдельных ведических ритуалов, некоторые положения сопровождаются многочисленными примерами и т. д. Позже в учение мимансы вводятся и некоторые новые категории, которые сначала не являлись интегральными элементами систе-

мы. Интересно, например, их учение о языке и восприятии слов, которое развивал, в частности, Прабхакара.

Веданта. Содержание этой философской системы отражено в значительной степени в названии; веданта буквально означает конец Вед. В своей основе веданта представляет систематическую обработку тезисов упанишад, ведических текстов, часто на мистической основе. Самым старым источником при изучении веданты является трактат **Бадараяны** (II в.). Он представляет собой весьма сжатый текст без всяких комментариев и практически непонятен. Бадараяна излагает в нем учение нескольких школ веданты. Вскоре возникают комментарии (первый из них написал **Гаудапада**), некоторые из них, в частности комментарии **Шанкары** (между VIII и IX вв.) и **Рамануджи** (XIII в.), имели большое значение для развития веданты. Позже наиболее известными комментаторами были **Мадхва, Валлабха** и **Нимбарака**. Содержание отдельных комментариев сильно различается.

Веданта отрицает положение о том, что мир является продуктом взаимодействия материальных сил с единственной реальностью, из которой все выводится, признает *брахму*, понимая ее как абсолютную духовную сущность мира. Согласно Шанкаре, мир явлений, который мы воспринимаем чувствами, вызван воздействием *иллюзий* (майя) с их тремя ингерентными *качествами* (гуна). Мир явлений только кажимость, причина которой кроется в *незнании* (авидья). Незнание приводит к тому, что человеку мир представляется как настоящий (в пространстве и во времени), а брахма (абсолютная неопределяемая сущность мира) — как персонифицированное *наивысшее существо* (Ишвара). Выход из круговорота рождений заключается в знании, ведении (видья), т. е. в рассмотрении всего с точки зрения высшей истины. На ее основе достигается познание того факта, что мир во всей его изменчивости — сплошной обман и что неизменной реальностью является *брахма*, с которой идентифицируется индивидуальная душа (атман). Путь к достижению этого знания состоит в соблюдении нравственного кодекса и прежде всего в *медитации*, которая понимается как концентрированное размышление о скрытых проблемах упанишад. При медитации важна помощь учителя.

Система Шанкары осложнена целым рядом терми-

нов, при помощи которых излагается множество философских проблем. Его учение содержит и многое из предшествующих традиций (культ богов, система каст, индуистские ритуалы и т. д.). Все это пропитано мистической теорией познания.

Изложение тезисов Бадараяны различно в интерпретации отдельных школ, полемика по этому поводу между их представителями обширна, но главная цель всех направлений веданты остается неизменной — освобождение индивидуальной души из самсары, основанное на ее единстве с брахмой. Путем к этой цели является преодоление *незнания*, прежде всего при помощи различных методов медитации.

На учение веданты во многом опирались и реформаторы индуизма, такие, как **Вивекананда** (1862—1902) *, **Рамана Махараши** (ум. в 1952) и многие другие

---

* Здесь и далее в некоторых местах даты не всегда совпадают с указанными в русских изданиях — *Пер*

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО И СРЕДНЕВЕКОВОГО КИТАЯ

НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Китайская философия создала самобытное представление о человеке и мире как созвучных реальностях. Начало китайского философского мышления, подобно тому как это было позже в Древней Греции, уходит своими корнями в мифологическое мышление. В китайской мифологии мы встречаемся с обожествлением неба, земли и всей природы как реальностей, образующих среду человеческого существования. Из этой мифологизированной среды выделяется наивысший принцип, который правит миром, сообщает существование вещам. Этот принцип иногда понимается персонифицированно как наивысший правитель (шан-ди), но чаще он представляется словом «небо» (тянь).

Вся природа одушевлена — каждая вещь, место и явление имеют своих демонов Таким же образом обстоит дело и с умершими. Почитание душ умерших предков привело впоследствии к образованию культа предков и содействовало консервативности мышления в Древнем Китае. Духи могли открыть человеку завесу над будущим, воздействовать на поведение и деятельность людей. Корни древнейших мифов уходят в глубь 2-го тысячелетия до н. э.

В это время в Китае получила распространение гадательная практика с использованием магических формул, общения с духами. Для этих целей с помощью пиктографического письма наносились вопросы на кости крупного рогатого скота или черепаший панцирь (вторая половина 2-го тысячелетия до н. э.). Некоторые из этих формул или по крайней мере их фрагменты мы находим на бронзовых сосудах, а позже — в *Книге перемен.* Собрание древнейших китайских мифов содержит *Книга гор и морей* (Шань хай цзин), относящаяся к VII — V вв. до н. э. Особенностью развития китайской философской мысли является влияние так называемых мудрых мужей (мудрецов) (первая половина 1-го тысячелетия до н. э.). Их имена неизвестны, но известно, что именно они начали выходить за пределы мифологического ви́дения мира и стремились к его понятий-

ному осмыслению. На мудрецов, которые создают линию связи между мифом и понятийной онтологией, будут впоследствии часто ссылаться китайские философы.

Общинная организация общества, были ли это родовые общины или общины раннего феодализма, сохраняла общественные отношения. Отсюда и интерес к проблемам управления обществом и государственной организации. Постановка онтологических вопросов, таким образом, определялась философско-антропологической направленностью, которая проявилась, особенно у неоконфуцианских мыслителей, в разработке проблем этической и социальной иерархизации и обосновании консервации определенных общественных отношений, способствующих образованию государства.

Китайская философия внутренне необычайно стабильна. Эта стабильность основывалась на подчеркивании исключительности китайского способа мышления, на основе которого сформировались чувство превосходства и нетерпимость ко всем другим философским взглядам [1].

Классические книги китайской образованности. Эти книги возникли в первой половине 1-го тысячелетия до н. э. и в период ста школ (VI—II столетия до н. э.). Целый ряд этих книг содержит древнейшую поэзию, историю, законодательство и философию. В основном это произведения неизвестных авторов, написанные в разное время. Особое внимание им уделяли конфуцианские мыслители, и начиная со II столетия до н. э. эти книги стали основными в гуманитарном воспитании китайской интеллигенции. Знание их было достаточной предпосылкой для сдачи государственных экзаменов на должность чиновника. Все философские школы в своих рассуждениях вплоть до XX в. обращались к этим книгам; постоянные ссылки на них были характерны для всей культурной жизни Китая.

В I в. до н. э. после обнаружения этих книг, отличающихся от текстов, написанных так называемым новым письмом, начался спор об интерпретации их содержания, о смысле старых и новых текстов. Создатель ортодоксального конфуцианства как государственной идеологии Дун Чжуншу считал автором классических книг самого Конфуция. Однако сторонники старых текстов отводили Конфуцию лишь роль интерпретатора. Спор о происхождении и интерпретации классических

книг вспыхивает вновь и вновь вплоть до начала XX в.

Книга песен (Ши цзин — XI—VI вв. до н. э.) является сборником древнейшей народной поэзии; содержит также культовые песнопения и, согласно мнению некоторых комментаторов «Книги перемен», мистическое объяснение происхождения племен, ремесел и вещей. Она стала образцом для китайской поэзии в ее дальнейшем развитии.

Книга истории (Шу цзин — начало 1-го тысячелетия до н. э.) — известна также как Шан шу (Шанские документы) — является собранием официальных документов, описаний исторических событий. Имела большое влияние на формирование позднейшей официальной письменности.

Книга порядка (Ли шу — IV—I вв. до н. э.) включает три части: Порядок эпохи Чжоу (Чжоу ли), Порядок церемоний (И ли) и Записки о порядке (Ли цзи). Заключает в себе описание правильной организации, политических и религиозных церемоний, норм социальной и политической деятельности. Идеализирует древнейший период китайской истории, который считает образцом и мерой дальнейшего развития.

(Книга) *Весны и осени* (Чунь цю) вместе с комментарием Цзо (Цзо чжуань — IV в. до н. э.) является хроникой государства Лу (VII—V вв. до н. э.), впоследствии служила в качестве образца и меры для решения этических и формально-литературных вопросов.

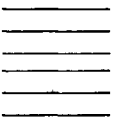
Книга перемен (И цзин — XII—VI вв. до н. э.), с нашей точки зрения, является наиважнейшей. В ней содержатся первые представления о мире и человеке в китайской философии. В ее текстах, написанных в разное время, прослеживается начало перехода от мифологического изображения мира к его философскому осмыслению. В ней нашли отражение древнейшие решения онтологических вопросов, разработан понятийный аппарат, используемый последующей китайской философией. Мир, однако, в ней не понимается как мир рациональных манипуляций [2].

Вокруг «Книги перемен» возникали и до сих пор возникают целый ряд историко-философских и философских споров, охватывающих всю историю китайского мышления и китайской философии. В «Книге перемен» заложены основы и принципы развития философского мышления в Китае [3].

Как уже говорилось, тексты «Книги перемен» созда-

вались в разное время. Так называемый исходный текст возник между XII—VIII вв. до н. э.; тексты комментариев, являющиеся, однако, органической частью книги, появились в VIII—VI вв. до н. э. Исходный текст помимо своего происхождения от гадания на черепашьих панцирях, костях животных и растениях *шу* является и эхом мифов об элементах *инь* и *ян*, которые приобретают здесь понятийную форму.

Основой исходных текстов являются 64 гексаграммы, т. е. символы, образованные комбинациями шести линий (черт). Например, гексаграмма

1.  Творчество (Цянь)

2. Исполнение (Кунь)

64. Еще не конец! (Вай цзи)

К гексаграммам, а также к положению их отдельных линий (черт) в каждой из комбинаций приведены комментарии. Именно согласно изменению положений линий в гексаграммах «Книга перемен» и получила свое название. В комментариях мы читаем: «Перемена — это то, что изображено. Гексаграммы — это то, что изображает. Решение о действии зиждется на естественном основании. Вещие линии (черты) соответствуют движению мира. Так появляются счастье и несчастье, жалость и позор становятся очевидными».

Предсказания, согласно «Книге перемен», содержат некоторые намеки онтологического объяснения мира, что имеет важное значение: обращение субъективных мнений вещателей к четкому, одинаково для всей страны излагаемому предсказанию. Это делает возможными централизацию мышления в форме общих понятий,

отход от произвола субъективного разнообразия. Это единство указывает также на необходимость понимания универсального единства мира.

Для комментаторов (ныне неизвестных) гексаграммы постепенно перестали быть только принадлежностями предсказаний и начали выполнять функции 64 категорий мира в движении к универсальному единству. Таким образом, комментарии как часть «Книги перемен» впервые в истории китайской философии становятся понятийным истолкованием мира, его динамических принципов и места человека в нем. «Книга перемен», таким образом, «закрывает явное и открывает темное. Дает названия различным вещам». Принципы *инь* и *ян* задействованы в отношениях между небом и землей (которыми ограничен мир), в делах этого ограниченного мира и в движении мира. Ян определяется как нечто активное, всепроникающее, освещающее путь познания вещей; для инь определена пассивная роль ожидания, темного начала. Речь, однако, не идет здесь о дуалистическом объяснении, ибо инь и ян не могут обнаружить свое действие друг без друга. «Инь и ян соединяют свои силы, а целые и прерванные линии приобретают форму, представляющую отношения между небом и землей». Эти принципы изменяют свое воздействие и «взаимно проникают», а то, «что в действии инь и ян остается скрытым, является непостижимым». Движение инь и ян — диалектическое движение изменений в едином. «Перемена, а равно содружность вещей заключается в изменениях». Изменение, как следствие движения, имеет свой путь. «Чередование инь и ян называется путем (дао)», и этот «путь проживают все вещи». Из взаимного «содружного» проникновения инь и ян возникает шесть основных категорий, отражающих взаимодействие инь и ян. Авторы «Книги перемен» прибегают к натуралистическому наименованию природных явлений: «Для приведения в движение всех вещей нет ничего быстрее, чем гром Для ввержения всех вещей в беспокойство нет ничего более подходящего, чем ветер. Для высушения всех вещей нет ничего более сухого, чем огонь. Для успокоения всех вещей нет ничего более спокойного, чем озеро. Для увлажнения всех вещей нет ничего влажнее воды. Для возникновения и конца всех вещей нет ничего полнее возвращения. Ведь это есть наполнение всех вещей». «Книга пере-

мен» прослеживает дао — путь вещей и путь мира в движении. Особо в ней выделяются «три данности», которые движутся по своим путям, но всегда вместе: небо, земля, человек [4].

Все познание человека направлено на различение, обозначение и понимание всего сущего. «Образованный муж учится, чтобы уметь все соединить. Образованный муж спрашивает, чтобы уметь все различать. Оставляет все, как есть, чтобы мочь во всем пребывать». Человек должен думать о своем месте в мире природы, должен «соединять свою силу (дэ) с небом и землей, свое сияние с солнцем и луной, с четырьмя временами года свою деятельность». Должен «знать как становление, так и упадок» и «не терять правду всего этого».

СТО ШКОЛ — ПЕРИОД РАСЦВЕТА КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В 221 г. до н. э. в Китае пришла к власти династия Цинь. Время ее правления было весьма кратким (до 207 г. до н. э.), но значимым, так как за это время вновь произошло объединение Китая и формальная императорская власть наполнилась реальным содержанием. Китай был объединен единой властью и во время правления следующей династии — Хань — вплоть до 220 г. н. э.

Столетие, предшествовавшее династии Цинь, было периодом государственного и социального разложения, в котором соперничали в борьбе за власть отмирающая родовая знать и набирающая силу олигархия. Родовая знать стремилась к возвращению прежних порядков, сложившихся во времена династии Чжоу (1021—404 до н. э.). Олигархия, сила которой в обществе основывалась на экономических принципах владения, выступала с требованиями необходимости правового закона (фа), согласно которому социальные отношения регулировались бы без скидок на происхождение.

Единое государство разложилось, и скептический взгляд по-новому интерпретировал природу, мир и человека. Эта радикальная переоценка привела к отходу от государственной религии эпохи Чжоу. Многие философские тексты не сохранились, однако и дошедшие

до нас подтверждают размах мысли в эту эпоху, а их значение для дальнейшего развития философии в Китае аналогично роли и значению греческой античной философии.

Историки, которые занимались этой эпохой (эпохой «воюющих государств»), определяют этот расцвет философии как соперничество ста школ. Ханьский историк Сыма Тань (ум. в 110 г. до н. э.) выделяет шесть следующих философских направлений:

1) школа инь и ян (инь ян цзя);
2) школа конфуцианцев, литераторов (жу цзя);
3) школа моистов (мо цзя);
4) школа имен (мин цзя);
5) школа юристов, легистов (фа цзя);
6) школа пути и силы, даосы (дао дэ цзя, дао цзя).

Мы в дальнейшем будем пользоваться этой классификацией. О принципах школы инь и ян уже частично говорилось (объем работы не позволяет исследовать этот вопрос более подробно), необходимо хотя бы упомянуть об эклектиках и школе пяти элементов.

Конфуцианство. Конфуцианство не является цельным учением. Отдельные его элементы тесно связаны с развитием древнего и средневекового китайского общества, которое оно само помогало образовывать и консервировать, создавая деспотическое централизованное государство. Как определенная теория организации общества, конфуцианство сосредоточивается на этических правилах, социальных нормах и регулировании управления, при формировании которых оно было весьма консервативным. Конфуций сам о себе говорил: «Излагаю старое и не создаю нового». Характерным для этого учения было также то, что вопросы онтологического характера были в нем второстепенными.

Конфуций (551—479 до н. э.), его имя — латинизированная версия имени *Кун Фу-цзы* (учитель Кун). Этот мыслитель (собственное имя Кун Цю) считается первым китайским философом. Естественно, что его жизнеописание было обогащено позднейшими легендами. Известно, что сначала он был низшим чиновником в государстве Лу, позже в течение ряда лет странствовал по государствам Восточного Китая. Конец жизни посвятил ученикам, их обучению и упорядоче-

нию некоторых классических книг (цзин). Был одним из многих философов, учение которых во время династии Цинь было запрещено. Большой авторитет и почти обожествление он приобрел в эпоху династии Хань и вплоть до новейшего времени почитался мудрецом и первым учителем.

Мысли Конфуция сохранились в форме его бесед с учениками. Записи изречений Конфуция и его учеников в книге «Беседы и суждения» (Лунь юй) являются наиболее надежным источником для исследования его воззрений. Конфуций, обеспокоенный разложением общества, сосредоточивает внимание на воспитании человека в духе уважения и почтительности по отношению к окружающим, к обществу. В его социальной этике личность является личностью не «для себя», но для общества. Этика Конфуция понимает человека в связи с его социальной функцией, а воспитание — это подведение человека к надлежащему исполнению этой функции. Такой подход имел большое значение для социально-экономического упорядочения жизни в аграрном Китае, однако он вел к редукции индивидуальной жизни, к определенному социальному положению и деятельности. Индивид был функцией в социальном организме общества.

Изначальное значение понятия *порядок* (ли) как нормы конкретных отношений, действий, прав и обязанностей в эпоху династии Западных Чжоу Конфуций поднимает до уровня образцовой идеи. Порядок у него устанавливается благодаря идеальной всеобщности, отношению человека к природе и, в частности, отношениям между людьми. Порядок выступает как этическая категория, включающая также правила внешнего поведения — этикет. Подлинное соблюдение порядка ведет к должному исполнению обязанностей. «Если благородный муж (цзюнь цзы) точен и не растрачивает времени, если он вежлив к другим и не нарушает порядка, то люди между четырьмя морями являются его братьями» [5]. Порядок наполняется *добродетелью* (дэ): «О Цзы-чане говорил учитель, что он имеет четыре из добродетелей, принадлежащих благородному мужу. В частном поведении он вежлив, на службе — точен, человечен и справедлив к людям» [6].

Такое исполнение функций на основе порядка с необходимостью приводит к проявлению *человечности* (жэнь). Человечность — основное из всех требований,

предъявляемых к человеку. Человеческое существование является настолько социальным, что оно не может обойтись без следующих регуляторов: а) помогай другим достичь того, чего бы ты сам хотел достичь; б) чего не желаешь себе, того не делай другим [7]. Люди различаются в зависимости от семейного, а затем социального положения. Из семейных патриархальных отношений Конфуций выводил принцип сыновней и братской добродетели (сяо ти). Социальные отношения являются параллелью отношений семейных. Отношения подданного и правителя, подчиненного и начальника такие же, как отношения сына к отцу и младшего брата к старшему.

Для соблюдения субординации и порядка Конфуций вырабатывает принцип справедливости и исправности (и). Справедливость и исправность не связаны с онтологическим пониманием истины, чем Конфуций специально не занимался. Человек должен поступать так, как велит порядок и его положение. Исправное поведение — это поведение с соблюдением порядка и человечности, ибо «благородный муж разбирается в том, что есть исправное, равно как малые люди разбираются в том, что выгодно» [8]. Таков путь (дао) образованных, которые обладают *нравственной силой* (дэ) и которым должно быть вверено управление обществом.

Мэн-цзы (Мэн Кэ — 371—289 до н. э.) был продолжателем Конфуция, защищал конфуцианство от нападок со стороны других тогдашних школ. В рамках развития конфуцианства Мэн-цзы выработал концепцию человеческой природы; он развивал мысли Конфуция о моральном благе и отношении образованного к этому благу. Благо — абстрактная этическая категория, под которой подразумевается *порядок* (ли) при следовании путем (дао). Согласно Мэн-цзы, человеческая природа наделена *благом*, хотя эта природа и не всегда проявляется. Так, человек может отклоняться от порядка вещей, от пути, и происходит это под влиянием обстоятельств, в которых он живет, ибо в человеке есть и низкие биологические инстинкты [9]. Благо в каждом человеке может реализоваться четырьмя добродетелями, основой которых является знание, ибо познание порядка вещей, мира и человека ведет к реализации в обществе: 1) человечности (жэнь), 2) исправности (и), 3) вежливости (ли), 4) знания (чжи).

В концепции Мэн-цзы последовательно проводится выдвинутый Конфуцием принцип сыновней и братской добродетели (*сяо ти*). К иерархии пяти связей в этом принципе Мэн-цзы относит также правителя, который должен быть знающим, мудрым и обладать моральной силой (*дэ*). Для его власти характерен принцип человечности (*жэнь чжэн*). Если же правитель игнорирует этот принцип, а личную силу, исходящую от знания, заменяет тиранией (*ба*), народ имеет право его свергнуть. Эта по сути политическая программа тесно связана также с принадлежностью человека к миру, обращенной к *небу* (*тянь*). Небо Мэн-цзы понимает как идеальную силу, наделяющую человека существованием и социальной функцией (значит, и властью). Человек существует благодаря небу и поэтому является его частью, так же как и природа. Различие между тянь, которое сообщает человеку природу его существования, и человеком может быть преодолено культивированием, совершенствованием этой природы до чистой формы.

Сюнь-цзы, настоящее имя — Сюнь Цинь (III в. до н. э.), полемизируя с Мэн-цзы, выдвинул противоположные взгляды на сущность неба, выступил против концепции человеческой природы. Сюнь-цзы был виднейшим конфуцианцем периода ста школ. Небо он понимал как постоянное, имеющее свой *путь* (*тянь дао*) и наделенное силой, сообщающей человеку сущность и существование. Вместе с землею небо соединяет мир в единое целое. Отсюда вытекает, что человек является частью природы. Более того, в противовес Мэн-цзы он выдвигает тезис о дурной природе человека, а все его способности и хорошие свойства являются результатом воспитания. Люди организуются и объединяются в общество, чтобы одолеть природу. Делают они это, однако, при строгом разграничении функций и отношений. «Если мы определяем границы морального сознания, то мы имеем гармонию. Гармония означает единство. Единство умножает силы... Если человек сильный, он может побеждать вещи».

Заслуживает внимания членение природы у Сюнь-цзы: 1) явления неживые, состоящие из *ци — материального вещества*; 2) явления живые, состоящие из материального вещества и обладающие *шэн — жизнью*; 3) явления, состоящие из материального вещества, живущие и обладающие *чжи — сознанием*;

4) человек, состоящий из материального вещества, живущий, обладающий сознанием, имеющий, кроме того, и *моральное сознание — и.* Человек образует имена для того, чтобы называть вещи, отношения и понятия, различать и четко определять явления действительности. Здесь можно заметить отзвук «Книги перемен». Сюнь-цзы касается и вопросов онтологии языка. Понятийное освоение действительности происходит при помощи разума. Чувственное соприкосновение с реальностью является первой ступенью познания, следующая ступень — разумное познание (синь — буквально: сердце). Разум должен удовлетворять трем основным условиям, из которых главное — «чистота» разума от всех психологизирующих помех.

Сюнь-цзы, хотя его и причисляют к конфуцианцам, преодолевает классическое понимание порядка в конфуцианской социальной этике. Способности человека не являются фатально, или наследственно, предопределенными, они должны соответствовать полученному воспитанию. Такой подход, равно как и подчеркивание абсолютного авторитета правителя, приближает его к школе легистов.

Даосизм. Одним из важнейших направлений развития философской мысли в Китае наряду с конфуцианством был даосизм. В центре внимания даосизма стоят природа, космос и человек, однако эти начала постигаются не рациональным путем, конструированием логически последовательных формул (как это делается в конфуцианстве), а с помощью прямого понятийного проникновения в природу существования. Мир пребывает в постоянном движении и изменении, развивается, живет и действует спонтанно, без каких-либо причин. В онтологическом учении именно понятие пути — *дао* — является центральным. Цель мышления, по даосизму, есть «слияние» человека с природой, так как он является ее частью. Здесь не обозначается никаких разграничений в отношении «субъект — объект».

Лао-цзы (старый учитель) считается старшим современником Конфуция. Согласно ханьскому историку Сыма Цяню, его настоящее имя было Лао Дань. Ему приписывается авторство книги «Дао дэ цзин», которая стала основой дальнейшего развития даосизма (это название книга получила в эпоху династии Хань). Книга состоит из двух частей (в первой говорится о

пути дао, во второй — о силе дэ) и представляет собой исходные принципы даоской онтологии.

Дао — это понятие, при помощи которого возможно дать универсальный, всеобъемлющий ответ на вопрос о происхождении и способе существования всего сущего. Оно в принципе безымянно, везде проявляется, ибо есть «источник» вещей, но не является самостоятельной субстанцией, или сущностью. Само дао не имеет источников, начала, является корнем всего без собственной энергетической деятельности. «Дао, которое можно выразить словами, не есть постоянное дао; имя, которое можно назвать, не есть постоянное имя... Одинаковость — вот глубина загадочности» [10]. В нем же, однако, все происходит (дается), оно — всепредполагающий путь. «Существует нечто — бестелесное, бесформенное, а, однако, готовое и завершенное. Как оно беззвучно! Лишено формы! Стоит само и не изменяется. Проникает всюду, и ничто не угрожает ему. Можно полагать его матерью всего сущего. Его имя не знаю. Обозначается как «дао». Вынужден дать ему имя, называю его совершенным. Совершенное — то есть ускользающее. Ускользающее — то есть удаляющееся. Удаляющееся, то есть возвращающееся» [11]. Дао, однако, не определяет телеологический смысл в вещах. Онтология «Дао дэ цзин» является атеистической, потому что, согласно дао, мир находится в спонтанном, непредопределенном движении. Дао есть тождественность, одинаковость, предполагающая все остальное, а именно: дао не зависит от времени, как полоса возникновения, развития и гибели Вселенной, но есть фундаментальное и универсальное единство мира. Как понятие, выражающее сущее, дао существует постоянно, везде и во всем, и прежде всего для него характерно бездействие. Не является оно и средством или причиной некоей постоянной, упорядоченной эманации вещей.

Все в мире находится в пути, в движении и изменении, все непостоянно и конечно. Это возможно благодаря уже известным принципам инь и ян, которые находятся в диалектическом единстве в каждом явлении и процессе и являются причиной их изменений и движения. Под их влиянием происходит развитие вещей, ибо «все несет в себе инь и охватывает ян» [12]. Положения об инь и ян, содержащиеся в «Дао дэ цзин», видимо, опираются на более ранние учения (см. «Книга

перемен») и развивались другими школами (см. Цзоу Янь). Дао (пути) внутренне присуща собственная творческая сила *дэ*, через которую дао проявляется в вещах при воздействии инь и ян. Понимание дэ как индивидуальной конкретизации вещей, для которых человек ищет имена, радикально отличается от антропологически направленного конфуцианского понимания дэ как нравственной силы человека.

Онтологический принцип одинаковости, когда человек как часть природы, из которой он вышел, должен удержать это единство с природой, постулируется также гносеологически. Речь здесь идет о согласии с миром, на котором основывается душевное спокойствие человека. Лао-цзы отвергает какое-либо усилие не только индивида, но и общества. Усилия общества, порожденные цивилизацией, ведут к противоречию человека и мира, к дисгармонии, ибо, «если кто-либо хочет овладеть миром и манипулирует им, того постигнет неудача. Ибо мир — это священный сосуд, которым нельзя манипулировать. Если же кто хочет манипулировать им, уничтожит его. Если кто хочет присвоить его, потеряет его» [13].

Соблюдение «меры вещей» является для человека главной жизненной задачей. Не-деяние или, скорее, деятельность без нарушения этой меры (у вэй) является не поощрением к деструктивной пассивности, но объяснением сообщества человека и мира на единой основе, которой является дао. Чувственное познание опирается только на частности и «заводит человека на бездорожье» [14].

Отход в сторону, отстранение характеризуют поведение мудреца. Постиженне мира сопровождается тишиной, в которой понимающий муж овладевает миром. Это радикально противоположно конфуцианской концепции «благородного мужа» (образованного мужа), который должен упражняться в обучении и управлении другими.

Чжуан-цзы (369—286 до н. э.), настоящее имя — Чжуан Чжоу,— наиболее выдающийся последователь и пропагандист даосизма. В области онтологии он исходил из тех же принципов, что и Лао-цзы. Однако с его мыслями о возможности «естественного» упорядочения общества на основе познания дао Чжуан-цзы не согласен. Он индивидуализирует познание дао, т. е. процесс и конечный результат постижения характера

существования мира, вплоть до субъективного подчинения окружающей действительности. Фатализм, который был чужд Лао-цзы, присущ Чжуан-цзы. Субъективную безучастность он рассматривает прежде всего как избавление от эмоций и заинтересованности. Ценность всех вещей одинакова, ибо все вещи заложены в дао и их нельзя сравнивать. Всякое сравнение — это подчеркивание индивидуальности, частности и поэтому односторонне. Знание истины, истинности не дано познающему человеку: «Бывает ли так, что кто-то прав, а другой ошибается, или так, что оба правы или оба ошибаются? Это невозможно знать ни вам, ни мне, ни другим людям, ищущим истину во мраке». «О чем-то говорим, что оно истинно. Если бы то, что есть истинность, должно было быть таким с необходимостью, то не нужно было бы говорить о том, чем оно отличается от неистинности» [15].

Чжуан-цзы при всем своем скептицизме выработал метод постижения истины, в результате которого человек и мир образуют единство. Речь идет о необходимом процессе *забывания* (ван), который начинается от забвения различий между истинностью и неистинностью вплоть до абсолютного забвения всего процесса постижения истины. Вершиной является «знание, которое уже не является знанием».

Позднейшая абсолютизация этих мыслей сблизила одну из ветвей даосизма с буддизмом, который утвердился на китайской почве в IV в. и особенно в V в. н. э.

Ле-цзы является следующим из даосских текстов и приписывается легендарному философу **Ле Юйкоу** (VII—VI вв. до н. э.), был записан примерно в 300 г. до н. э.

Вэнь-цзы (VI в. до н. э.) был якобы учеником Лао-цзы и последователем Конфуция.

С точки зрения позднейшего развития в общем различаются три вида даосизма: философский (дао цзя), религиозный (дао цзяо) и даосизм бессмертных (сянь).

Школа имен. С историческими изменениями в общественных структурах обнаружилась неадекватность существовавшего наименования вещей. В богатой питательной среде эпохи расцвета ста школ возникло направление мысли, ориентирующееся на решение

проблем языкового выражения действительности. Понятно, что это направление было стимулировано также развитием абстрактного мышления в Китае той эпохи. Школа имен исследовала отношения вещей и само выражение этих отношений, а затем соответствие суждений и наименований.

Хуэй Ши (350—260 до н. э.) был главным представителем тех, кто обращал внимание на значительную неадекватность чисто внешних характеристик вещей, ибо каждое наименование, отражающее характер вещи, происходит при сравнении ее с другими вещами. От произведений Хуэй Ши сохранились лишь фрагменты, включенные в книгу Чжуан-цзы. Относительность человеческих суждений касается равно временны́х и пространственных определенностей. Осознание отношений между отдельными предметами определено их онтологическим единством: «Когда весьма тождественные вещи отличаются от вещей, с которыми они мало тождественны, это называется тождеством различного. Однако все вещи в конце концов и тождественны и различны, что называется великим тождеством различного» [16].

Гунсунь Лун (284—259 до н. э.) исследовал вопросы правильности наименования вещей, как можно заключить из трактатов, сохранившихся в книге *Гунсунь Лун-цзы*.

Философы школы имен обратили внимание на необходимость объяснения наименования вещей из них же самих, на неточность чисто внешнего наименования вещей лишь по отдельным чувственным знакам. Из других философов этой школы можно назвать **Инь Вэнь-цзы и Дэн Си-цзы**; последний точно сформулировал цель школы имен: «Истина, открывающаяся исследованием имен, является высшей истиной. Имена, открытые истиной, являются всеобщими именами. Когда эти два способа взаимно соединяются и дополняются, человек обретает вещи и их имена» [17].

Моизм. Моистская школа получила название по имени основателя **Мо Ди** (479—391 до н. э.). Главное внимание в ней прежде всего уделяется проблемам социальной этики, которая связывается посредством строгой организации с деспотической властью главы. Физический труд в школе был основой пропитания ее послушников. Учение моистов — коренная противо-

положность учению Конфуция. Весь смысл заключался в идеях *всеобщей любви* (цзянь ай) и *преуспеваемости*, взаимной пользы. Обязательной для всех людей в обществе должна быть общая мера взаимной человечности, все должны печься о взаимной пользе. Теоретические исследования — бесполезная роскошь; прагматическая целесообразность, заложенная в трудовой деятельности,— необходимость. Мо Ди в своем учении признавал *небесную волю*, которая должна была повлиять на утверждение моистских принципов.

Уже после его смерти моисты обращаются и к вопросам познания. Они интересуются и самим процессом познания, и предпосылками силы и достоверности знания. Познание совершается посредством чувственного соприкосновения с действительностью, а также путем понимания воспринятого чувствами. Моисты формулируют требование приспособления имен к вещам, учреждают категорию малых и больших причин возникновения вещей, подчеркивают потребность проверки суждений опытом.

Цзоу Янь и пять элементов. В «Книге истории» и в других древних текстах можно найти суждения об элементах материального характера. *Пять элементов* (у син) — вода, огонь, дерево, металл, земля — являются центральной темой философии **Цзоу Яня** (III в. до н. э.). Его произведения, однако, не сохранились. О Цзоу Яне и его учении самую полную информацию дает ханьский историк Сыма Цянь.

Цзоу Янь умозрительным путем создал концепцию развития мира, в основе которой пять сменяющихся элементов. Элементы сменяются согласно своему характеру, который определяется силой. При ее помощи они преодолевают сопротивление друг друга в следующем порядке: земля; дерево, побеждающее землю; металл, который побеждает дерево; огонь, который побеждает металл; вода, которая побеждает огонь, и вновь земля, которая побеждает воду. Характер сил взаимного преодоления был приписан пяти элементам с точки зрения их использования человеком.

Этой сменяемости элементов соответствует смена династий в обществе — каждая династия правит под знаком определенного элемента. Спекулятивный механицизм проявляется и в онтологических аспектах манипуляций с пятью элементами. Пространственные,

временные и другие характеристики соединяются в группы по пять, которые соответствуют определенным элементам. Таким образом, весь мир пребывает в гармонии. Если же происходит нарушение в какой-то из этих групп, весь механизм мира оказывается в состоянии дисгармонии.

Концепция школы пяти элементов находит отклик в дальнейшем развитии китайской философии, в частности благодаря Дун Чжуншу.

Легизм. Легизм формируется почти исключительно как учение, сосредоточившее главное внимание на вопросах социально-политических изменений в эпоху «воюющих государств». Его представители занимались проблемами социальной теории (в области интересов старого деспотического аграрного государства) и проблемами, связанными с государственным управлением. Патриархом легистов считается **Шэнь Бухай** (400—337 до н. э.); его теория государственного управления использовалась в эпоху династии Хань и включена в содержание конфуцианства. О радикальных взглядах и новшествах, которые легисты внесли в жизнь государства и общества одновременно с острой критикой конфуцианства как своего главного противника, свидетельствует «Книга господина из Шан» (Шан цзюнь шу, III в. до н. э.), приписываемая **Шан Яну**. «Кто разумен — создает законы, кто глуп — законами ограничен. Кто способен — изменяет порядок, кто неспособен — тот порядком связан. С человеком, который связан порядком, не стоит говорить о делах, а с человеком, который ограничен законами, не стоит говорить об изменениях» [18].

Хань Фэй-цзы (ум. в 233 г. до н. э.) — наиболее выдающийся представитель легизма. Ученик конфуцианца Сюнь-цзы. Его идеи применял на практике император Цинь Ши-хуан. Хань Фэй часто использует понятия, выработанные другими школами, по-своему их интерпретирует и наполняет новым содержанием. Это касается, в частности, традиционных конфуцианских категорий — *порядок* (ли), *добродетель* (дэ) и *человечность* (жэнь). Много времени он посвящает интерпретации «Дао дэ цзин». В онтологическом аспекте Хань Фэй стремится соединить разные понятия этих школ в новую систему. «Путь (дао) — это то, что делает вещи такими, как они есть, это то, что образует

порядок (ли). Порядок — это то, что образует лицо вещей... Вещи не могут наполняться однажды, и в этом проявляются инь и ян» [19]. Порядок в обществе — это лишь чисто внешнее сокрытие недостатков. Необходимо заново отрегулировать отношения между людьми, и в частности между правителем и обществом. Так, правитель только издает *законы* (фа) и *указы* (мин), в глубь же интересов общества *не проникает* (у вэй), ибо в рамках этих законов выработана лишь система наград и наказаний. Хань Фэй развивает дальше мысль Сюнь-цзы о дурной природе человека. Человек стремится к личному успеху, и это следует использовать в общественных отношениях. Подданный продает свои способности, чтобы взамен получить нечто полезное и выгодное. Законы служат для регуляции этих отношений. «Если изменяются законы (фа) и указы (мин), то изменяются выгода и невыгода. Меняются выгода и невыгода, меняется и направление деятельности людей». Значит, не просто порядок, но *законы* правителя «создают» людей. Место правителя определено божественными небесами. Свое понимание закона Хань Фэй противопоставляет аналогичным понятиям других школ, интерпретируя их по-своему.

Подобным образом дается объяснение сути развития общества. Нельзя повторять прошлое. Новой исторической действительности должны соответствовать новые способы управления. Оглядки на порядок в конфуцианском смысле бесполезны и находятся в противоречии с характером новых законов. Хань Фэй выступил против других школ, воспевающих прошлое и отвергающих современность. Император Цинь Шихуан, виднейший из правителей династии Цинь, очень уважал Хань Фэя и поэтому под страхом смерти запретил деятельность других школ и учений. Их книги сжигались. Сам Хань Фэй в условиях этой связанной с его именем атмосферы насилия и жестокости кончил жизнь самоубийством.

Эклектики. Для этих мыслителей характерно стремление соединить в одну систему взгляды и концепции различных школ. Они утверждали, что каждая из школ постигает действительность своим способом и необходимо эти способы объединить в такую целостность, которая была бы новой универсальной системой интерпретации мира. Можно назвать ряд представите-

лей этого направления: **Гуань-цзы**, написавшего текст «Гуань-цзы», **Люй Бувэй**, создавшего книгу «Люй ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя»). Последний был главным министром в государстве Цинь (ум. в 235 г. до н. э.). Его книга представляет собой сборник текстов различных школ. Книга имеет ценность чисто исторического документа.

ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ДИНАСТИИ ХАНЬ

С началом династии Хань (II в. до н. э.— I—II вв н. э.) вновь стала оживать духовная жизнь общества. Прежде всего в этом процессе важную роль играл даосизм. В конце II в. до н. э. на свои позиции возвращается конфуцианство, которое значительно приспосабливается к новым общественным условиям и становится государственной идеологией. Так, оно включает в себя некоторые концепции как легизма (касающиеся практики общественного управления), даосизма, так и механистического натурализма в интерпретации мира (учение о пяти элементах и инь и ян)

Дун Чжуншу (179—104 до н. э) — главный обновитель конфуцианства в тех условиях. Идеалистическое истолкование, в частности, учения о пяти элементах и функциях инь и ян приводит его к метафизическому и религиозному объяснению мира. Божественные небеса сознательно и целеустремленно определяют развитие и изменение действительности, порядок (ли) мира, сообщают людям моральные законы, а путь (дао) вещей следует за наивысшим в иерархии *путем неба* (тянь дао). Дун Чжуншу дуалистически делит изначально присущее вещам имманентное влияние инь и ян на пары, в которых господствует связь подчиненности. То же самое он переносит на человеческое общество, в котором, согласно классической конфуцианской схеме, действуют пять норм сыновней добродетели (сяо ти): 1) человечность (жэнь); 2) правдивость (и); 3) вежливость (ли); 4) мудрость (цжи); 5) искренность, чистосердечность (синь). Неорганическое соединение вещей и понятий довершается их мистической классификацией с использованием пяти элементов, которая доводит до законченности

теологическо-мистическую философию всемирного соединения всего сущего. Дун Чжуншу сыграл большую роль в утверждении конфуцианства как единого государственного учения и черпает аргументацию у авторитетов прошлого. «Кто сомневается относительно современности, пусть исследует древность. Кто не понимает будущего, пусть обратит взгляд в прошлое»[20]. Он опирается на авторитет классических книг, которые интерпретирует в духе своей метафизики. Комментирует классические книги, написанные новым письмом. Позже, во второй половине I столетия до н. э., когда Лю Синь переводит тексты классиков, написанные старым письмом (до III в. до н. э.), мыслители разделились на приверженцев школ старых и новых текстов. Школа новых текстов перенимает мистические взгляды Дун Чжуншу, школа старых текстов этот мистицизм радикально отвергает, требует точного филологического изложения текстов и продолжает рационалистическое истолкование конфуцианской этики.

Хуайнань-цзы — одно из даоистских произведений II в. до н. э., приписываемое **Лю Аню**. В нем отвергается какое-либо божественное влияние неба и по-новому интерпретируется понятие «ци» (энергия). *Ци* — выражение человеческого жизненного естества, и так как оно является материальным принципом, то и обеспечивает человеку естественную связь с миром.

Ян Сюн (53 г. до н. э.— 18 г. н. э.) — сторонник старых текстов, выступает против мистической интерпретации конфуцианства. С конфуцианской социальной теорией он соединял даосистскую онтологическую интерпретацию мира. Его ученик **Хуань Тань** (43 г. до н. э.— 28 г. н. э.) продолжает усилия учителя в привлечении к социальной этике конфуцианства некоторых аспектов онтологии даосизма. Открыто критиковал современную ему эпоху и связанную с ней систему Дун Чжуншу. Его взгляды близки к концепциям Ван Чуна.

Ван Чун (27—107) продолжает линию учения Хуань Таня, которому он отдает дань уважения в своем обширном произведении «Критические суждения» (Лунь хэн). Критерий истины как единственный гносеологический критерий, критика телеологических интерпретации действительности, обожествления природы и мистики Дун Чжуншу делают Ван Чуна самым уважаемым философом эпохи Хань.

Необходимость прямого познания, проверка этого прямого контакта с действительностью и «точное мышление, служащее последним доводом»[21] являются высшей ступенью процесса получения знаний. Опора только на чувства ведет к ошибкам, разум, только он, может познавать вещи. Истина не является некоей идеальной конструкцией, но содержится в вещах и в мире. «Следует руководствоваться действительностью и никогда принципами человека»[22].

Мир является соединением *неба* и *земли*, их материальной *энергии* (ци). Ни в небо, ни в землю не заложен никакой телеологический принцип, или направленность. «Вещи рождаются сами. Это и есть естественность»[23]. Весьма древний термин «ци», который в значении «дыхание», «воздух» уже встречался в надписях на бронзе (начало 1-го тысячелетия до н. э.), в «Книге перемен» и у Лао-цзы, у Ван Чуна приобретает значение материальной энергии, присущей всему сущему. Такое соединение человека с миром является «природным» и обеспечивает познаваемость вещей, ибо «между небом и землей человек является существом».

Согласно Ван Чуну, внутреннее движение вещей и внешняя упорядоченность отношений в мире между вещами возникают благодаря воздействию принципов «инь» и «ян». Эти принципы действуют таким же образом и в обществе. Этим подчеркивается естественность развития человека, который является частью мира. Следует заметить, что и классическая конфуцианская схема общественных отношений основывается на воздействии этих же принципов.

Ван Чун завершает период критических поисков и знаменует собой начало последующего развития китайской философии в эпоху неоконфуцианства.

ФИЛОСОФИЯ В III—X вв.

Это время характерно нестабильностью, вытекающей из разложения единого государства, усилением влияния даосизма и буддизма. Их объединяет сосредоточенность на проблемах субъективности, что, надо полагать, было реакцией на отсутствие до этого времени во всех системах проблемы человеческой индивидуальности.

Даосизм в III—X вв. Так называемый неодаосизм (сюань сюэ) характеризует *дао* как *глубочайшее* (сюань) *непостижимое*. Здесь можно различить несколько тенденций: «исповедание небытия», «исповедание бытия» и инстинктивизм. Их интерпретации сохранились по большей части в форме комментариев к книгам древности — «Книге перемен», «Чжуан-цзы», «Дао дэ цзин», «Беседы и суждения» Конфуция. Первая тенденция трактует дао как небытие (со ссылкой на Лао-цзы), как особую нематериальную сущность, противостоящую всему сущему. В соответствии с этим социальные и индивидуальные проблемы человека касаются лишь повседневной жизни. Только абсолютное безучастие, недеяние помогают человеку быть в согласии с небытием, которым и является дао. Эту тенденцию представляют **Ван Би** и **Хэ Янь** (первая половина III в.).

Пэй Вэй (ум. в 300 г.), **Го Сян** и **Сян Сю** исходят из положения о том, что «ничто не может быть до вещей». Все возникает естественно и развивается само по себе, а человек должен только заботиться о позитивно понимаемом бытии. Из этого следует, что «недеяние» (у вэй), проповедуемое Лао-цзы, не является абсолютной бездеятельностью, оно есть выражение естественного отношения к вещам и к миру. Также и каждый индивид должен действовать естественно, сам по себе, без внешнего влияния и принуждения.

Гэ Хун (284—363) излагает свои взгляды в тексте «Баобу-цзы». Важным для того времени является его отрицание обожествления мыслителей прошлого. Он разрабатывает конфуцианское социально-этическое учение и даосистское требование естественного отношения к миру, которые приобретают у него форму стремления возврата к природе. Личность может вернуться к природе и при помощи алхимии, ибо естество человека тождественно природе.

Согласно *инстинктивистам*, человек должен жить как «волна воды, гонимая ветром», сосредоточиваясь на мгновенных движениях и инстинктах, без рефлексии и не связывая себя общественными нормами.

Буддизм. Буддизм проник в Китай в I—II столетиях н. э. Получает широкое распространение в IV в. и является единственной пришедшей извне философией и религией, которая надолго укоренилась в Китае.

В VI в. император У-ди провозглашает буддизм даже государственным (официальным) учением. Буддизм оставляет заметные следы в литературе, изобразительном искусстве, а также в философии. Однако он никогда не прерывал естественную атеистическую традицию в китайской философии. Наибольшего влияния достигают так называемые *школа пустоты* и *школа чань-цзун* (японский дзэн).

Согласно чаньской школе буддизма, высшую истину нельзя выразить символами и знаками. *Озарение, нирвана* (не-пань) не достигаются упражнениями, но проявляются внезапно как внутренний опыт, раскрывающийся в одно мгновение. Достижение такого проникновения в истину возможно тогда, когда человек живет без *цели* (у синь) и без *направленной деятельности* (у вэй), т. е. без каких-либо волевых проявлений. Учение чаньской школы пришло из Индии, а сообщил ему завершенную форму **Хуэй-нэн** (638—713).

Неоконфуцианство. Критика буддизма, в частности в вопросах сути и способа существования человека, была очень сильной. В VI в. с такой критикой выступает, в частности, **Фань Чжэнь**, который в «Рассуждениях об уничтожимости души» (Шэнь ме лунь), основываясь на тезисе «Тело является материальной основой души, душа же есть проявление тела», выступает против дуалистической интерпретации человека и утверждает его естественное происхождение. С критикой буддийского дуализма начинается ренессанс конфуцианства (**Хань Юй** (768—824), **Ли Ао** (ум. 844) и **Линь Шэнь-ши** (ок. 840—880)). Этот период — эпоха династии Тан (618—906) — подготовил наступление неоконфуцианства.

Неоконфуцианство (дао сюэ, т. е. учение о дао, однако не в даосистском смысле, а как продолжение традиции конфуцианцев) представлено прежде всего двумя различными направлениями: 1) *ли сюэ* — учение о ли (порядке) как сущности мира; 2) *синь сюэ* — учение о синь (мышлении) как основе мира (о котором говорится так же, как о школе *син ли*). Неоконфуцианство опирается на некоторые положения даосизма, изложенные в «Книге перемен», а также на положения тех конфуцианцев, чьи взгляды совпадают со взглядами Ван Чуна.

Чжу Си (1130—1200) был наиболее выдающимся представителем первого направления [24]. Онтологические вопросы он решает при помощи категорий *ли* и *ци*. Ли представляет основу сущего, оно, однако, не возвышается над вещами как абсолютный разум. Если нечто существует, то оно имеет ли, «это значит, что *все явления и вещи имеют свои собственные способы* существования» [25]. Ци представляет материальную форму вещей. «Ли только одно, но его проявления бесконечны. Ли является путем (дао) всех явлений, ци — это материальная энергия, из которой состоит каждая вещь... ли еще никогда не отделялось от ци», ибо единство мира обеспечивает единство вещей на их собственном пути, тогда как «ли и ци присутствуют во всех вещах вместе» [26]. Материальная энергия (ци) упорядочивается в вещах под воздействием инь и ян, участвующих в движении внутри вещей и в мире. А вследствие того что мышление человека (синь) содержит ли, как оно присутствует и во всех других явлениях, мир может познаваться человеком.

Лу Цзююань (1139—1192) был видным философом второго направления. *Мышление* (синь) не познает мир, но мир содержится в мышлении, поэтому человек может различать вещи и их классифицировать. Этот субъективный идеализм Лу Цзююаня в дальнейшем разрабатывает **Ван Янмин** (1472—1528), согласно которому мышление не может существовать вне человека, ибо ли не проявляется вне человеческой мысли. Существует только тот мир, который человек познает и который управляется его мыслью. Человеческий дух в то же время является и *мировым духом* (тянь синь). Он везде сопутствует людям, и, таким образом, самопознание мира — врожденное качество людей. Поэтому в познании человек должен руководствоваться интуицией.

Неоконфуцианством мы заканчиваем краткий обзор китайской философии. Несомненно, что оно было импульсом также и для развития европейской философии, где из него черпали идеи, в частности, Лейбниц и Вольф. Европа знакомится с неоконфуцианством и со всей китайской философией в конце XVII и в XVIII в.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Досократовская философия

Предшественники первых философов
Милетская школа
Гераклит Эфесский
Элеаты
Пифагор и пифагорейцы
Эмпедокл и Анаксагор
Древнегреческие атомисты

Античная философия классического периода

Софисты
Сократ
Платон
Малые сократические школы
Аристотель

Философия эллинистического и римского периодов

Эллинистическая философия
Римская философия

ВВЕДЕНИЕ

Греческая античная философия сформировалась в VII—VI вв. до н. э. Своим характером и направленностью содержания, особенно методом философствования она отличается от древних восточных философских систем и является, собственно, первой в истории попыткой рационального постижения окружающего мира.

Определенные философские элементы, естественно, появлялись и до возникновения философии как таковой, им, однако, нельзя приписывать методологическую последовательность, характерную для греческой философии.

В развитии античной философии можно приблизительно выделить четыре основных этапа [1].

Первый этап (от формирования собственно греческого философского мышления до перелома V—IV вв. до н. э.), как правило, определялся как досократовский, а философы, работавшие в это время,— как досократики. Философское движение в период жизни Сократа представляет действительно знаменательный рубеж в развитии античного философского мышления, который, однако, нельзя связывать исключительно с личностью Сократа. Потребность в новом типе знания (а значит, и философствования) вызвана прежде всего существенным изменением общественных отношений. Вследствие этого в Афинах, стоявших в авангарде развития античного мира, появляется новый тип мыслителей (софисты), которые обращают внимание на проблематику, говоря сегодняшним языком, именно политической жизни гражданина греческого полиса. Определенным образом они замыкают этот этап развития античной философии, ибо выступают с тематикой, которая уже типична для философии сократовского периода.

Второй этап — приблизительно с половины V в. и существенная часть IV в. до н. э.— определяется как классический. Он характеризуется влиянием и деятельностью Сократа, Платона и Аристотеля. Этот период является также вершиной раз-

вития греческой рабовладельческой демократии. Культурная, научная и политическая жизнь сосредоточена, в частности, в Афинах. И хотя после поражения в Пелопоннесской войне Афины теряют свое исключительное положение среди греческих городов, однако остаются центром греческой культурной и научной жизни. Укрепление политического влияния Македонии и ее гегемония над греческими городами означали конец классической греческой демократии.

С установлением гегемонии Македонии и с упадком (как экономическим, так и политическим) греческих городов связан третий этап в развитии античной философии (конец IV—II в. до н. э.). В подавляющем большинстве работ этот период определяется как эллинистический. В отличие от классического периода, когда возникли значительные философские системы, в это время на арену выступает целый ряд всевозможных философских направлений и школ. Многие из них возникли под влиянием философии Платона и Аристотеля, но прежде всего они детерминированы изменением общественной ситуации в античном мире.

Начало четвертого, заключительного этапа в развитии античной философии (I в. до н. э.— V VI вв. н. э.) [2] приходится на период, когда решающей силой античного мира становится Рим. Во многом он связан с греческой культурой, а в философии является скорее хранителем наследия греческой философской мысли, чем его продолжателем в собственном смысле слова. Было бы слишком сложно исчерпывающим образом ответить на вопрос, что нового приносит (в содержание или методологию) римский период античной диалектики? Следует прежде всего сказать, что в этот период (I—II вв. н. э.) формируются начала христианской философии, которая (о чем речь пойдет дальше) хотя и имеет внешне много схожего с другими философскими направлениями тогдашнего Рима, однако уже выходит за рамки тогдашней философской атмосферы.

ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Постичь философское мышление этого периода весьма сложно, и прежде всего потому, что произведения досократовских мыслителей сохранились только во фрагментах и лишь исключительно благодаря цитированию и критике позднейших античных авторов. Из этих фрагментов весьма сложно выводить цельные философские взгляды их авторов. Бесспорно, наиболее интересным источником с этой точки зрения является труд **Диогена Лаэртского** «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», а также труды других античных авторов — Плутарха, Секста Эмпирика, Ипполита, Климента Александрийского, Стобея и Симплиция. Точность некоторых цитат, однако, сомнительна.

Сомнения в подлинности мыслей досократиков, цитируемых в работах этих авторов, вызваны тем фактом, что большинство из них пишет свои труды в эпоху Римской империи, т. е. со значительным временны́м интервалом. Некоторые мысли досократиков можно найти и у авторов более раннего периода. Например, Платон в Диалогах приводит мысли Парменида, Протагора, Горгия и ряда других; в трудах Аристотеля также можно найти многие суждения досократовских философов. Однако оба этих автора «цитируют», как правило, весьма вольно. В частности, Платон часто придает мыслям противников Сократа (Кратила, Парменида) такое значение, которое по меньшей мере не совпадает с тем, что пишут другие авторы.

Глубокое изучение истории греческой философии развивается приблизительно с первой половины XIX в. В это время создаются, сейчас уже «классические», труды, посвященные этой проблематике. Они становятся основой всех других антологий, эссе и исследований античной философии. К числу наиболее видных авторов в этой области относятся Э. Целлер, Г. Дильс, В. Капелле и В. Кранц.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ

Философское мышление начинает формироваться в античной Греции примерно в VII—VI вв. до н. э. В обществе в это время происходят большие изменения. Имущественное неравенство влечет за собой углубление классовой дифференциации. Процесс формирования нового класса ускоряется, в частности, развитием ремесел и торговли. Происходит постепенное разложение родового общества и ограничение власти родовой знати. Рабство по сравнению с временами Гомера приобретает новые формы. Его патриархальность уступает место новым, более прогрессивным формам. Становящийся общественный класс, связанный с хозяйственным развитием, захватывает политическую власть и устанавливает тиранию. С ростом экономической и политической силы этого класса развивается и греческая культура.

В VIII и VII вв. интенсивно осуществляется и греческая колонизация. Она распространяется как на северо-восток (острова и малоазийское побережье), так и на запад (в частности, на Сицилию и Южную Италию). Греческие поселения сосредоточивают не только торговлю и ремесла, но постепенно выдвигаются и как центры культуры и образования. Это касается, в частности, тех колоний, которые были основаны на малоазийском побережье в VII и VI вв. до н. э. Среди них особое место занимают Милет и Эфес, которые и становятся центрами развития философии.

Первые признаки философского осмысления мира можно найти уже в произведениях **Гомера**, хотя по своей мифологической форме они еще далеки от «рационализма», присущего греческой философии. Гомер говорит о трех первопричинах, которые можно в определенном смысле полагать первоосновами мира, и называет их *Никс*, *Океанос* и *Тетис*. Никс — это праисходное состояние, стадия, которая предшествует чему-либо иному (используя нынешнюю терминологию, можно сказать, что это универсальная потенция всех состояний мира). Океанос представляет праморе, а Тетис — определенную жизнесообщающую силу, которая соединена с морем — водой При этом все эти первопричины, т. е. сущностные силы, связаны с землей.

К Гомеру восходит и так называемый ранний орфический период. Речь идет о литературных произведениях, разрабатывающих орфическую проблематику и решающих, кроме того, теогонические проблемы [1]. Из первопринципа Никс выводятся небо и земля, из них — все остальное (Океанос здесь понимается как существенная составная часть земли).

Попытка объяснения возникновения мира содержится и в трудах **Гесиода**. Согласно Гесиоду, основой всего является *хаос*, который понимается как неограниченная, бесформенная масса, содержащая в себе все возможные потенции. Из него же возникают происходные формы бытия. С одной стороны, это Гея (Земля) и Эрос (определенная жизненная сила), с другой — это Эребос (тьма) и Никс (ночь) как определяющая, правящая сила. Из них потом возникают Уран (звездное небо), Этер (Эфир), свет, и постепенно остальные божества.

Наряду с космогоническими и теогоническими взглядами находим у Гесиода также определенную рефлексию общественной действительности. Например, его защита аграрного мелкотоварного производства указывает на главные противоречия эпохи и отражает углубляющуюся классовую дифференциацию греческого общества.

К космогоническим взглядам Гесиода восходит позднейший мыслитель **Акусилай**. Он вводит в систему основных принципов Гесиода новое понятие — Метис, или Нус (разум).

Определенным завершением космогонических концепций в Древней Греции в период, предшествующий образованию собственно философии, являются взгляды **Ферекида** и **Эпименида из Сира.**

Согласно Ферекиду, первоосновой всего является особая жизнеспособная материя, которую он обозначает именем Зевс. Эта первооснова существует в пяти стадиях, следствием развития которых является возникновение богов, космоса и земли. Взгляды на проблему возникновения богов (теогония) и космоса (космогония), таким образом, обретают единые мифологические рамки. Ферекид впервые пытается создать определенную «всеобъемлющую» систему, охватывающую всю известную тогда область явлений.

С пятью стадиями развития можно встретиться и у Эпименида, старшего на полстолетие. Согласно

ему, на первой стадии существует воздух как праматерия и ночь как безграничная тьма. Их соединение приводит к возникновению праосновы (преисподней). Оттуда восходят Титаны, из них — яйцо, разрушение которого приводит к рождению мира.

Все эти космогонические взгляды в принципе не вышли за рамки мифологических построений. Однако в некоторых из них (у Гесиода, Ферекида, Эпименида) можно найти тенденции обращения к природе. Эти «дофилософские» воззрения были попыткой в форме мифа ответить на вопросы, что является основным принципом мира (или космоса) и какие принципы или силы определяют его развитие. Стремление рационально ответить на эти вопросы, найти выход из магических и религиозных зависимостей стоит у истоков собственно греческой философии.

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Как уже говорилось, становление собственно греческой философии происходит в VII в. до н. э. Это столетие ознаменовано важными революционными переменами. В это время появляются выдающиеся мыслители, политики, законодатели, художники, которые в своей деятельности выражали интересы нового общественного класса, формирующегося на обломках родового общества. Они известны как «семь мудрецов». Среди них — основатель милетской философской школы Фалес.

Милетская школа известна как первая философская школа. В ней впервые сознательно был поставлен вопрос о первоосновах всего сущего. И хотя философия в этот период представляет, собственно, совокупность всех видов и форм познания (как теоретического, так и практического), главный интерес всех представителей милетской школы охватывает определенный круг проблем. На первом месте здесь стоит *вопрос о сущности мира.* И хотя отдельные представители милетской школы этот вопрос решают по-разному, их взгляды имеют общий знаменатель: основу мира они видят в определенном материальном принципе. Можно сказать, что эта первая греческая философская школа стихийно тяготеет к материализму. Вообще вопрос о взаимном отношении мате-

риального и духовного принципов, естественно, еще не ставился, он был сформулирован позже. Представители этой школы интуитивно понимали мир как материальный. Вместе со стихийным материализмом в мышлении этих философов проявляется и «наивная» диалектика, с помощью понятийных средств которой они стремятся постичь мир в динамике его развития и перемен.

Стихийный материализм ионических философов был преодолением старых религиозно-мифологических представлений о мире. На основной вопрос предшествующей космогонии о первопричине, или первопринципе, мира они давали, в отличие от всех мифологических концепций, вполне материалистический ответ, хотя еще и наивный.

Первый из ионических философов — **Фалес из Милета** — жил приблизительно в 640—562 гг. до н. э. Происходил он из богатой семьи и помимо теоретических исследований занимался торговлей и политической деятельностью. Приобрел огромные знания и множество сведений в различных теоретических и практических областях человеческой деятельности. Это стало возможным благодаря развитию Милета, а также его выгодному положению и торговым контактам. Милет поддерживал торговые связи с Египтом, Персией и Индией. Сам Фалес очень много путешествовал и собирал все доступные сведения и знания. Интересовался, в частности, астрономией, геометрией и арифметикой. Вавилонское образование дало ему возможность познакомиться с работами халдейских ученых. Традиция гласит, что Фалес предсказал затмение солнца, которое произошло 28 мая 585 г. до н. э.

Интересной является мысль, относящаяся к разделению «небесной сферы». Согласно Фалесу, она делится на пять полос, из которых одна называется арктической (она постоянно видима), вторая полоса — летняя тропическая, третья — равноденствия, четвертая — зимняя тропическая и пятая — антарктическая (постоянно невидимая).

Во время своих странствий в Вавилон и Египет он знакомится с местным сравнительно развитым земледелием, которое способствовало формированию определенных геометрических знаний. Фалес, с чем

согласно большинство античных авторов, знания не только перенимал, но и попытался упорядочить их в определенную систему. Он сформулировал ряд положений, касающихся, в частности, особых случаев треугольника, например в случае равнобедренного треугольника углы при основании равны. До сих пор известна так называемая формула Фалеса: «Все углы над гипотенузой (в случае вписанного в окружность треугольника, гипотенуза которого проходит через центр окружности) являются прямыми».

Значительны и его знания, касающиеся отношений прямоугольных треугольников. Он определил условия подобия треугольников, имеющих общую сторону и два угла, прилегающие к ней. Ему приписывается также положение о подобных углах при пересечении двух прямых.

Разносторонние интересы Фалеса имели определенное влияние на развитие его философского мышления. Так, геометрия в то время была настолько развитой наукой, что являлась определенной основой научной абстракции. Именно это и повлияло на взгляды Фалеса, направленные на постижение сущности мира.

Основой всего сущего Фалес считал *воду*. Эта мысль, как говорилось ранее, появляется уже в дофилософской космогонии. Однако подход Фалеса полностью от нее отличен. Воду он понимал не как конкретную форму или персонификацию мифологической силы, а как аморфное, текущее сосредоточение материи. Учитывая математические успехи Фалеса, можно полагать, что к определению воды как основы всего сущего он подошел, исходя из «материального разнообразия путем метода абстракции». Не содержание (оно безоговорочно материалистическое), но способ и метод постановки и решения проблем высоко оценивает в своей «Истории философии» представитель идеалистической философии Нового времени Г.-В.-Ф. Гегель: «Фалесово положение, что вода есть абсолют, или, как говорили древние, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственно сущего. Мы должны стараться забыть

о том, что мы привыкли к богатому, конкретному миру мысли...» [2]

Согласно Гегелю, философия в собственном смысле слова возникает вместе с постановкой вопроса о сущности, который не только сформулирован, но и решен вне рамок методологии и терминологии мифологического мышления. *Возникновение философии* связано с определенным уровнем абстрактного (рационального) мышления, которое способно отразить действительность иным способом, чем при помощи аллегории или (мифологической) персонификации.

Для обозначения первоосновы, первопринципа, из которого возникает все остальное, в греческой философии употреблялись два термина: *стойхейон*, означающий элемент, ядро, основу в логическом смысле слова, и *архэ*, означающий первоматерию, праматерию, исходное состояние вещей, древнейшую форму в историческом смысле слова. «Вода» Фалеса, таким образом, означает основополагающий принцип как в смысле стойхейон, так и в смысле архэ.

В праоснове Фалеса, в «бесконечной воде», содержится и потенция дальнейшего развития. Все остальное возникает путем «сгущения» или «разрежения» этой первоматерии. В этом противоречивом понимании развития можно увидеть определенную тягу к диалектической интерпретации действительности.

С философскими и астрономическими взглядами Фалеса тесно связаны его мысли, которые в наше время называют геологическими и географическими. О Земле Фалес полагал, что она имеет форму диска. С пониманием воды как первоосновы связан его взгляд на то, что Земля плавает в бесконечной воде. Она имеет поры и отверстия. Землетрясения он объяснял как колебания Земли на взволнованной воде.

Рационалистическому подходу Фалеса отвечает и его мысль о том, что причиной наводнений на Ниле являются пассатные ветры, которые «встречным напором преграждают ему течение» [3]. (На самом деле действительной причиной наводнений в нижнем течении Нила являются тропические дожди в верхнем и частично в среднем течении.)

Как видно, стихийно-материалистические взгляды Фалеса были тесно связаны с развитием античной науки, в частности математики и астрономии. Фалес, однако, не избегал и практической жизни. Диоген

Лаэртский говорил о нем: «Можно думать, что и в государственных делах он был наилучшим советчиком» [4]. О его практичности свидетельствует и следующий текст: «...желая показать, что разбогатеть совсем не трудно, он однажды в предвиденье большого урожая оливок взял внаем все маслодавильни и этим нажил много денег» [5]. Как мы увидим далее, использование связи науки и практики характерно не только для Фалеса и милетской школы, но и для всего дальнейшего античного материализма (и не только античного).

Другим выдающимся милетским философом был **Анаксимандр** (611—546 до н. э.). Подобно Фалесу, он стихийно тяготел к материализму. Судя по всему, был он учеником Фалеса.

По сохранившимся фрагментам можно судить, что, подобно Фалесу, он прежде всего изучал природу. У него можно найти мысли, которые углубляют и развивают взгляды Фалеса, в частности в области астрономии. В отличие от Фалеса он не уделял большого внимания геометрии. Некоторое время Анаксимандр жил на острове Самос, где определенную часть жизни провел и Пифагор. Диоген Лаэртский о нем пишет, что «суждения свои он изложил по пунктам в сочинении, которое было еще в руках Аполлодора Афинского» [6]. Это говорит о том, что свои взгляды он, видимо, объединил в цельную систему, в виде которой их и излагал.

Наиболее интересным из его астрономических взглядов является мысль о том, что «Земля свободно возносится, не будучи ничем связана, и удерживается, так как отовсюду она одинаково отдалена» [7]. Здесь заключен зародыш геоцентрического воззрения на вселенную. Он также говорит о том, что Земля находится в постоянном вечном вращательном движении, которое служит источником тепла и холода.

Так же как Фалес, Анаксимандр ставил вопрос о начале мира. Он утверждал, что «первоначалом и основой является беспредельное (apeiron), и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным» [8]. Фалес относил все материальное разнообразие мира к воде, Анаксимандр же уходит от этой материальной определенности. Его апейрон

характеризуется как нечто безграничное, неопределенное. «Анаксимандр провозглашает безграничное началом и основным элементом сущего и первый вводит это имя «начало». Говорит, что это не вода, не одна из так называемых стихий, но какая-то иная, неограниченная природность, из которой возникают все небесные своды и миры в них» [9]. Апейрон Анаксимандра является безграничным и неограниченным не только в пространственном, но и во временном отношении.

Стихийное, материалистическое понимание мира Анаксимандром примерно такое же, как и Фалесом. Его диалектический подход тоже стихийный, но гораздо более четкий. Приводимый фрагмент из Симплиция констатирует, что он «объясняет возникновение вещей не игрой стихий, но тем, что в вечном движении выявляются противоположности» [10]. Гегель в «Истории философии» отмечает, что «из самого этого единого, согласно Анаксимандру... выделяются содержащиеся в нем противоположности» [11]. Таким образом, у этого философа мы, видимо, впервые встречаемся с осознанием значения противоположностей по отношению к развитию.

У Анаксимандра встречается проблематика, которую Фалес лишь абстрактно обозначает,— проблематика возникновения и формирования жизни: «Первые животные зародились во влажном и имели на себе покров с шипами. Но когда они вырастали, выходили на сушу и, когда покров ломался, жили еще краткое время» [12]. Способность жизни приписывается здесь непосредственно определенному виду материи. Это воззрение, характерное для представителей милетской школы, можно определить как гилозоизм (от греч. hylē — материя, dzōē — жизнь). Согласно ему, вся материя живая. Следующим проявлением стихийного материализма является тот факт, что Анаксимандр к естественному ряду развития животных относит и человека. «Говорит он также, что вначале человек родился от животных другого вида» [13].

Мысли Анаксимандра, таким образом, углубляют стихийно-материалистические положения милетской школы, и в частности ее ориентацию на диалектику.

Третьим выдающимся милетским философом является **Анаксимен** (585—524 до н. э.). Он был учени-

ком и последователем Анаксимандра. Подобно Фалесу и Анаксимандру, Анаксимен изучал астрономические явления, которые, как и другие природные явления, он стремился объяснить естественным образом.

В определенном смысле он укрепил и завершил тенденцию стихийного древнегреческого материализма поисков естественных причин явлений и вещей. Сторонники подобных взглядов в своем большинстве были представителями прогрессивных общественных классов, а их мысли формируют ядро нового мировоззрения, которое возникает в борьбе против старого религиозно-мифологического. Именно поэтому они считают естественное объяснение природных явлений важной задачей и прилагают в этом направлении много усилий.

С этой точки зрения Анаксимен, как ранее Фалес и Анаксимандр, выдвигает и решает вопрос об основной, первоисходной причине бытия и действия, о том, *что является основой мира*. Он, как и его предшественники, первоосновой мира полагает определенный вид материи. Такой материей он считает *неограниченный, бесконечный, имеющий неопределенную форму воздух*. «Анаксимен... провозглашает воздух началом сущего, ибо из него все возникает и к нему все возвращается»[14]. Из воздуха затем возникает все остальное. Разряжение воздуха приводит к возникновению огня, а сгущение вызывает ветры — тучи — воду — землю — камни. Сгущение и разряжение понимаются здесь как основные, взаимно противоположные процессы, участвующие в образовании различных состояний материи. Естественное объяснение возникновения и развития мира Анаксимен распространяет и на объяснение происхождения богов. «Анаксимен... говорил, что началом является неограниченный воздух и что из него возникает все, что есть, что было, что будет, божьи и божественные вещи и что все последующее возникнет из потомства воздуха» [15].

Анаксимен впервые вводит понятие взаимного отношения праматерии и движения. Воздух как праматерия, согласно его взглядам, «постоянно колеблется, ибо если бы он не двигался, то и не менялся бы настолько, насколько он изменяется» [16].

Анаксимен является последним представителем натурфилософии милетской школы. Как видно, эта школа стремилась материалистически объяснять мир,

его отдельные явления, его общий принцип или основу. Ф. Энгельс подчеркивал в «Диалектике природы»: «...Аристотель говорит, что эти древнейшие философы полагают первосущность в некотором виде материи...» [17] Анализ их мыслей показывает, что уже с самого возникновения философии происходит, с одной стороны, ее соединение с материализмом, а с другой — соединение материализма с диалектикой. Характерной чертой этой первой исторической стадии материализма является его тесная связь с научным познанием и с прогрессивными общественными силами того времени. Материалистический способ объяснения мира, к которому стремятся ионийские философы, является орудием ожесточенной и непримиримой борьбы против отживающего религиозно-мифологического объяснения мира как идеологии старой родовой аристократии. Философия, таким образом, рождается не из потребностей духа «в процессе его саморазвития», но прежде всего из практических потребностей развития общества. Милетская школа является в этом смысле классическим примером.

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

Другим выдающимся центром как торговой и политической, так и культурной жизни малоазийской Греции был Эфес. Здесь также приблизительно во второй половине VI в. до н. э. возникает сильная философская школа, связанная с именем философа **Гераклита из Эфеса** [18] (540—480 до н. э.). Гераклит, видимо, был знаком со многими взглядами милетских философов. Согласно Диогену Лаэртскому, он знал по крайней мере основную часть философии Пифагора, знал учение Ксенофана. Однако он провозглашал, что «не был ничьим слушателем, и заявлял, что сам себя исследовал и сам от себя научился» [19].

О его жизни сохранилось относительно много (по сравнению с предшественниками) сведений. Он выступал как оратор, бескомпромиссный критик. Однако он отошел от политической жизни. Диоген Лаэртский со ссылкой на Антисфена приводит как доказательство его гордыни тот факт, что «он уступил своему брату царскую власть» [20] (должность басилевса, которую наследовали члены рода Гераклита).

Из труда Гераклита, который, согласно одним источникам, назывался «О природе» (это название у первых греческих философов встречается весьма часто), согласно другим — «Музы» [21], сохранилось примерно 130 фрагментов. Среди них есть фрагменты, объясняющие природные явления. Солнце, согласно им, так велико, как нам оно кажется, и, «когда бы не было Солнца, была бы ночь, несмотря на то что существуют звезды» [22]. Естественным образом он объясняет и другие природные явления. Так, Гераклит полагает, что «гром возникает путем столкновения ветров и туч и проникновения ветров в тучи; молнии возникают воспламенением испарений, а зарницы — загоранием и потуханием облаков» [23]. Из сохранившихся мыслей Гераклита для нас самые важные те, которые относятся к способу объяснения сущности и развития мира как целого. Основой всего Гераклит считает *огонь*. «Огонь есть основной элемент, все является видом огня, и все происходит путем разрежения и сгущения» [24]. В понимании Гераклита, огонь, с одной стороны, подобен праматерии у представителей милетской школы и является как первоосновой мира (архэ), так и основным элементом (стойхейрон). С другой стороны, это понятие у Гераклита представляет и определенный методологический принцип. Огонь является для него наиболее адекватным символом динамики развития, постепенности постоянных изменений. Об этом свидетельствует, например, его изречение, что мир «возникает из огня и опять сгорает в определенные периоды в течение всего века; свершается это согласно судьбе» [25].

В интуитивном понимании развития как единства и борьбы противоположностей из всех досократовских мыслителей Гераклит продвинулся наиболее далеко. Его вклад в развитие диалектики исключителен. Гегель в своей «Истории философии» подчеркивал, что Гераклит понимает абсолют как диалектический процесс и что сам абсолют в философии Гераклита понимается как единство противоположностей в самом себе [26]. Также и В. И. Ленин в «Философских тетрадях» подчеркивает, что в лице Гераклита Эфесского мы имеем «одного из основоположников диалектики» [27]. Диалектика не излагается в ясных и упорядоченных понятиях. Это скорее отдельные гениальные наблюдения, направленные на постижение значения принципа единства и борьбы противоположностей, который В. И. Ленин

определил, собственно, как ядро диалектики. «Война является отцом всего и королем всего, и одних она сделала богами, других — людьми, одних — рабами, других — свободными» [28]. Сталкивание и единство противоположностей полагает типичными для взглядов Гераклита и Аристотель: «Гераклит говорил, что противоположное соглашается, а из несогласного является самая прекрасная гармония» [29].

У Гераклита мы находим и целый ряд других наблюдений, в основном интуитивных, которые в большей или меньшей степени являются угадыванием основных черт диалектики. К ним относится, в частности, универсальность развития (его источником, как мы видели, является борьба противоположностей). Центральным мотивом всего его учения был принцип *все течет* (панта рей). Постоянные изменения и постоянное развитие Гераклит объясняет различными способами: «Одно и то же является живым и мертвым, бодрствующим и спящим, молодым и старым, ибо это, изменившись, становится другим, а другое, изменившись, становится этим» [30]. Постоянный ход развития он сравнивал с течением реки, в которую нельзя войти дважды: «Нельзя дважды войти в одну и ту же реку, согласно Гераклиту, ни дважды прикоснуться к преходящей, по своему характеру тождественной сущности. Она быстро свои перемены разъединяет, а затем опять соединяет, приходит и опять уходит» [31]. В другом месте он подчеркивает эту мысль еще более определенно: «В одни и те же реки мы входим и не входим, существуем и не существуем» [32].

Гераклитова стихийная диалектика весьма тесно связана с его естественным материализмом и глубоко пронизывает его. Рядом с однозначным подчеркиванием материальной основы всякого бытия и с констатацией бесконечности этого материального принципа мы находим у Гераклита и мысль, подчеркивающую бесконечность материи в историческом смысле слова и очевидное объяснение ее несотворимости и неуничтожимости: «Этот мир, который для всех не сотворил никто из богов или людей, но всегда был, есть и будет вечно живым огнем, разгорающимся согласно мере и угасающим согласно мере» [33].

Разнообразие проявлений существующего мира объясняет Гераклит изменениями, происходящими в исходной «праматерии». Одна материя, согласно ему,

«живет смертью» другой: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» [34]. Таким образом, Гераклит весьма близко подходит к пониманию «творческого отрицания».

Очень важное значение во взглядах Гераклита придается, используя современный термин, детерминизму (всеобщей обусловленности всех событий и явлений). Гераклит (так же как и другие досократики) употребляет, естественно, другое понятие. Все, согласно ему, правится *судьбой*, или *необходимостью* (нике). С понятием необходимости весьма тесно связано понимание закономерности — *закона* (логос). Логос, по Гераклиту, так же вечен, как и несотворенный и неуничтожимый мир. Его познание предполагает понимание закономерного развития мира как борьбы и единства противоположностей.

Гераклит один из первых обращает внимание на характер человеческого познания. Познание, согласно его взглядам, стремится постичь сущность, т. е. логос. Кто его не понимает, не может понять ничего в развитии мира. Значительное внимание он уделяет отличию «многознания», «многоучености» от подлинной мудрости. «Многознание» в отличие от подлинной мудрости не способствует действительному познанию принципов мира, но скорее их скрывает. В этом плане он весьма критически высказывается о целом ряде других мыслителей, в частности о Пифагоре. «Многознание не научает разумности, ибо оно научило бы Гесиода и Пифагора, также и Ксенофана и Гекатея» [35]. Эти мысли показывают отрицание Гераклитом мелкой, дешевой учености, которая не стремится к познанию и выявлению подлинных причин и принципов вещей. Единственной мудростью, по Гераклиту, является «знание мысли, которая везде всем правит» [36], т. е. логос. Как мир, так и праматерия и Гераклитов логос существуют объективно, т. е. независимо от человеческого сознания. Человеческое сознание — *душа* (психе) — подчинено логосу. Поэтому и Гераклитова диалектика является диалектикой объективной. Это диалектика развития объективно существующего мира.

Гераклит придавал значение оценке отношения мира к познанию. Он подчеркивал, что все состояния и свойства мира всегда релятивны: «Море наполнено

водой наичистейшей и наигрязнейшей: для рыб она пригодна и полезна, для людей грязна и губительна» [37]. Он отмечал также относительность повсеместно употребляемых понятий: «Прекраснейшая из обезьян отвратительна, если сравнить ее с человеческим поколением» [38]. Здесь можно обнаружить и определенные признаки субъективной диалектики, хотя в несколько ином смысле, чем у элеатов. Гераклит отмечает некоторые объективно существующие аспекты отношений между субъектом и объектом в процессе познания. Ряд из них лишь констатирование общеизвестного. Следует обратить внимание на мысль о том, что «плохими свидетелями являются глаза и уши людей, если они имеют варварские души» [39]. В ней можно усмотреть определенный акцент отношений чувственного и рационального. Цитированный фрагмент можно интерпретировать так, что рациональная сторона познания есть то, что сообщает чувственному познанию ценность в смысле постижения закономерности или сущности.

И хотя в своем родном Эфесе Гераклит не получил признания, он был весьма уважаем в Афинах (в частности, во времена Сократа) и имел целый ряд сторонников и учеников. Наиболее видным из них был **Кратил**. Аристотель говорил о нем, что он (к концу своей жизни) ничего не утверждал, «только двигал пальцем и упрекал Гераклита за изречение, что нельзя войти дважды в одну и ту же реку, ибо сам полагал, что это невозможно даже однажды» [40]. Как можно заключить, Кратил довел мысли Гераклита до абсурда, утверждая, что о действительности нельзя ничего сказать. Универсальность движения он, видимо, обозначал движением пальца. Релятивность познания и оценки, выявленная Гераклитом, приводит Кратила, таким образом, к абсолютному релятивизму.

Гераклитова философия является вершиной стихийно диалектического понимания мира не только в досократовской философии, но и в античной философии вообще. Как уже говорилось, речь здесь идет не о цельной теоретической системе диалектического подхода к миру, а скорее об интуитивном объяснении сущностных и в то же время универсальных черт диалектики. Хотя некоторые позднейшие мыслители глубже, чем Гераклит, разработали отдельные стороны зародившихся концепций диалектики, но ни у кого из них

не было такого универсального воззрения, какое было у Гераклита.

Тесная связь диалектики и стихийного материализма позволила Гераклиту значительно продвинуться вперед по сравнению с милетскими философами.

Однако сама философская концепция Гераклита имела определенную ограниченность. Его социальные и политические позиции были классово детерминированы. В частности, во взглядах на общество он выдвинул ряд критических претензий в адрес противников аристократии. В Эфесе, где тогда победила демократическая партия, он жил в удалении от общественных дел.

ЭЛЕАТЫ

Вторым центром развития греческой философии в досократовский период становится противоположная, западная часть так называемой Великой Греции — Южная Италия. Развитие философского мышления здесь начинается несколько позже, чем в малоазийских центрах Ионического побережья. Обе школы возникают после прихода эмигрантов из Ионии. Касается это, в частности, Пифагора, который уходит с острова Самос, а также предшественника элейской философской школы Ксенофана из Колофона, который тоже покинул родной город из политических соображений. Развитие торговли и ремесла в Южной Италии происходило не так быстро, как на малоазийском побережье; не были так интенсивны и контакты с развитыми цивилизациями. И знаменитые общественные преобразования, которые начинаются на малоазийском побережье уже в VII в до н э, здесь совершаются примерно на сто лет позже Более длительное время сохраняла свое исключительное положение родовая аристократия.

Вместе с волной эмиграции из восточной части «Великой Греции» в Южную Италию проникают и взгляды ионических философов. Создаются благоприятные условия для развития философского мышления.

Ксенофана из Колофона (565—470 до н. э.) можно считать идейным предшественником элейской школы.

Вследствие экспансии персов он был вынужден покинуть родные места, жил на Сицилии. Свои взгляды он излагал большей частью в поэтической форме. Его учение было направлено, в частности, против мифологического, религиозного представления о возникновении и развитии мира в трудах Гомера и Гесиода, которым он давал материалистическое объяснение.

Почти 67 лет он странствовал по «Великой Греции» и излагал свои басни публично, как рапсод. Кроме философских стихов он написал (по свидетельству Диогена Лаэртского) два эпических сочинения — «Основание Колофона» и «Исход в Элею». Его наследие было весьма разнообразным и обширным по объему.

Из сохранившихся фрагментов трудов Ксенофана можно сравнительно хорошо реконструировать его основные философские и социальные воззрения. Подобно милетцам, он признает материальность мира, который в отличие от них считает постоянно одним и тем же, неизменным. Аристотель говорил о нем: «Ксенофан, который... признавал единую сущность, не объяснил ничего... хотя, рассматривая всю вселенную, говорил, что единое есть бог»[41]. Богом, однако, Ксенофан считает мир во всей его целостности. Этим он, собственно, отвергает богов, в том числе и антропоморфные свойства, приписываемые им греческой мифологией:

> Все это богам в баснях своих Гомер и Гесиод приписали, все то, что у людей грехом и позором считалось,— красть и прелюбодействовать и друг друга взаимно обманывать[42]

Ксенофан в отличие от Гомера и Гесиода понимает бога как сущее, отличное от людей, и «говорит, что сущность бога шаровидна»[43]. Бог у него, таким образом, становится понятием, символизирующим неограниченность и бесконечность (как в пространственном, так и во временном отношении) материального мира.

Такое объяснение, естественно, ведет к атеистическим выводам. О четкой атеистической ориентации Ксенофана свидетельствуют сохранившиеся фрагменты, в которых боги однозначно охарактеризованы как продукты человеческой фантазии:

> Эфиопы своим богам приписали плоский нос и черную кожу Тракийцы своим — синие глаза и волосы русые[44] Если бы волы, львы и кони имели руки или умели рисовать и поступали как люди, кони бы, подобно ко́ням, а волы, подобно волам, изо-

бражали бы богов и наделяли бы их такими же телами, какие они и сами имели [45].

Эти мысли были в свое время гениальным выражением того факта, что не боги сотворили людей, но люди создали их по своему образу и подобию. Такая ориентация мыслей в целом однозначно служила деструкции религиозно-мифологической идеологии. Материалистическая направленность Ксенофановых мыслей проявляется и в таком тезисе: «Из земли все возникает, и в землю все возвращается»[46]. В рамках материалистического воззрения на мир находятся и его представления о происхождении человека: «Ибо из земли все мы родились и из воды»[47].

Подобно милетским философам, Ксенофан стремился к натуралистическому объяснению природных явлений. Согласно его представлениям, «звезды возникают из раскаленных туч, угасают каждый день и в ночи снова оживают, как горящие угольки»[48]. Так рассуждая, он «полагал Луну сгущенным облаком»[49]; аналогично он объяснял и метеорологические явления: «Изменения климата вызываются теплом Солнца как основной причиной»[50]. Несомненно интересной является его мысль о постоянном снижении уровня и высыхании моря. Он обосновывает ее, подкрепляя находками окаменевших морских животных в тех местах, которые в его время были значительно удалены от моря.

Хотя основой его онтологии было «единое» — совершенное, единое бытие, Ксенофан допускал еще изменение и движение как возникновение и упадок, которые Парменид и другие элеаты полностью отвергали. Действительно, Ксенофан признает изменение и движение только как возникновение и гибель мира, понимая его как внутренне неизменную целостность. Если в этом случае можно вообще допустить развитие, то оно, согласно этой концепции, не приносит ничего нового. В этом пункте совершается полный отход от представлений милетских философов, которые постулировали единство мира по отношению к первоматерии, а ее изменениями они объясняли существующее многообразие мира. Ксенофан, однако, понимает универсальное бытие как вечное и неизменное, что сообщает его философии черты неподвижности. Наряду с абстрактным, понимаемым метафизически единством допускаются и

проявления многообразия мира. Так, собственно, хотя и не явно, ставился вопрос об отношении единичного и общего.

Онтологические взгляды Ксенофана тесно связаны с его пониманием познания. Чувства не могут дать основания истинного познания, но ведут лишь к мнениям и *кажимости*. Именно чувства ведут к убежденности, что мир многолик и изменчив. Как мы увидим дальше, именно этот скептический подход к чувственному познанию характерен для всей элейской школы.

Собственно основателем элейской школы был **Парменид из Элеи** (ок. 540—470 до н. э.). Он был другом и учеником Ксенофана. Согласно Диогену Лаэртскому, он был также учеником Анаксимандра; большое влияние оказал на него пифагореец Аминий. По своему содержанию философские взгляды Парменида ближе всего взглядам Ксенофана.

К заметным событиям жизни Парменида относится его путешествие в Афины, которое он вместе с Зеноном предпринял уже в зрелом возрасте. Диоген Лаэртский сообщает, что Парменид был автором некоторых законов[51].

Свои взгляды и философские мысли Парменид излагал и в стихах, в которых весьма часто используются метафоры и аллегории. Его основной труд «О природе» изложен в аллегорической форме, где повествуется о том, как молодой человек приходит к богине, которая и сообщает ему истину о мире.

Парменид делает весьма резкое различие между подлинной *истиной* (алетейа), являющейся продуктом рационального освоения действительности, и *мнением* (докса), опирающимся на чувственное познание. Чувственное познание нам дает образ лишь кажущегося состояния вещей, и с его помощью нельзя постичь их подлинную сущность:

> Да не постигнет тебя на стезе твоей опыт привычный
> Править глазом бесцельным и слухом, отгулами звучным,
> И языком,— будь лишь разум судьей многоспорному слову![52]

Этими словами Парменид объясняет преимущества рационального познания перед чувственным. Решение вопроса о чувственном и рациональном познании у Парменида (так же как и у Ксенофана) является ско-

рее логическим следствием его подхода к пониманию мира. Основным для него, как и для всей элейской школы, является наука о бытии, о сущем.

Теперь уже остался лишь об одном пути рассказ, что есть на этом пути многочисленные знамения и что это сущее, которое не возникло, непреходяще, что оно единое, целое, устойчивое и незаконченное

Не было и никогда не будет — а сразу есть целое и единое. Или какой же ты хочешь найти ему повод? Как и откуда оно вырастало? Чтобы из несущего возникло, не позволю, ты бы сказал и подумал, ведь изречь и мыслить нельзя то, чего нет, чего не существует. И какая бы принудила необходимость сущее, чтобы оно из ничего ранее или позже возникло? Также должно оно или быть всюду, или попросту не быть[53].

Аристотель эти взгляды комментирует так: «Парменид... утверждает, что наряду с сущим не-сущее является ничем, с необходимостью полагая, что сущее есть одно и что нет ничего иного»[54]. Тяготение к материалистическому объяснению у Парменида (как и у Ксенофана) проявляется в отрицании «сотворения» сущего, в утверждении его вечности. Сущее не только вечно в своем существовании, оно также и неизменно.

Из действительного мира, из области бытия Парменид (а после него и остальные представители элейской школы) полностью исключает движение Понятие развития в том смысле, в котором оно употребляется в милетской школе, и в частности Гераклитом, Парменид подвергает острой критике и называет пустым именем.

Почему Парменид отвергает движение и развитие? Ответ на этот вопрос вытекает из его характеристики отношения бытия и небытия: «Следует говорить и думать, что сущее есть, ибо бытие есть, в то время как ничего другого нет»[55]. Эти мысли ведут к единственному логическому выводу: не-сущее не существует. Все, что существует, есть сущее (бытие), которое есть всюду, во всех местах, и поэтому оно не может двигаться. Хотеть нечто переместить, согласно Парменидy, означало бы либо поместить его на место другого сущего, а это невозможно, так как одно сущее уже там находится, либо поместить его на место, где ранее было не-сущее, но, как вытекает из ранее сказанного, не-сущее не существует, поэтому и этот вариант исключается. Отсюда сущее является наполненным и неподвижным.

Парменид, видимо, осознавал, что такое рацио-

нальное понятие сущего находится в противоречии с данными чувственного опыта, поэтому он и стремился объяснить «действительный» реальный чувственный мир, однако его объяснение не помещается в рамках его учения об «истине». Рассматривает он чувственный мир лишь как «мнение».

Согласно Аристотелю, Парменид в области мнения допускает на основе «чувственного восприятия»[56] и существование не-сущего. Это дает ему возможность затем — в виде мнения — признать существование движения и изменения. У Парменида можно встретить ряд интересных мыслей, касающихся астрономии. Согласно Диогену Лаэртскому, Парменид первый обнаружил, что Земля шаровидна и лежит в середине вселенной. Он первый отметил, что вечерняя и утренняя звезды — одно и то же светило[57]. И появление человека Парменид объясняет естественным образом: «Род человеческий первое начало свое имеет от солнца, но жар и холод, из которых все состоит, сильнее и солнца»[58].

Учение Парменида содержит все существенные черты философии элейской школы. Оно восходит к линии стихийного материализма, с которым мы уже встречались у предшествующих философских школ Греции. Парменид, так же как и Ксенофан, соединяет материализм с учением о неподвижности и неизменности бытия. Это соответствует абстрактному, метафизическому характеру философии элейской школы, который в определенном смысле является отрицанием предшествующей диалектики (однако с точки зрения ее дальнейшего развития это отрицание нельзя оценить негативно).

Осознание различия чувственного и рационального познания приводит к метафизическому разрыву этих двух ступеней единого процесса познания. Резкое противопоставление чувственного и рационального познания вытекает из спекулятивного характера взглядов Парменида, согласно которым истина постигается лишь разумом. Бытие имеет материальный характер, но из него исключены изменение, движение и развитие. И хотя Парменид вместе с исключением движения отбрасывает и объективную стихийную диалектику (проявляющуюся наиболее отчетливо у Гераклита), его мысли об отношении «сущего» и «не-сущего» становятся важным стимулом для дальнейшего этапа

развития субъективной диалектики, в частности в трудах Платона.

Любимейшим и, вероятно, наиболее ярким учеником Парменида был **Зенон**. Родился он в Элее, и его акмэ приходится на период около 460 г. до н. э. Всю жизнь Зенон прожил (не считая путешествия в Афины) в родном городе. В своих трудах он по преимуществу защищал и уточнял систему аргументаций Парменида. Платон полагал его одним из мудрейших греков, а Аристотель говорил о нем как об изобретателе диалектики[59]. Как и Парменид, Зенон активно участвовал в политической жизни и общественных делах своего города. По взглядам он стоял на стороне элейской аристократии, эвпатридов.

В соответствии с принципами элейской школы Зенон также разрывает чувственное и рациональное познание. Истинным он однозначно признает рациональное познание, чувственное же ведет к неразрешимым противоречиям. Зенон прославился именно выяснением противоречий между разумом и чувствами. Свои взгляды он излагал по преимуществу в форме диалогов, построенных особым методом, который сейчас можно назвать методом споров. Вначале он предлагает правильное утверждение, противоположное тому, что он хотел доказать. Затем рациональной аргументацией он доказывал, что эта предпосылка ведет к неразрешимым противоречиям и что истинным должно быть противное утверждение.

Чтобы показать сомнительность и невероятность чувственного познания, он спросил одного из софистов — Протагора: «Произведет ли звук одно зерно проса, если упадет, или одна десятитысячная зерна?» А когда тот ответил, что не произведет, спросил: «Произведет ли звук мера проса, если упадет, или нет?» Когда Протагор ответил, что мера, падая, производит звук, Зенон спросил: «Нет ли некоего отношения между мерой проса и одним зерном, одной десятитысячной частью зерна?» Когда тот согласился, что такое отношение есть, Зенон спросил: «Не может ли быть такое, что существуют также отношения между звуками? Ибо звучащие предметы также и звуки. Дело обстоит так: если мера проса производит звук, то производит его также одно зерно и десятитысячная часть зерна»[60]. Тем самым Зенон хочет показать определенную границу

чувственного познания. Интересно, что Зенон, выявляя противоречия, к которым ведет чувственное познание, сам того не желая, подходит к выявлению действительного диалектического противоречия явлений объективного мира.

В своих онтологических взглядах он однозначно отстаивает позиции единства, целостности и неизменности сущего. Сущее, по Зенону, имеет материальный характер. Симплициус свидетельствует, что, согласно Зенону, «кто признает множество, необходимо говорит противоречиво. Так... если сущее множественно, то оно равно велико до бесконечности и мало так, что вообще не имеет никаких размеров. При этом он доказывает, что если нечто не имеет размеров и массы, то оно вообще не может быть» [61]. Стихийный материализм его философских воззрений подтверждают и мысли о том, что «миров много и не существует пустого пространства», что все в природе происходит от тепла, холода, сухого и влажного или их взаимных перемен. В согласии с этими стихийно материалистическими взглядами он представлял и возникновение человека, и сущность человеческой души: «Люди же произошли из земли, а души их есть смесь вышеназванных начал, в которой ни одно из них не пользуется преобладанием» [62].

Видимо, наиболее известным изложением элейского отрицания движения и постулирования неизменности и неподвижности сущего являются *апории* Зенона, доказывающие, что если допускается существование движения, то возникают неразрешимые противоречия.

Первая из апорий названа *дихотомией* (деление пополам). В ней Зенон стремится доказать, что тело не может сдвинуться с места, т. е. движение не может ни начаться, ни закончиться. Предмет, который движется к цели, должен сначала пройти половину пути между местом нахождения и местом цели. Однако, чтобы дойти до этого места, оно должно пройти половину намеченной половины пути. Это повторяется до бесконечности. Поэтому тело не может никогда достичь своей цели, ибо оно должно было бы «пройти» за конечное время бесконечное множество точек.

Второй (и, пожалуй, наиболее известной) апорией Зенона является *Ахиллес*. Эта апория показывает,

что самый быстрый из людей (Ахиллес) не сможет никогда догнать самое медленное создание, если оно вышло в путь раньше его.

Ахиллес, чтобы догнать черепаху, должен вначале пройти расстояние от своего места до места, где в то время находилась черепаха. Но прежде чем он пройдет это расстояние, черепаха опять продвинется вперед на определенный отрезок, и эта ситуация повторяется вновь и вновь, так что более медленный с необходимостью продвинется несколько вперед. В этой апории повторяется, собственно, то же самое, что и в апории дихотомии. Ахиллес, преследующий черепаху, должен был бы за конечное время пройти бесконечное число отрезков.

Эти логические конструкции Зенона показывают противоречивость движения и находятся в видимом противоречии с обыденным опытом. Зенон, понятно, допускал возможность движения в области чувственного познания. Однако в его апориях речь идет не о «реальности» или «существовании» движения, но о «возможности его постижения разумом». Поэтому движение рассматривается здесь не как чувственная данность, а как попытка выяснить логическую, понятийную сторону движения. В. И. Ленин в «Философских тетрадях» говорит об этом: «Зенон и не думал отрицать движение как «чувственную достоверность», вопрос стоял лишь "nach ihrer (движения) Wahrheit" — (об истинности движения)»[63]. Мы уже видели, что понятийное осмысление движения доставляло определенные трудности уже ученику Гераклита Кратилу, который, однако, ушел от решения этой проблемы. Элейская школа также не смогла ее решить, поэтому апории Зенона можно полагать первой попыткой рационально осмыслить движение.

Хотя философия Зенона (как Парменида и Ксенофана) представляет собой метафизическое понимание бытия, но его способ аргументации, мысли о противоречиях и непостижимости движения внесли значительный вклад в развитие диалектического мышления, показали необходимость углубленной разработки понятийного аппарата, были определенным призывом к преодолению понятийной стагнации.

К числу видных мыслителей элейской школы принадлежит и **Мелисс** с острова Самос. Его акмэ

приходится на период около 440 г. до н. э.

Мелисс, как и Зенон, был учеником Парменида, посещал беседы Гераклита, защищал основополагающие тезисы элейского учения: «Всегда было то, что было, и это всегда будет. Ибо если нечто возникло, то не без необходимости прежде, чем возникло; если же, однако, раньше ничего не было, так из ничего ничто бы не возникло» [64].

«Если же не возникло, а есть, всегда было и всегда будет, то не имеет ни начала, ни конца, но является беспредельным» [65]. Эти фрагменты показывают, что и Мелисс стоял на позициях стихийного материализма и полагал, что мир «не был сотворен» и не имеет конца. Бытие, согласно его представлениям, является не только единым и не ограниченным во времени и пространстве, но и метафизически неизменным, как и у его предшественников.

Как мы видели, философия элейской школы близка традициям спонтанного, стихийного материализма, однако она отрицает «стихийную диалектику» предшествующих философских школ. Полемика элеатов с диалектикой Гераклита, хотя это и кажется парадоксальным, приводит к постижению реальных, объективно существующих противоречий. Отрицание движения, выведение противоречий из предпосылок его существования — в частности, в изложении Зенона — становится стимулом дальнейшего развития диалектического мышления.

Несмотря на метафизический подход, философия элеатов выявила ряд проблем, которые существенно повлияли на дальнейшее развитие философского мышления. Так, в их учении мы встречаемся со сравнительно четким учением о бытии (т. е. о сущем; сущее — он то, отсюда название «онтология») и определенными принципиальными подходами к вопросу о познаваемости мира (познание — гносис; отсюда гносеология). Их различение чувственного и рационального познания тесно связано с различением «сущности» и «явления». Но такая же непреодолимая, непостижимая граница, которая проходит между чувственным и рациональным познанием, согласно их воззрениям, проходит и между сущностью и явлением.

В области способа философствования (в современных терминах — методологии философского мышле-

ния) большим вкладом элеатов является стремление к осмыслению действительности при помощи понятийного аппарата. (Речь идет о проблематике, актуальной и ныне.) Все последующее развитие философского мышления испытало на себе их существенное влияние в области анализа основных понятий, при помощи которых тогдашние философы стремились отразить, понять объективно существующий мир.

Историческое значение элейской школы двузначно. С одной стороны, ее стихийный материализм, связанный с атеизмом и отрицанием поверий, становится одним из источников дальнейшего развития материализма в греческой философии. Критика стихийной диалектики сообщает стимулы дальнейшему развитию диалектического мышления. С другой стороны, метафизический способ мышления элеатов, тенденция к спекулятивной абстрактности, отрыв чувственного познания от рационального, связанный с абсолютизацией рационального познания, дают почву различным направлениям идеалистических теорий в дальнейшем развитии философии.

ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

Следующей выдающейся философской школой, действовавшей в западной части «Великой Греции», т. е. в Южной Италии, являются пифагорейцы. Реконструкция их философских взглядов весьма сложна, так как от этой школы сохранилось мало материалов. Так же мало (и часто спорных) сведений сохранилось о жизни и деятельности основателя этой школы — Пифагора. Гегель следующим образом характеризует ситуацию, связанную с достоверностью информации о жизни Пифагора: «Позднейшие неопифагорейцы составили многочисленные объемистые жизнеописания Пифагора и в особенности пространно писали о пифагорейском союзе, но нужно остерегаться и не принимать за исторические факты эти часто искаженные свидетельства. Биография Пифагора дошла до нас сквозь призму представлений первых веков нашей эры — она написана более или менее в том стиле, в котором нам рассказывают о жизни Христа...»[66]

Аналогична ситуация и с трудами Пифагора

и пифагорейцев. Мысли основателя школы дошли до нас в большинстве случаев в изложении других авторов. «Его философское учение подверглось такому же искажению, как и история жизни. С ним связали все, что только придумали христианская меланхоличность и склонность к аллегоризму» [67].

Согласно большинству сведений, **Пифагор** происходил с острова Самос. Его жизнь приходится на период приблизительно между 584 (582) — 500 гг. до н. э.

На острове Самос он провел значительную часть своей жизни. Лишь с заметным ограничением власти родовой аристократии и установлением тирании он отправляется в Южную Италию. Его уход тесно связан с его политической ориентацией и отвращением к тирании. Своей антидемократической ориентации Пифагор остается верен и в Кротоне, где он организует из сторонников местной аристократии пифагорейский союз, играющий значительную роль в борьбе против демократической партии и в других областях Южной Италии. Влияние этого по сути реакционного союза весьма быстро распространяется и на Сицилию.

Пифагор и пифагорейский союз имеют немалую заслугу в том, что в Кротоне сравнительно длительное время удерживала политическую власть аристократия. По их инициативе аристократический Кротон предпринял военные действия против города Сибарис, в котором победила рабовладельческая демократия.

Социальные и классовые конфликты в самом Кротоне привели в конце концов к ограничению, а затем и к свержению власти аристократии. Рабовладельческая демократия приняла решительные меры против пифагорейского союза, который вполне справедливо считался центром аристократической реакционной идеологии. Подобно тому как в других городах Греции, в которых победила рабовладельческая демократия, в Кротоне был распущен пифагорейский союз, а его сторонники изгнаны из города. Однако даже такие меры не положили конец пифагорейскому движению. Еще почти целое столетие пифагорейская философия сохраняла определенное влияние и реакционную политическую направленность в греческих колониях Южной Италии.

Пифагор был приблизительно современником

Анаксимандра и Анаксимена. Подобно Фалесу, он предпринимает путешествие в Египет, где знакомится с достижениями в математике и астрономии, с философскими и религиозными идеями, в значительной степени повлиявшими на его философские и религиозные взгляды.

Согласно Диогену Лаэртскому, он написал три книги: «О воспитании», «О делах общины» и «О природе». Ему приписывается и целый ряд других трудов, которые создавались пифагорейской школой и, как тогда было в обычае, были подписаны именем руководителя школы.

Значительное внимание Пифагор и пифагорейцы уделяли развитию математики. Считается, что Пифагор первым обосновал, что в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов (теорема Пифагора). В отличие от других мыслителей, которые в то время занимались математикой, он идет дальше решения геометрических задач, которыми занимались Фалес или Анаксимен. Пифагор исследует и взаимоотношения чисел. Можно справедливо утверждать, что Пифагор и пифагорейская школа закладывают основы теории чисел и принципы арифметики. Арифметическим путем пифагорейцы решают многие геометрические задачи того времени. Изучение зависимости между числами, и в частности между рядами чисел, требовало весьма развитого уровня абстрактного мышления, и этот факт отразился на философских взглядах Пифагора. Интерес, с которым он и его последователи изучали характер чисел и отношения между ними, вел к определенной абсолютизации чисел, к *мистике чисел*. Числа были подняты на уровень реальной сущности всех вещей.

Из античных авторов наиболее полное изложение взглядов Пифагора мы находим у Диогена Лаэртского: «Начало всего — единица; единице как причине подлежит как вещество неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в сере-

дине которого — земля; и земля тоже шаровидна и населена со всех сторон» [68].

Гегель в «Истории философии» следующим образом интерпретирует основные принципы пифагорейского учения: «...первым простым понятием является единица... не дискретная, множественная арифметическая единица, а тождество как непрерывность и положительность, совершенно всеобщая сущность» [69]. «За единицей следует противоположность, двоица... различие, особенное» [70]. Из этих принципов возникают либо, точнее будет сказано, к этим принципам редуцируются все остальные числа. Пифагорейцы полагают основными первые четыре числа арифметического ряда — единицу, двойку, тройку, четверку. В геометрической интерпретации этим числам последовательно соответствуют: точка, прямая (определяется двумя точками), квадрат (как плоскостная фигура, определяемая тремя точками) и куб (как пространственная фигура). Сумма этих основных чисел дает число «десять», которое пифагорейцы считали идеальным числом и сообщали ему почти божественную сущность. Десять, согласно пифагорейскому учению,— такое число, на которое можно перевести все вещи и явления мира с его противоположностями.

Все пифагорейское учение о сущности бытия имеет отчетливо выраженный спекулятивный характер. Этот факт отмечает и Гегель. Пифагорейское учение в начальной стадии своего развития является, собственно, исторически первой попыткой (за исключением некоторых моментов в учении Анаксимена) постижения количественной стороны мира. Математический подход к миру заключается в объяснении определенных количественных отношений между реально существующими вещами. В частности, в области геометрии отношение между количественно выраженной взаимосвязью и объективной реальностью является в значительной степени наглядным и во многих случаях даже чувственно идентифицированным. Арифметизация геометрии означает выражение пространственных отношений в «чистых» числах и делает возможным их постепенное отторжение от отношений в объективной реальности, которую они, собственно, представляют. Возможность мысленной манипуляции с числами (как абстрактными объектами) ведет к тому, что эти числа могут быть пони-

маемы как самостоятельно существующие объекты. Отсюда остается всего лишь шаг к тому, чтобы эти числа были провозглашены собственно сущностью вещей. С помощью этой операции пифагорейцы приходят к идеалистическому объяснению действительности.

Четко выраженный идеализм Пифагора и его последователей имел свои корни в общественных, политических, этических и, в частности, религиозных взглядах. Религию и мораль Пифагор считал основными атрибутами упорядочения общества. Пифагорейский подход к религии заметно отличается от тогдашней греческой традиции. Пифагорейский подход испытывает влияние элементов персидской и индийской мистики. Он в определенной степени является освящением классовой исключительности (которая приобретает почти кастовый характер). Его учение о *бессмертии души* (и ее перевоплощении) строится на принципах полной подчиненности человека богам:

> Бессмертных сначала богов, как велит нам закон, почитай,
> Их почитая, также отдай уважение богоравным умершим! [71]

Религиозные взгляды пифагорейцев весьма тесно связаны с их политической ориентацией. То же можно сказать и о понимании ими морали. Она была обоснованием определенной «социальной гармонии», опирающейся на абсолютное подчинение демоса аристократии. Поэтому ее важнейшей частью было безусловное подчинение. Религиозное и нравственное во взглядах Пифагора и пифагорейцев часто совпадают.

Религиозные и моральные принципы пифагорейского учения наложили определенный отпечаток на организацию структуры, деятельность пифагорейского союза, в котором классовость и реакционная партийность Пифагоровых религиозных, социальных и этических взглядов проявляются более отчетливо, чем в других моментах.

Большинство принципов союза носило тайный характер и было доступно лишь членам союза. Личность Пифагора имела неограниченный авторитет, его философия весьма длительное время преподавалась исключительно членам союза. Лишь некоторые моральные принципы разрешалось распространять «в народе». Полностью противоположной была

картина в отношении пропаганды религиозных взглядов. В пифагорейском понимании распространение «религии» являлось основной обязанностью каждого члена союза.

Из религиозного и этического учений Пифагора вытекает и ряд «запретов» и «ограничений», которые в большей или меньшей степени имели мистический характер, форму предрассудков, а также выступали как способ объяснения некоторых природных явлений, что контрастировало иногда с принципами собственной философии пифагорейцев.

Ученики Пифагора. Пифагорейство в той или иной форме существовало вплоть до III столетия н. э. Ближе всего к учению Пифагора стояли старшие пифагорейцы, среди которых было много прямых учеников Пифагора. Самым видным из них был **Алкмеон из Кротона**. Время его деятельности приходится где-то на первую половину V столетия до н. э. В сущности, в своих философских взглядах он был верен пифагорейским принципам.

Основной сферой интересов Алкмеона была медицина. О нем известно, что он «первый отважился на вскрытие»[72]. Важнейшим из его медицинских и физиологических познаний является осознание взаимосвязи органов чувств и мозга.

К старшему поколению пифагорейцев принадлежат, по Диогену Лаэртскому, еще **Эпихарм** (550—460 до н. э.) и **Архит** (ок. V в. до н. э.). К младшему поколению — **Гиппас** (середина V—IV в. до н. э.), **Филолай** (ок. 440 до н. э.) и **Эвдокс** (ок. 407—357 до н. э.). После изгнания из Кротона пифагорейцы разошлись по греческим городам и колониям. Некоторые из них нашли убежище в Академии Платона в Афинах.

Пифагорейство является первым идеалистическим философским направлением в античной Греции. Пифагорейцы в идейном и политическом отношениях сыграли в принципе реакционную роль, это же относится и к пифагорейской философии. И хотя пифагорейцы имеют бесспорные заслуги в разработке некоторых частей геометрии и, в частности, основ арифметики, математическая проблематика у них выливается в мистику и обожествление чисел, которые они считают единственно истинно сущим.

Пифагорейский способ философствования является противоположностью стихийной диалектике милетской школы и Гераклита. Заметно отличается он и от строгого рационализма элейской школы. Конструируемое пифагорейцами учение о противоположностях «есть лишь грубое начало более точного определения противоположностей, начало, в котором, как в индусских перечислениях первоначал и субстанций, нет ни порядка ни смысла»[73]. Так характеризует Гегель ту часть пифагорейской философии, которая имеет, хотя и вербальное, наибольшее сходство с диалектическим мышлением. Существующие противоположности подчинены здесь всеобщей универсальной гармонии космоса, поэтому они теряют малейшие остатки диалектического заряда, не сталкиваются, не борются, но подчинены гармонии сфер.

Пифагорейское учение представляет собой в зародышевой форме соединение идеализма с метафизическим способом мышления. Это вместе с мистическими элементами образует предпосылки для его приятия христианской философией.

В истории философии идеализм обращался к пифагорейству, как правило, лишь тогда, когда он играл открыто реакционную историческую роль (один из крупнейших представителей идеалистической диалектической философии, Гегель, в «Истории философии» оценивает пифагорейство весьма критически). Метафизический подход к вопросу бытия, характерный для пифагорейской философии, был источником появления ряда реакционных философских направлений.

ЭМПЕДОКЛ И АНАКСАГОР

Философские школы и течения, о которых мы до сих пор говорили, образуют, собственно, «первый этап» развития греческой античной философии, завершающийся творчеством двух выдающихся мыслителей — Анаксагора и Эмпедокла. Их творчество (вместе с выступлением софистов) является определенным переходом к высшему этапу древнегреческой рабовладельческой демократии, который является и высшим этапом развития античного философского мышления.

Эмпедокл (ок. 484—424 до н. э.) родился в городе Акраганте в Сицилии, был учеником Пифагора, но в то же время в его взглядах содержится влияние и элеатов, и ионических философов. Пользовался значительным уважением своих сограждан, работал в нескольких областях, признававшихся важнейшими. Он был поэтом и философом. Особое внимание он уделял и вопросам медицины. Ему приписывается спасение города Селинунта от эпидемии чумы (он приказал пробить скалу, что позволило северным ветрам проникнуть в город, и это привело к оздоровлению атмосферы). Аристотель считает его основателем риторики. Несомненно, он был не только видным поэтом, но и значительным теоретиком словесности.

Подобно пифагорейцам, Эмпедокл активно участвовал в политической жизни. В родном городе он был одним из виднейших защитников рабовладельческой демократии. В период временной победы аристократии в его родном Акраганте был вынужден уйти в политическое изгнание.

В свое время он был легендарной фигурой. Диоген Лаэртский приводит версии его смерти, которые были распространены среди приверженцев его учения. Первая из них напоминала некую раннюю версию христианского вознесения на небо: «...случилось такое, что впору лишь молиться: Эмпедоклу теперь надо приносить жертвы, как ставшему богом». Согласно второй версии, Эмпедокл бросился в кратер Этны, «этим он хотел укрепить молву, будто он сделался богом», молву, которую сам поддерживал при жизни [74].

В античности были известны два больших стихотворных произведения Эмпедокла: «Очищение» и «О природе» — весьма часто встречающиеся названия у досократовских мыслителей. Оба произведения содержали более 5000 стихов (строк). Сохранилось посредством цитирования другими античными авторами лишь 450. Важнейшие философские мысли содержит произведение «О природе». По своему характеру философия Эмпедокла близка стихийному материализму. Однако вместо одной первоматерии он выдвигает четыре исходных принципа, *корни всякого бытия*. Теория *четырех стихий* была впоследствии развита в греческой философии. С этими стихиями мы уже встречались у элеатов, например у Зенона. Элеаты,

однако, понимали их как виды материи, к которым можно редуцировать лишь «чувственный», но ни в коем случае не подлинный мир. Встречаются они и у пифагорейцев, где выступают лишь в роли «промежуточного этапа» между истинной сущностью бытия и разнообразием чувственного мира:

> Вначале услышь, каковы суть четыре корня всего:
> сияющий Зевс и Гера, приносящая жизнь, и Гадес,
> и, конечно, Нестида, что людские источники
> слезами своими питает [75].

Имена богов являются аллегориями четырех корней: Зевс — огня, Гера — воздуха, Гадес — земли, Нестида — воды. Эти четыре стихии характеризуются, однако, иначе, чем первоматерия элеатов или огонь Гераклита. Огонь Гераклита, между прочим, содержал в себе способность развития, корни же всякого бытия Эмпедокла по преимуществу *пассивны*. Поэтому он вводит две движущие силы, которые путем смешения основных указанных стихий способствуют возникновению всего многообразия окружающего мира,— *любовь* и *вражду*. Движущий принцип здесь отделен от понимаемой как пассивная материи. В этом смысле можно говорить о дуализме Эмпедокла.

Дуализм Эмпедокла является основой объяснения, интерпретации сущего. Сущее образуют четыре пассивные стихии материального характера и две основные противоположные силы — любовь (дружба) и вражда (ненависть), которые тоже имеют более или менее материальный характер и способствуют неустанному соединению и разъединению мельчайших частей основных стихий. Движение, вызванное любовью и враждой, в понимании Эмпедокла, нельзя отождествлять с притяжением и отталкиванием. Любовь в его концепции разделяет однородное и соединяет разнородное и таким образом «из многого делает одно». Напротив, вражда разделяет разнородное и соединяет однородное и так «из одного делает многое».

Материалистическое понимание мира проявляется и в мысли Эмпедокла о несотворимости мира и о его неуничтожимости. Основные стихии и силы не могут ни возникать, ни уничтожаться. Возникают или, скорее, соединяются и разъединяются только соединения стихий.

Эмпедокл отстаивает тезис о том, что пустоты не существует (в котором можно усмотреть влияние элейской школы). Все вещи лишь меняются местами. Эмпедоклово понимание движения и его источника является стихийно-материалистическим, но по своей сути механистическим.

Стихийный материализм философии Эмпедокла проецируется и на его понимание развития космоса, где решающую роль играют любовь и вражда как основные материальные движущие принципы.

Первоисходную стадию, в которой находится весь космос, Эмпедокл определяет термином *сфайрос*. В этой стадии нет никакой определенности; все сливается в неразличимом единстве. Это состояние космоса представляет собственно некую наисовершеннейшую смесь и подлинное единство стихий, в которых они все рáвно представлены. Это период универсальной власти любви; а вражда здесь поставлена «вне» мира, вытеснена.

Вторая стадия развития космоса начинается с возникновения единичных, отдельных вещей. Это возникновение вызвано постепенным приходом вражды, которая в этой стадии стремится вытеснить любовь. Основные стихии в этом периоде еще частично соединены и в то же время частично разделены.

Третья стадия в развитии космоса определяется однозначной гегемонией вражды. Любовь вытеснена из мира и влачит жалкое существование на его обочине. Стихии в этот период более или менее разделены.

Четвертая стадия определяется возвратом власти любви. Стихии опять соединяются. Так Эмпедокл характеризует космогонический процесс развития. Состоит он из постоянно повторяющихся четырех стадий, в которых попеременно берет верх то вражда, то любовь. В этом развитии, при смешивающейся власти любви и вражды, происходит разделение и соединение вновь четырех основных стихий, и, собственно, так образуются конкретные вещи.

Любовь и вражда являются также основными принципами всех изменений, происходящих в мире. Например, вихрь возникает, по Эмпедоклу, путем воздействия любви на огонь, который вытесняет воздух. Материалистический подход, которым пропитана космогония Эмпедокла, проявляется и в его

понимании возникновения жизни. На первой стадии возникновения жизни, согласно его представлениям,

> Много из земли выросло глав, что без шей пребывали, плеч лишены, очи блуждали здесь одиноко, которым недоставало чела [76].

Отдельные части тел, возникшие таким образом, на второй стадии совершенно случайным образом соединялись. Следствием этого было то, что «возникали чудовища с двумя лицами и двойной грудью» [77].

В отношениях второй и третьей стадий возникновения жизни можно отметить примитивное, но удивительное угадывание процесса, который в современных терминах можно было бы определить как «естественный отбор». Случайные соединения частей различных тел оказались нежизнеспособными. На третьей стадии, однако, уже существовали или только возникали те соединения, части которых органически соединялись. Происходит в них положительное соединение основных стихий, что сами были способны производить жизнь. Этот период определяется как четвертая стадия.

Стихийно-материалистической является и «теория познания» Эмпедокла. Она построена по принципу *познавания «подобного подобным»*.

Познание возможно потому, что как субъект познания (человек), так и объект (окружающий мир) состоят в принципе из одних и тех же стихий, соединенных лишь в различных отношениях. Это, согласно Эмпедоклу, делает принципиально возможным процесс познания и гарантирует, используя современную терминологию, достаточную адекватность знаний.

В отличие от элеатов Эмпедокл является сторонником определяющей роли чувственного познания. Аристотель свидетельствует, что, согласно Эмпедоклу, мыслить и чувственно воспринимать — одно и то же, «как именно Эмпедокл сказал: мудрость у них возрастает, лишь вещи перед ними предстанут» [78].

Философия Эмпедокла имеет по сути метафизический характер, проявляющийся в отношении решения проблемы развития, возникновения и гибели. Весь процесс развития (т. е. возникновения и упадка) Эмпедокл по сути сводит к проблематике количественных изменений. Однако в его воззрениях можно

обнаружить и определенные элементы диалектического мышления, в частности в его понимании роли любви и вражды, хотя они и заключены в метафизические рамки его взглядов.

Эмпедокл своим стихийно-материалистическим подходом к миру сыграл позитивную роль в дальнейшем развитии античного философского мышления.

Анаксагор (500—428 до н. э.), по свидетельству Диогена Лаэртского, был учеником Анаксимена. Происходил из Клазомен, но бóльшую часть своей жизни прожил в Афинах. К концу жизни был обвинен в безбожии. Согласно одной версии, он был осужден на смерть; согласно другой, благодаря вмешательству Перикла его освободили от приговора. После процесса он перебрался в город Ламисака, где умер и был погребен.

Основная философская деятельность Анаксагора связана с Афинами, куда, по различным сведениям, он приходит в 20 лет. Афины того времени уже стали центром культурной и политической жизни не только Аттики, но и всей Греции. Свои мысли он изложил в объемистом трактате «О природе». Из этого труда сохранились лишь фрагменты первой части.

Философию Анаксагора характеризует стихийный материализм. Он, видимо, знал учение как милетской школы, так и элеатов и Гераклита. Однако его ответ на вопрос «Что есть основа мира?» заметно отличается от предшествующих школ и мыслителей. Если до сих пор ответ на этот вопрос всегда предполагал сведение разнообразия мира к определенному виду материи, исключая апейрон Анаксимандра (и, естественно, явно идеалистическое учение пифагорейцев), то Анаксагор считает основой всех вещей бесконечное множество малых материальных частичек, качественно различных между собой, которые он называет *семена вещей* (гомеомерии). «Следует полагать, что во всем соединяющемся содержится много различного и семена вещей, которые имеют различные формы, цвет и вкусы» [79]. Так, у Анаксагора мы впервые встречаемся с плюрализмом (признанием множества сущностей), причем с плюрализмом, имеющим нематериалистический характер, ибо «как бы мог возникнуть из неволоса волос и мясо из немяса?» [80].

Материя, по Анаксагору, вечна, несотворима

и неуничтожима, однако, в отличие от Эмпедокла, качественно дифференцированна. Этим Анаксагор пытается разрешить две проблемы, которые давно пытались разрешить в предшествующей греческой философии. Это проблема отношения единства и многообразия (качественного различия) сущего, которую решает положение о качественной определенности семян вещей, и проблема возникновения и гибели с позиции вечного и неизменного бытия (например, в понимании элеатов). Согласно Анаксагору, новое возникает, потому что семена вещей содержатся в различных вещах. Поэтому одни вещи могут переходить в другие, *соединяться и разъединяться*, что и предстает перед нами либо как возникновение, либо как гибель и упадок.

Из этой концепции вытекает также и взаимообусловленность явлений и вещей, которую Анаксагор полагает объективной: «Не отлучены друг от друга вещи в едином мире, не отрублены топором ни тепло от холода, ни холод от тепла» [81].

Анаксагор не считал, что семена вещей способствуют соединению и разъединению. И хотя в вопросе о качественном различии мира его взгляды по сравнению со взглядами предшественников являются значительным прогрессом, семена вещей как материальную основу мира он считает инертными, неподвижными. Причину, приводящую их в движение и являющуюся в то же время причиной всех вещей, Анаксагор определяет термином *нус — разум.* Это понятие философии Анаксагора (сам он о нем говорил, что это «наилучшая и наичистейшая из всех вещей») было тем пунктом его системы, на который всегда ссылался философский идеализм, начиная с Платона. Из некоторых сохранившихся фрагментов трудов Анаксагора возможно предположить, что нус был основным (духовным) принципом упорядочения материального мира. (С такой интерпретацией мы встречаемся, например, в диалоге Платона «Федон».)

За материалистическую интерпретацию категории «нус» у Анаксагора говорит тот факт, что души он считал очень разреженным воздухом. (А воздух, как известно, считался в досократовской философии одной из четырех материальных стихий.)

Значительного прогресса достиг Анаксагор в области теории познания. Основной (элементарной) ступенью

познания он считал *чувственное познание*. Однако по сравнению с Эмпедоклом он не считает, что «одинаковое мы познаем одинаковым», а как раз наоборот. «Анаксагор учит, что восприятие совершается обратным, ибо одинаковое не воздействует на одинаковое, а стремится проникнуть отдельными чувствами. Видим же мы образ предмета в зрачке, и образ не формируется в нем, потому что имеет тот же цвет... Подобным способом различает предметы осязание и вкус, ибо то, что одинаково тепло или одинаково холодно, ни нагревает, ни охлаждает, приближаясь к чему-либо; сладкое и кислое мы не познаем благодаря им самим, но теплым познается холодное, соленым — пресное и кислым — сладкое, всегда сообразно тому, чего в другом недостает, ибо это все, как он говорит, в нас» [82]. Хотя он и признает за чувственным познанием главную роль, но не абсолютизирует его. В сохранившихся фрагментах можно найти ряд мыслей, свидетельствующих о критике надежности чувств «Из-за их слабости мы не можем судить об истине» [83].

Секст Эмпирик сообщает, что Анаксагор доказывал ненадежность чувственного познания рядом примеров. «Анаксагор возражает против того, что снег белый, потому что снег — это осевшая вода, вода черная, и снег тогда тоже черный» [84]. Он также подчеркивал необходимость *коррекции чувственного познания*. Однако разум тесно связан с чувствами, и только при их посредстве можно получить «мудрость» об окружающем мире. Ведь и «видение неявного есть явное». Согласно Анаксагору, человек имеет по сравнению с другими живыми существами, наибольшее число чувственных органов. Поэтому Анаксагор утверждает, что «человек самый разумный из всех живых существ, так как имеет руки» [85].

Анаксагор значительное внимание уделял познанию природных явлений. Вот его мысли, касающиеся космогонии: «Земля имеет плоскую форму и возносится, потому что нет никакой пустоты и весьма плотный воздух несет парящую Землю... Солнце, Луна и все звезды являются раскаленными камнями, захваченными враждой эфира... Тепло звезд мы не чувствуем из-за их большой отдаленности от Земли... Солнце своими размерами превосходит Пелопоннес. Луна не светится сама, но свет получает от Солнца» [86]. Весьма интересно выглядит и его объяснение затме-

ния Солнца и Луны: «Затмение Луны наступает, когда Земля, а иногда и тела под Луной становятся на пути, а затмение Солнца наступает в новолуние, когда на пути становится Луна» [87].

Особое внимание он уделял математике. Однако его мысли из этой области до нас не дошли. Плутарх сообщает, что он «писал в тюрьме о квадратуре круга».

О многогранности интересов Анаксагора свидетельствует и то, что он был первым, кто призвал к систематическому изучению произведений Гомера, ибо в них говорится о добродетели и справедливости.

Он имел ряд учеников и последователей. Кроме **Перикла**, выдающегося политика демократической партии в Афинах, следует упомянуть об **Архелае** и **Метродоре**. Архелай отстаивал сходные с Анаксагоровыми взгляды на сущность бытия. «Учил, что в духе есть некая смесь. Началом движения следует полагать то, что от себя отделяет теплое и холодное; теплое движется, тогда как холодное пребывает в покое» [88]. Согласно Архелаю, дух (нус) является первоначальным состоянием мира. Диоген Лаэртский определяет его как «последнего представителя физической философии» и как первого, занимающегося проблематикой возникновения и развития общества. «Архелай говорит... что справедливое и никчемное не существует от природы, но по соглашению...» [89] Как сообщает Диоген Лаэртский, Архелай был учителем Сократа.

Метродор из Ламисаки изучал произведения Гомера. В духе Анаксагорова подхода к наследию Гомера считал его богов и героев персонификацией природных сил.

Стихийный материализм Анаксагора и его последователей явился важным шагом вперед по сравнению с материализмом ионийских философов и метафизическим материализмом элеатов. На его по сути дуалистическую концепцию опираются как материалисты, так и идеалисты. Таким образом, его воззрение на материальный мир подготовило почву атомизма Левкиппа и Демокрита.

Гомеомерии Анаксагора можно считать началом перехода от материализма ионических философов к позднейшему атомизму — вершине досократического

философского мышления и вершине античного материализма вообще, наиболее выдающимися представителями которого являются Левкипп и Демокрит.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ АТОМИСТЫ

Левкипп (ок. 500—440), как сообщает Диоген Лаэртский, происходил из Элеи, согласно же другим сведениям — или из Абдер, или из Милета. Один из поздних сторонников атомистического учения, Эпикур, имя Левкиппа вообще не упоминает, а существование философа с таким именем отрицает вообще. Эта позиция дала начало возникновению так называемой Левкипповой проблемы, в основе которой было отрицание исторического существования Левкиппа. В конце концов возникла догадка, согласно которой имя Левкипп было псевдонимом молодого Демокрита. Однако исследования Дильса и Целлера в прошлом столетии, а также советского историка Маковельского подтверждают его историческое существование. В высшей степени вероятно, что Левкипп родился в Милете. Как активный сторонник рабовладельческой демократии, он после успешного переворота, совершенного аристократией в 449 г. до н. э., был вынужден покинуть родной город. Левкипп отправляется в Элею, где, видимо, становится учеником Парменида или Ксенофана. Диоген Лаэртский сообщает, что он был также учеником Зенона.

Из его работ практически ничего не сохранилось, кроме нескольких мыслей, дошедших через посредство других античных авторов. Однако, согласно Г. Дильсу, ему можно приписать две книги как минимум. Это — «Великий диакосмос» и «Об уме» [90]. После длительного пребывания в Элее он уходит в Абдеры, где, видимо, становится учителем Демокрита, а возможно, и Протагора.

Левкипп выдвинул основные принципы атомистической философии. Он «признавал бесчисленные, постоянно движущиеся элементы — атомы, имеющие бесконечное множество форм, так как видел в вещах постоянное возникновение и изменение». Он учил, что «сущее не более чем не-сущее и что оба они являются равной причиной возникновения вещей. Полагая суть атомов плотной и полной, он учил, что они есть

сущее, движущееся в пустоте; пустоту называл несущим, утверждая, что она является не меньшим, чем сущее»[91]. В этом фрагменте освещены принципы атомистической науки о бытии. Единственное, что существует,— атомы и пустота. Атомы, как увидим далее, характеризуются (и у Левкиппа, и у Демокрита) *величиной*, *формой*, *порядком* и *положением*. Они являются причиной вещей, которые возникают и гибнут благодаря их соединению и разъединению. Левкипп в данном случае соединяет неизменное сущее элеатов с постоянной изменчивостью Гераклита.

Понятие атома выступает качественно новым элементом в античном материализме. Оно является следствием абстракции совсем другого, чем у ионических философов, направления — Эмпедокла или Анаксагора. При этом атомы характеризуются так же, как сущее в предшествующих философских направлениях, — полнотой. Однако Левкипп в отличие от упомянутых философов (возможно, первым в античной философии) допускает существование пустоты. Атомы, согласно его взглядам, движутся в пустоте.

Допущением существования пустоты, не-сущего, решается проблема, которая предшествующей философии доставляла значительные трудности,— проблема движения. Существование пустоты делает возможным движение атомов.

Сообщения античных авторов об учении Левкиппа в своем большинстве были тесно связаны со взглядами Демокрита. Так, например, большинство фрагментов[92] начинается словами: «Левкипп и Демокрит говорят...» Поэтому во многих случаях весьма сложно различить мысли Левкиппа и Демокрита. В принципе, однако, можно согласиться с утверждением, что Демокрит имел взгляды на сущность бытия, тождественные взглядам Левкиппа. Но в отличие от Левкиппа, который является автором основополагающей концепции, Демокрит развивает атомистическое учение в логически последовательную, всеобъемлющую систему.

Демокрит (ок. 460—370 до н. э.) происходит из знатного семейства в Абдерах. Унаследовал значительное имение, что и позволило ему полностью посвятить себя науке.

По преданиям, он учился у халдейских магов, которых оставил в Абдерах персидский царь Ксеркс.

Был учеником Левкиппа и, как сообщает Диоген Лаэртский, учился у Анаксагора, который, однако, был много старше.

Много путешествовал. Целью его странствий было знакомство с идеями мыслителей в далеких странах. Вне сомнения, он посетил Персию, Египет, Вавилон и области вокруг Красного моря. Во время путешествий он заметно углубил свое образование в естествознании, астрономии и особенно в математике.

Демокрит за свою долгую жизнь приобрел огромное количество знаний. Его труды представляют нечто вроде энциклопедии познания того времени. Диоген Лаэртский приводит более 70 названий его работ из области физики, этики, математики, музыки, риторики, астрономии и т. д.[93] Широта, глубина, систематичность и цельность его трудов снискали ему уважение всех выдающихся мыслителей древности, таких, как Аристотель, Цицерон, Плутарх и т. д.

Атомизм Левкиппа и Демокрита органически связан с материалистическими элементами в учениях предшествующих философских школ, в частности милетской, школы Гераклита и Анаксагора. Демокрит, как уже говорилось, полностью разделяет учение Левкиппа об атомах и пустоте (термин *атомос* означает в дальнейшем неделимый). К характеристикам атомов Демокрит добавляет еще *величину*, которая была у Левкиппа допустима как различие форм атомов, и *тяжесть*. Тяжесть, однако, как говорил об этом К. Маркс в своей докторской диссертации, он не считал существенным свойством атомов, но признавал ее простым следствием того факта, что они имеют некий размер. Подобным образом и величина не дает качественной характеристики атомов.

Атомы сами по себе неизменны, были, есть и будут постоянно теми же самыми, ибо «не могут претерпевать те изменения, в существовании которых убеждены все люди, научаемые этому восприятием. Так, говорят, что ни один атом не нагревается и не охлаждается и потому не высыхает и не увлажняется и тем более не становится белым или черным и вообще не принимает каких-либо свойств, так как он никоим образом не меняется»[94]. Концепция атомизма содержит, таким образом, представление о неуничтожимости и несотворимости материи. Эту материалистическую мысль Демокрита подтверждают и сообщения

других авторов, например Псевдо-Плутарха: «Демокрит Абдерский полагал вселенную бесконечной, никем не сотворенной. Он говорил также, что она неизменна и вообще причины того, что ныне совершается, не имеют никакого начала. Издавна, от вечности все наполнено определяющей необходимостью, все, что было, есть и будет»[95]. Демокритово материалистическое понимание возникновения и развития мира выливается в этом смысле в атеизм.

Точную характеристику основных принципов учения Демокрита о сущности мира мы находим у Диогена Лаэртского: «Начала вселенной суть атомы и пустота, все остальное лишь считается существующим. Миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению. Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее. Атомы тоже бесконечны по величине и количеству, они вихрем несутся во вселенной и этим порождают все сложное — огонь, воду, воздух, землю, ибо все они суть соединения каких-то атомов, которые не подвержены воздействиям и неизменны в силу своей твердости»[96]. Атомы, по Демокриту, суть бесконечны, только если речь идет об их величине и числе. Так же бесконечны они и относительно различия форм: «Число форм у атомов бесконечно потому, что скорее нет ничего такого, чем не такого»[97]. Речь идет здесь о выраженной в духе того времени мысли о *бесконечности материи*. Материя, по Демокриту, бесконечна. Атомистический материализм, таким образом, представляет дальнейшую и более глубокую ступень в «поисках» первопричин развития мира.

Качественно новым в античном мышлении является Демокритово понимание бесконечности, неуничтожимости и несотворенности вселенной, убежденность в существовании бесконечного множества миров, которые возникают и гибнут. «Демокрит говорил, что миры неисчислимы и что они отличаются размерами. В некоторых (из них) нет солнца и луны, в некоторых они больше, чем у нас, а в некоторых мирах они более многочисленны. Расстояния между мирами не одинаковы, где-то миров больше, где-то меньше, некоторые растут, другие пребывают в расцвете, а иные гибнут, где-то возникают, а где-то приходят в упадок»[98]. Из этого следует, что нет существенной разницы между миром, в котором мы живем, и другими

мирами. Мир, в котором мы живем, отличается от других (бесчисленных) миров лишь тем, что «пребывает в расцвете».

Демокрит совершенно новым способом решает вопрос об отношении материи и движения. У милетских философов этот вопрос еще даже не возникал, у элеатов проблема движения становится одной из основных. Однако возможность движения у элеатов находится в противоречии с основной характеристикой полного и непроницаемого сущего.

Левкипп в отличие от большинства других античных философов допускает существование «не-сущего», т. е. пустоты, которая является гарантией возможности движения.

Движение присуще атомам в естественном состоянии. «Демокрит... считает, что атомы, как он их называет, т. е. неделимые, из-за плотности тела движутся в бесконечной пустоте, в которой нет ничего ни вверху, ни внизу, ни посредине, ни внутри, ни вне. При этом они сталкиваются друг с другом, благодаря этому они соединяются, и из этого возникает все то, что есть и что мы видим. А об этом движении атомов следует судить, что оно не имело начала, но что оно извечно» [99]. Движение, таким образом, присуще атомам и передается *столкновением*, и движение в этом понимании является основным источником развития.

Следует сказать, что у Демокрита (как и у других атомистов) речь идет о движении чисто механическом. Демокрит полагал, что первичное движение никогда не было сообщено атомам, оно, говоря современным языком, является основным способом их существования. Таким образом, Демокрит преодолевает проблему дуализма материи и движения, которая возникала не только в предшествующей, но и в позднейшей философии. Все последующие интерпретации концепции движения Демокрита, в которых возникает вопрос, откуда взялось движение у «первого» атома, если атомы получают движение «один от другого», следует поэтому решительно отвергнуть. Эта интерпретация, как правило, зиждется на толковании Симпликием «Физики» Аристотеля, где говорится, что, согласно Демокриту, атомы от природы суть неподвижны и что движутся они от удара [100]. Смыслом этой интерпретации, отстаиваемой впоследствии христианскими мыслителями, является попытка ослабить

четкий материализм Демокрита, ввести в его теорию «первый двигатель».

Понимание мира у Демокрита тесно связано с основными принципами его учения о бытии и его пониманием отношений между явлениями. Здесь Демокрит был сторонником строгой *необходимости*. Развитие вселенной, порядок мира, все в сущности определено (детерминировано) механическим движением атомов. Поэтому в его системе нет места для объективного существования «случайности». И сама «случайность» объясняется отсутствием каузального объяснения, незнанием причин определенного явления. У Демокрита, как говорит Диоген Лаэртский, «все возникает по необходимости: причина всякого возникновения — вихрь, и этот вихрь он называет необходимостью» [101]. Это понятие необходимости есть следствие определенной метафизической абсолютизации механически понимаемой причинности. (Именно этот момент был главным предметом критики одного из выдающихся представителей древней атомистики — Эпикура.)

Демокритово понимание причинности как абсолютной необходимости не имеет, однако, как подчеркивал Аристотель, ничего общего с телеологией и направлено именно против телеологической интерпретации действительности. «Демокрит отходит от того, чтобы говорить о цели, и переводит все, что использует природа, к необходимости» [102]. То, что Демокрит исключал случайность из мира, подтверждал и Симпликий при интерпретации «Физики» Аристотеля: «Слова «как старое истолкование, отрицающее случайность», видимо, направлены против Демокрита, ибо он при объяснении сотворения мира хоть и употребляет случайность, но при объяснении частностей говорит, что случайность не является причиной чего-либо, и переводит все на другие причины» [103]. Подобным образом подтверждает отрицание Демокритом случайности и сообщение Стобея, согласно которому Демокрит сказал, что «люди сами создали образ случайности, чтобы скрыть собственную нерасторопность» [104]. Демокрит, видимо, считал причинно-следственное изложение явлений одной из главных целей всякого познания. Он говорил, что «лучше было бы найти одно причинное объяснение, чем получить Персидское царство» [105].

И хотя большинство сведений о философии Демо-

крита (и Левкиппа), которые до нас дошли, однозначно подчеркивают абсолютизацию необходимости в понимании причинности, у античных авторов можно найти и такие данные, согласно которым Демокрит не только допускает существование случайности, но и отводит ей важное место. Такое положение, видимо, вытекало из стремления обосновать теорию естественного движения и развития мира, которым не управляют внешние силы. Однако упор на значение случайности в определении движения мира был бы в прямом противоречии со всей атомистической концепцией. Демокрит, как мы уже видели, признает механическое движение как единственную форму движения, а это исключает объективное существование случайности. Наконец, и его понятие причинности имеет механистическую суть. Случайность как форма проявления объективного существования причинно-следственных отношений вообще не могла возникнуть в атомистической системе Демокрита.

Специфическую проблематику представляет реконструкция воззрений Демокрита по вопросу о познании. Значительные трудности вызывает тот факт, что сведения, которые дошли до нас, иногда противоречат друг другу. Одно ясно, что Демокрит отбрасывает негативное отношение к чувственному познанию, как это было у элеатов. Он полностью согласен с Левкиппом, который «полагал, что доводы в согласии с восприятием не отвергнут ни возникновение, ни гибель, ни движение, ни многообразие сущего» [106]. Аристотель эти взгляды характеризует однозначно: «Демокрит и Левкипп полагали, что истинно суть то, что нам является» [107].

О значении, которое Демокрит придавал чувственному познанию, свидетельствует и его концепция так называемых *эйдолов*, или *образов*. Эйдолы возникают где-то между объективной вещью и соответствующим органом чувств субъекта восприятия. Предмет выделяет из себя в воздух нечто, подобие предмета, которое в свою очередь втискивается во влажную часть глаза. Собственно, образ предмета возникает где-то в пространстве между предметом и глазом и, как оттиск, попадает в соответствующий орган чувств.

Эта концепция находится в полном соответствии с материалистическими воззрениями Демокрита на

сущность бытия. Материалистический подход к объяснению сути восприятия у древнегреческих атомистов подтверждает фрагмент из Аэция, согласно которому Левкипп и Демокрит учат, что чувства и мысли суть изменения тела.

Из того, что мы до сих пор говорили об атомистической теории познания, однозначно вытекает, что Левкипп и Демокрит придавали *чувственному познанию основную и незаменимую роль*, видя в нем первую и основную предпосылку всякого дальнейшего познания. «Левкипп, Демокрит... учат, что чувства и мышление возникают из образов, приходящих извне, ибо ни у кого нет чувства либо мысли без образа, в них входящего» [108]. (Эта мысль заметно напоминает один из основных принципов сенсуализма Нового времени о том, что в разуме нет ничего такого, чего бы до этого не было в чувствах.) Ссылаясь на Эмпедокла, атомисты отстаивали принцип «подобное познается подобным». В этом случае лучше всего можно познать то, что наиболее подобно познающему субъекту.

Значение, которое придает атомистическая гносеология чувственному познанию, не мешало, однако, Демокриту раскрыть значение и функции рационального познания. Об этом свидетельствует отрывок из Секста Эмпирика: «В «Правилах» он говорит о двух видах знания, об одном — при помощи чувственных восприятий и о другом — при помощи рассуждения. Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным, приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именует темным, лишая его постоянства в отношении распознавания истинного. Он говорит: «Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее»» [109]. Из этого фрагмента следует, что Демокрит понимает процесс познания состоящим из ступеней Чувственное познание является некоей низшей ступенью познания и знакомит нас с окружающим миром явлений. Подойти, однако, к познанию «истинной сущности» (познанию атомов), открытию причин истинного познания (открытию причинно-следственной связи) можно лишь при помощи «подлинного», т. е. рационального, познания. Чувства не могут, согласно Демокриту, дать подлинного знания (познания сущ-

ности и причинных взаимосвязей). Демокрит это аргументирует тем, что «природа не имеет чувствующего начала, так что атомы, образующие все своим соединением, имеют чувственность просто через все» [110]. Чувствами можно воспринимать лишь то, что образовалось путем соединения атомов, что само по себе лишь преходяще.

Роль, которую Демокрит в теории познания отводит разуму, не противоречит его целостной материалистической ориентации. И мышление, так же как и чувственное восприятие, он понимает вполне материалистически. Эту интерпретацию подтверждает и Демокритово понимание души, частью которой, согласно его представлениям, является разум. «Демокрит учит, что душа — это огненное соединение постигаемых разумом частиц, имеющих шаровидную форму и огненную силу и являющихся также телом» [111]. Душа, таким образом, является совокупностью наилегчайших атомов, имеющих идеальную, т. е. шаровидную, форму. Ее материальный характер не вызывает никаких сомнений. Материальность души подтверждает и сохранившийся фрагмент, согласно которому «Демокрит и Эпикур учат, что душа смертна, ибо погибает вместе с телом» [112].

Последовательный материализм в понимании природы и мира привел Демокрита, как уже говорилось, к атеизму. В этой области он близок к древней атеистической традиции греческой философии. «Разумом выдумали люди божественные дела» [113]. В соответствии со своим учением он дает *материалистическое объяснение возникновения богов*: «Некоторые полагают, что мы пришли к мысли о богах под влиянием удивительных вещей во вселенной; того же мнения, кажется, придерживается и Демокрит. Ибо, говорит (он), древние люди, видя неземные явления, как гром, молнию, зарницы, сближения звезд и затмение луны, боялись и полагали, что боги суть причины этих вещей» [114].

Материализм Демокрита не только исходил из древней традиции греческого философского мышления, но и был тесно связан с развитием научного познания и общественной практики.

Демокрит, так же как большинство великих мыслителей того времени, занимался математикой, физикой, астрономией, риторикой и этикой. Среди его

математических трудов Диоген Лаэртский называет следующие: «О геометрии», «Числа», «Об иррациональных линиях и телах». Можно предположить, что Демокрит во время своего учения в Афинах познакомился с математическими идеями Пифагора. Однако его философская и политическая ориентация представляла полную противоположность пифагореизму.

По названиям математических трудов Демокрита можно судить о том, что в области математической абстракции он достиг высокого уровня. Не случайно и то, что атомы характеризовались им свойствами, которые как раз в это время интенсивно исследовались геометрией. Труды Демокрита являются очередным подтверждением тесной связи философского материализма с античной наукой.

Взгляды Демокрита на общество тесно связаны с его политической ориентацией. Он был решительным сторонником греческой рабовладельческой демократии, приобретшей, в частности, в Афинах свои классические формы. Для правящего класса главным врагом была уже не «родовая аристократия», но прежде всего рабы и эксплуатируемый демос. Раб в античности не считался человеком. Поэтому победившая рабовладельческая демократия и провозглашает свои принципы и ценности «общечеловеческими». Все это полностью отражается во взглядах Демокрита на общество, политику и мораль.

Прежде всего он стремится «естественным» образом объяснить возникновение общества. Согласно этому объяснению, люди в начальных стадиях своего развития «жили неупорядоченной и животной жизнью... рассредоточенно ходили на пашу и собирали наиболее подходящие травы и плоды дикорастущих деревьев. А когда на них нападали звери, объединялись, помогали друг другу. Зимой прятались в пещеры и складывали здесь те плоды, которые могли храниться. А затем познали огонь и другие вещи, было также изобретено искусство и все, что может быть полезным в совместной жизни. Ибо вообще потребность стала людям учительницей всего»[115].

Таким образом, Демокрит считает основным стимулом развития общества *примитивный способ удовлетворения потребностей.* И хотя он в свое время не мог понять роль способа производства как средства удовлетворения материальных потребностей, пред-

ставляется, что он угадал роль и значение естественных потребностей человека в процессе возникновения общества, и тем самым его взгляды в данном вопросе являются определенным завершением попыток естественного (материалистического) объяснения этой проблемы.

В своих политических взглядах Демокрит является типичным представителем своего класса. Насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, его взгляды в этой области являются смесью индивидуализма и стремления поддержать авторитет древнегреческого полиса как основной формы государства греческой рабовладельческой демократии. Поэтому некоторые мысли взаимно противоречивы. С одной стороны, «закону, чиновнику и старшему надлежит уступать» [116], а с другой — «мудрец не должен слушаться закона, но жить свободно» [117]. Вторая мысль выдает четкий индивидуализм Демокрита, который проявляется в понимании общества как совокупности индивидов. Они объединяются на основе принципа, напоминающего теорию «общественного договора». В этом смысле Демокрит подчиняет индивида обществу. Это подчинение само по себе тоже противоречиво. Общество и законы, согласно Демокриту, не являются инструментами развития индивидуальности, но скорее лишь ограничивающими средствами, предотвращающими возникновение вражды. «Законы не запрещали бы каждому жить по своему вкусу, если бы каждый не вредил один другому, ибо зависть способствует началу вражды» [118]. Здесь проявляется взаимосвязь социальных и этических взглядов Демокрита. Естественно, что он не мог в свое время понять принципы действительного устройства общества. Поэтому ценности и воззрения своего собственного класса он считает универсальными. «Верность» рабовладельческой демократии ему представлялась одним из наивысших как политических, так и этических принципов. «Бедность при народовластии настолько предпочтима благосостоянию при властителях, насколько предпочтима свобода рабству» [119].

Подобной же точкой зрения руководствуется Демокрит и в отношении к собственности, к имению. Он не осуждает накопления, приобретения собственности, имений, но осуждает лишь такое приобретение дурными способами: «Приобретать деньги не

есть бесполезное, однако приобретать их несправедливо — хуже всего... дурные прибыли приносят гибель добродетели» [120].

Этика Демокрита тесно связана с его социальными и политическими взглядами. Она исходит также из индивидуалистических принципов. Он пытается сформулировать некие «универсальные» моральные правила. Центральным в его этике является «достижение доброй мысли». Путь к этому — через жизненную уравновешенность и умеренность: «Кто хочет обладать доброй мыслью, не смеет многое совершать ни в частной, ни в общественной жизни» [121]. Добрая (благая) мысль является, согласно законам, ключом к справедливой жизни: «Человек добродетельной (благочестивой) мысли стремится к справедливым и законным действиям, во бдении и во сне весел, здрав и спокоен» [122]. Главным средством достижения добродетели Демокрит считает *убеждение*, *воспитание* в духе нравственности. «Принуждением» человека нельзя сделать добрым. «Лучшим подстрекателем к добродетели окажется тот, кто употребляет возбуждающую и убеждающую речь, чем тот, кто прибегает к закону и насилию. Ибо правдоподобно, что тот, кто отвращен от беззакония законом, грешит втайне, а тот, кто был приведен к повинности убеждением, не совершает ничего недостойного ни тайно, ни явно. Поэтому тот, кто действует правильно по пониманию и сознательно, становится достойным и прямодушным» [123]. Мерилом нравственности должен быть сам человек, и в этом смысле можно говорить об атеистических моральных взглядах Демокрита.

Воззрения Демокрита на общество и его этические взгляды представляют собой не только определенное «обобщение» его личного опыта, но в то же время и выражение обобщенного социального опыта его класса. Во многом в этих его представлениях заметна проекция его атомистической концепции мира. Поэтому их иногда определяют как «социальный атомизм».

Демокрит имел несколько учеников и последователей. Однако в своем большинстве (как можно судить по сохранившимся фрагментам) они по сути лишь распространяли взгляды Левкиппа и Демокрита и защищали их в борьбе с другими философскими системами.

Философия Демокрита представляет наиболее завершенный материалистический способ мышления в

Древней Греции. Значение учения Демокрита для развития античного материализма было так велико, что В. И. Ленин называл всю материалистическую линию в греческой философии «линией Демокрита». Материализм Демокрита был камнем преткновения для всех позднейших представителей идеализма. Уже Платон, как сообщает Диоген Лаэртский, «хотел сжечь все сочинения Демокрита, какие только мог собрать» [124]. Диоген Лаэртский приводит еще один убедительный аргумент о неприятии идеалистом Платоном материалиста Демокрита: «...ведь Платон, упоминая почти всех древних философов, Демокрита не упоминает нигде, даже там, где надо было бы возражать ему; ясно, что он понимал: спорить ему предстояло с лучшим из философов» [125].

Отрицательный подход одного из выдающихся представителей идеализма античности, равно как и полупрезрительное отношение наиболее выдающегося представителя идеализма Нового времени — Г.-В.-Ф. Гегеля, самым наилучшим образом свидетельствует о воинственности материализма Демокрита и Левкиппа.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Вершина развития античной греческой философии приходится приблизительно на время от второй половины V до конца IV в. до н. э. Это период наибольшего расцвета классической греческой рабовладельческой демократии, опирающейся на политическую форму города-государства — *полисы*.

Войны с персами приводят к тому, что центром эллинского мира становятся города континентальной Греции. Ведущую роль среди них во второй половине V в. до н. э. завоевывают Афины, которые, кроме того, становятся гегемоном морского союза, соединяющего почти все главные греческие города и колонии. Развитие Афин связано с деятельностью Перикла. Этот выдающийся политический деятель был практически «первым мужем» Афин от начала второй половины V в. до н. э. вплоть до его смерти (429 г. до н. э.). Его имя связано с наибольшим экономическим, политическим и культурным расцветом Афин. Основой политического строительства Афин было полное равенство рабовладельцев перед законом. Рабовладельческая демократия давала возможность широкому кругу свободных граждан участвовать в делах полиса. Это, однако, предполагало владение рядом определенных, специфических знаний. Кроме общего знакомства с историей, культурой и основами хозяйственной жизни особое значение приобретали знание риторики и определенные философские знания.

Потребности в широком образовании свободных граждан удовлетворялись деятельностью первых профессиональных учителей по общему образованию. Они учили не только риторике, политике и судопроизводству, но и всем другим областям и ответвлениям знаний, которые человек мог практически использовать и которыми должен был владеть, если хотел, чтобы его считали «мудрым». Сократ с определенной долей иронии говорил об этих учителях, что, уча мудрости, они сами должны быть мудрыми. Отсюда и выводится их название — *софисты* (софос — мудрый).

СОФИСТЫ

При оценке воззрений софистов мы наталкиваемся на значительные трудности. Из их сочинений практически ничего не сохранилось, а изучение при помощи непрямых сведений сложно тем, что они не стремились создать определенную цельную систему знаний. При обучении они не придавали большого значения систематическому овладению учащимися знаниями, их целью было обучить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике. Поэтому они значительный упор делали на риторику.

В античной софистике практически невозможно найти цельные школы или течения. Наоборот, она характеризуется пестротой воззрений и учений ее отдельных представителей. Некоторым общим признаком представителей софистики является их общественное положение.

Относительно исторической последовательности можно говорить о «старших» и «младших» софистах. Термин «софист» приобретает иногда умеренно презрительную окраску. Видимо, подобная оценка идет уже от Аристотеля, который в одном из своих произведений, названном «О софистических доказательствах», раскрывает «несерьезность» некоторых суждений софистов, что не всегда бывает правильно понято некоторыми историками философии. Также нельзя согласиться с дифференциацией, которую применяют некоторые историки философии. Согласно их представлениям, «старшие» софисты считаются политически умеренными, почти консерваторами, тогда как «младшие» характеризуются как приверженцы крайнего радикализма, которым присуща несерьезность, граничащая с обманом.

Расцвет деятельности софистов падает на период Пелопоннесской войны (431—404 до н. э). Во время жизни Аристотеля софистика уже приходит в упадок. К наиболее видным представителям так называемых старших софистов принадлежат Горгий, Протагор, Гиппий, Продик и Антифонт.

Горгий (ок. 483—373 до н. э.), наиболее вероятно, был учеником Эмпедокла, а также знаком с учением элеатов и взглядами Демокрита. И хотя он несколько раз бывал в Афинах, бóльшую часть своей жизни прожил в Ларисе и Фессалии. Он является видней-

шим сторонником релятивизма среди софистов. Его релятивизм граничит со скептицизмом. Как свидетельствует Секст Эмпирик, в сочинении «О не-сущем, или О природе» Горгий последовательно приводит три тезиса.

Первый: ничего не существует; второй: если что-то и существует, его нельзя познать; третий: если это и можно познать, то нельзя его передать и объяснить другому [1]. При доказательстве этих тезисов он использует аргументацию, напоминающую аргументацию элеатов. Вся конструкция доказательства каждого из этих тезисов состоит, собственно, в принятии определенной предпосылки, из которой затем выводятся следствия, ведущие к спору. Для иллюстрации приведем часть доказательства первого тезиса «ничего не существует», как его воспроизводит Секст Эмпирик.

«О том, что ничего не существует, он рассуждает следующим образом. Именно, если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]. Но оно не есть ни сущее, как сейчас будет ясно, ни не-сущее, как будет показано, ни сущее и не-сущее вместе, как будет преподано и это. Значит, ничего не существует. Таким образом, не-сущее не существует.

В самом деле, если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то в таком случае оно все-таки есть. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. И еще иначе: если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Но во всяком случае нельзя признать, что сущее не существует.

Следовательно, не должно существовать не-сущее» [2].

Приведенный фрагмент ясно показывает, как Горгий весьма точно различает значение слов и использует изменения значения в разном контексте. Эта манипуляция с речью, ее логической и грамматической структурой, характерна и для других софистов. Большое внимание, в частности, Горгий обращал на риторику

и ее теорию, на влияние словесного воздействия на слушателей.

Речь он считал наилучшим и совершеннейшим инструментом (орудием) человека: «Речь является могущественной владычицей, которая выполняет божественнейшие дела наименьшим и наинезаметнейшим телом, ибо способна и отогнать страх, и отвести скорбь, и вызвать заботу, и увеличить сочувствие...» [3] Вклад Горгия в философию не ограничен лишь риторикой, его релятивизм и скептицизм, осознание различия между познаваемым и познающим, между мыслью и ее изложением сыграли позитивную роль в конфронтации с элейской философией.

Релятивизм проявляется и в произведениях другого представителя старшей софистики — **Протагора** (ок. 481—411 до н. э.). Он происходил из Абдер,и существует предположение, что был учеником Демокрита. В его воззрениях наиболее выразительно проявляется материалистическая ориентация старших софистов. «Протагор... говорит, что материя текуча, а так как она течет, то нечто постоянно приходит на место того, что отходит, а восприятия преобразуются и изменяются соответственно возрасту и прочему состоянию тел. Говорят также, что основания всех явлений скрыты в материи, материя также, если о ней говорить, может быть всем, чем она явится каждому» [4].

Материализм Протагора связан также с атеизмом. Приписываемый ему трактат «О богах» начинается следующей мыслью: «О богах ничего не могу знать, ни что они существуют, ни что они не существуют, ни какое они имеют подобие» [5]. Согласно сохранившимся сведениям, Протагор был обвинен в безбожии и вынужден оставить Афины.

В теории познания Протагор отстаивал сенсуализм. На его основе он приходит к определенному гносеологическому релятивизму. Если рассмотреть наиболее известное изречение Протагора о том, что «человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» [6], в соответствии с его общей материалистической ориентацией, то по сути оно гласит, что человек воспринимает мир таким, каков он есть.

Большинство мыслей Протагора (как и Горгия) относится прямо к человеку, его жизни, к практической и познавательной деятельности. Софисты, собственно,

переносят центр внимания из области природы на человека. Связано это также с ориентацией всей их деятельности, целью которой было «учить людей». Поэтому они и уделяют такое большое внимание языку как средству передачи «мнений» и изучению человеческого «мнения» и «знания».

Наиболее выдающимися представителями младшей софистики являются **Фразимах, Критий** и ученики Горгия **Алкидам, Ликофрон** и **Полемон**. И хотя некоторые софисты были последователями аристократической партии, большинство их (как старших, так и младших) целиком и полностью стояли на стороне рабовладельческой демократии. Их философские воззрения по большей части имели материалистический и атеистический характер. Сохранились (кроме упоминаемого уже фрагмента из Протагора) мысли Продика, который естественным образом пытался объяснить возникновение религии. Он утверждал, что «солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно нашей жизни, предки считали божествами, как египтяне — Нил» [7]. С такой же откровенной декларацией атеизма можно встретиться у Фразимаха. Он говорит, «что боги не видят людские дела: ибо они не могли бы не заметить величайшее достояние людей — справедливость; мы же видим то, что люди к ней не прибегают» [8].

Вопрос о возникновении общества софисты решают с позиций стихийного материализма. Они отдают предпочтение *естественному порядку* вещей, предпочитая его закону как социальной норме. Гиппий даже говорит, что «закон, правя людьми, понуждает многое против природы» [9]. Софисты отстаивают взгляд, согласно которому люди равны от природы, а развиваемый Антифонтом и Алкидамом, этот взгляд отчасти становится критикой основного принципа рабовладельческого общества. Утверждение Антифонта, что «все мы от природы во всем одинаково рождены — и варвары и греки» [10], заметно опережает свое время, равно как и тезис Алкидама, что «бог дал всем свободу; природа никого не сделала рабом» [11].

Этические взгляды софистов отличались, в частности, релятивизмом, доходящим до цинизма. Однако они отражают социальную реальность своего времени. Ничто не может лучше характеризовать греческое рабовладельческое общество конца Пелопоннесской

войны, чем утверждение Фразимаха, «что справедливое — это не что иное, как выгода (польза) сильнейшего» [12], или тезис о том, что добро и зло суть релятивные понятия и, что для одного является добром, для другого может быть (и часто так бывает) злом. О том, что подобные мысли касались самой сути рабовладельческого общества, свидетельствует и раздраженная реакция Аристотеля, который в адрес софистов, выражающих наиболее откровенно суть тогдашнего общества, говорит: «Им кажется странным, что побежденный должен быть рабом и подчиниться тому, кто одержал над ним победу...» [13]

Софисты, однако, учили не только риторике и философии. Они занимались математикой (например, Антифонт или Протагор), поэзией, музыкой, астрономией и т. д. Весьма знаменательно, что, опираясь на свое убеждение о важности речи, они способствовали формированию тогдашнего языкознания. Протагор, например, первым начал определять род имен существительных, разделил «речь на четыре вида: просьбу, вопрос, ответ и предписание... и назвал их корнями речи» [14]. Продик был известен своими рассуждениями о синонимах.

Определенная демократическая ориентация виднейших представителей софистики вызвала весьма резкое выступление против них ряда мыслителей, стоящих на стороне аристократии. Эту позицию занял и один из наиболее выдающихся философов не только того времени, но и античности вообще — Сократ.

СОКРАТ

Сократ (469—399 до н. э.) происходил из бедной афинской семьи. Был сыном каменотеса (или скульптора) Софрониска и повитухи Фенареты. Его первые общественные выступления приходятся на начало эры Перикла, т. е. на время, непосредственно предшествующее началу Пелопоннесской войны.

Конфликт, который зрел между рабовладельческой демократией и аристократией, во второй половине V в. до н. э. перерастает границы отдельных полисов и становится «межгосударственной» проблемой. Демократическая партия, представленная Морским союзом, возглавляемым Афинами, противостоит Пелопоннес-

скому союзу, возглавляемому Спартой. Этот конфликт в 431—405 гг. до н. э. выливается в открытое столкновение — Пелопоннесскую войну. Она со всей очевидностью показала, что классовая детерминация была для многих политических представителей более определяющим фактором, чем «государственная принадлежность». Ряд афинских аристократов и тех, кто им симпатизировал, могли в ходе войны в любое время предать демократические Афины и с помощью аристократической Спарты восстановить власть собственной партии.

Сдвиг центра тяжести философских интересов, о чем уже говорилось в связи с софистами, был в значительной мере обусловлен именно интенсивностью политической жизни в Афинах. Если софисты переносят направленность философских интересов из области познания природы и окружающего мира на человека, на науки, касающиеся непосредственно человеческой деятельности, то Сократ идет в этом направлении еще дальше. Софисты наряду со своими основными проблемами занимаются еще и физикой, астрономией, математикой и т. д. как близлежащими вопросами; что же касается Сократа, то он отвергает всю натурфилософию, как «для человека излишнюю». В центр своих философских интересов он ставит *проблему субъекта* — человека.

Проблемы добродетели, морали, права, гражданских законов, войны и мира, проблемы политики вообще тем или иным образом касались подавляющего большинства афинских граждан. В большинстве случаев Сократ на них реагировал иначе, чем софисты, которые были, собственно, сторонниками рабовладельческой демократии, ориентировали и формировали сознание народа в пользу демократической партии. Будучи сторонником и «идеологом» афинской аристократии, Сократ исходил из полностью противоположной позиции. Уже перед началом Пелопоннесской войны вокруг него образуется кружок слушателей, имевших такую же, как и он, политическую ориентацию. Со временем значение этой сократовской «группы» возрастало. Среди ее членов был, например, Алкивиад, который во время Пелопоннесской войны предал афинскую демократию и открыто перешел на сторону Спарты, или Критий, который в период временного поражения демократической партии в Афинах стал во главе

архиреакционной власти (в 404—403 до н. э.). Один из виднейших учеников Сократа — Ксенофонт — тоже покинул Афины и, как начальник спартанских подразделений, перешел на службу к персидскому царю Киру. В двадцатилетнем возрасте членом кружка Сократа становится и Платон, ставший после смерти Сократа одним из выдающихся идеологов рабовладельческой аристократии.

Когда на переломе V и IV вв. до н. э. к власти в Афинах вновь приходит демократическая партия, Сократ предстал перед судом по обвинению в том, что «не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества и повинен в том, что развращает юношество» [15]. Обвинители подчеркивали и тот факт, что он критиковал некоторые существенные стороны афинской демократии, в частности практику выбора государственных чиновников путем жеребьевки. Сократ был признан виновным и присужден к смертной казни. И хотя он мог избежать судебного процесса и даже после вынесения приговора имел возможность убежать, он добровольно принял вынесенный приговор и выпил чашу цикуты.

Подлинные воззрения Сократа можно реконструировать с очень большим трудом. Сократ никогда не считал себя «мудрым» (софос), но лишь философом, «любящим мудрость» (фило софия). Одно из известнейших его изречений — «знаю, что ничего не знаю» — является, собственно, объяснением необходимости более глубокого познания самого себя. Своим важнейшим призванием Сократ считал «воспитание людей», смысл которого он видел в дискуссиях и беседах, а не в систематическом изложении какой-то области знаний. Поэтому он не оставил никаких трактатов. О его воззрениях мы узнаем прежде всего из работ его учеников. Ценнейшим источником являются труды Платона, в частности диалоги из так называемого первого периода творчества Платона. При этом, однако, следует допустить возможность, что Платон не всегда точно и правильно приводит мысли Сократа. В определенной степени выяснению воззрений Сократа помогают и работы Ксенофонта, в частности его «Воспоминания о Сократе».

Мы уже говорили, что центром своей философии Сократ сделал человека, его отношение к общине, обществу, законам и не в последнюю очередь его

отношение к богу или к богам. Главной задачей философии он полагал рациональное обоснование религиозно-нравственного мировоззрения. Считал излишним и принципиально невозможным изучение природы и объяснение природных явлений. Согласно Сократу, мир является творением божества «великого и всемогущего, вездесущего и обо всем пекущегося», а основой, сущностью мира — «духовный принцип» как в логическом, так и в историческом смысле слова. Говоря современными терминами, основной вопрос философии Сократ решает идеалистически. Однако это была уже не форма наивного идеализма (идеализма, который не допускал вопроса о взаимном отношении материи и духа), но одна из начальных версий рационального идеализма, который в античности обретает свою классическую форму в трудах Платона.

Основой понимания этических принципов, отношения к полису и религии Сократ считал именно последовательное познание «себя самого». В отличие от предшествовавших ему материалистов, которые искали ответы на вопросы, касающиеся человека, прежде всего в его отношении к природе и призывали «прислушиваться к природе», Сократ подчеркивал значение *совести*, «внутреннего голоса», который он называл *даймонионом* и который был гарантией постижения подлинной истины. Однако речь не идет о некоем, выражаясь по-современному, субъективно-идеалистическом элементе. Даймонион, согласно Сократу, имеет божественное происхождение. Именно посредством этого «даймониона» боги выделяют человека и сообщают смысл всему мирозданию. Целью всего в мире, по Сократу, является человек. Вместе с материализмом Сократ отвергает натурфилософию, ее причинно-следственные закономерности. Он противопоставляет ей примитивную, но весьма определенную концепцию целесообразности — телеологию. Последняя тесно связана с его этическими принципами.

В беседах и дискуссиях Сократ обращал основное внимание на *познание сути добродетели*. В этой связи он ставит весьма «понятный» вопрос: как может быть нравственным человек, если он не знает, что такое добродетель? В данном случае познание сути добродетели, познание того, что есть «нравственное», является для него предпосылкой нравственной жизни и

достижения добродетели. Так, для Сократа мораль сливается с знанием. Истинная нравственность, по Сократу,— знание того, что есть благо и прекрасное и вместе с тем полезное для человека, что помогает ему достичь блаженства и жизненного счастья.

Добродетели, т. е. познания того, что есть благо, могут, по Сократу, достичь лишь «благородные люди». «Земледельцы и другие работающие весьма далеки от того, чтобы знать самих себя... Ведь они знают лишь то, что надлежит телу и служит ему... А потому, если познание самого себя есть закон разума, никто из этих людей не может быть разумным от знания своего призвания» [16]. В этом рассуждении четко проявляется классовый характер религиозно-этического учения Сократа. Добродетель, равно как и знания, согласно Сократу, является привилегией «неработающих».

Основными добродетелями Сократ считает сдержанность (как укрощать страсти), мужество (как преодолеть опасность) и справедливость (как соблюдать божественные и человеческие законы). Эти добродетели человек приобретает путем *познания* и *самопознания*. Добродетели, равно как и моральные нормы, и законы, основанные на них, Сократ считал вечными и неизменными. Именно только наличие этих добродетелей предопределяет выполнение общественных или государственных функций и дел полиса, но ни в коем случае не жребий, как это повсеместно практиковалось в период власти демократической партии в Афинах. Поэтому Сократ и критиковал эту практику демократии в своих разговорах и беседах не только с членами своего кружка, но и на улицах, рынках и перед храмами. Он приводил такой аргумент, что кормчего на корабле, плотника или флейтиста нельзя выбрать по жребию, но только по способностям и знаниям.

Сократ в своих социальных воззрениях ориентировался на идеал «наидревнейших и наикультурнейших народов». Он высоко ценил цивилизации и общества, опирающиеся прежде всего на земледелие и военные действия. Земледелие он противопоставлял ремеслу и торговле, которые, по его мнению, разрушают «порядок общины» и губят души. В этих взглядах отражается консерватизм Сократа и его уважение к традиции (аристократической), которая была сильно нарушена развивающейся торговлей и мореплаванием.

У Сократа мы встречаемся также с первой попыткой классификации форм государства. И здесь он опирается на свой религиозно-этический рационализм. Сократ называет такие основные государственные формы: монархия, тирания, аристократия, плутократия и демократия. Правильной и нравственной он считает только аристократию, которую характеризует как власть небольшого количества образованных и нравственных людей. Эти его идеи развивает в своих трудах Платон.

Сократ распространял свои взгляды по преимуществу в разговорах и дискуссиях. В них же сформировался *философский метод* Сократа. Его целью было достичь истину обнаружением противоречий в утверждениях противника. При помощи правильно подобранных вопросов выяснялись слабые места в знаниях противника. В этом и состоит так называемая *сократовская ирония*. Эта ирония не была, однако, самоцелью. Как уже говорилось, Сократ подчеркивал, что целью его философских учений является стремление помочь людям, чтобы они нашли «сами себя». Поэтому с *иронией* (сомнением) тесно связана *маевтика* (повивальное искусство). Этим термином, который он выбрал по аналогии с профессией своей матери — помогать ребенку появиться на свет, Сократ определял стремление помочь своим слушателям обрести новое познание как основу истинной нравственности.

Главной целью метода Сократа было обнаружить нравственную основу отдельных случаев человеческого поведения. Достижению этой цели служила специфическая *индукция*. Она должна была на основе выявления общих черт различных случаев человеческого поведения достичь того общего, которое можно было бы считать общей (нравственной) основой человеческого поведения вообще. Весь процесс заканчивался *дефиницией* [17].

Целью дефиниции была понятийная фиксация общего, полученного при помощи индукции. Дефиницию, по Сократу, следует подвергнуть новой иронии, а если общее еще содержало противоречия, сформировать таким же путем (через маевтику и индукцию) новую дефиницию. Дефиниция в Сократовом понимании служит понятийным упорядочением достигнутого знания, установлением его видов и родов и их взаимных отношений.

Тенденция постоянно обнаруживать противоречия в утверждениях, сталкивать их и приходить таким образом к новому (более надежному) знанию становится источником развития понятийной (субъективной) диалектики. Именно поэтому метод Сократа был воспринят и разработан последовательнейшим идеалистическим философом античности Платоном и высоко оценен виднейшим представителем идеалистической диалектической философии Нового времени Гегелем.

Сократ является первым из трех великих философов классического периода. Наиболее выдающимся учеником, последователем и в определенном смысле «систематизатором» его воззрений был Платон. Именно он поднял наследие Сократа на качественно новый уровень.

ПЛАТОН

Платон (427—347 до н. э.) — сын афинского гражданина. По своему социальному происхождению принадлежал к афинской рабовладельческой аристократии и потому был своим человеком в кружке Сократа. В молодости был слушателем кружка сторонника учения Гераклита — Кратила, где познакомился с принципами объективной диалектики, на него также оказала влияние и тенденция Кратила к абсолютному релятивизму. Когда в возрасте 20 лет Платон готовился участвовать в соревновании как автор трагедии, случайно перед театром Дионисия он услышал дискуссию, которую вел Сократ. Она настолько его увлекла, что он сжег свои стихи и стал учеником Сократа (хотя и не перестал быть поэтом). Было это примерно в то время, когда афинский флот одержал последнюю значительную победу в Пелопоннесской войне. Платон разделял со всем кружком Сократа отвращение к афинской демократии. В период власти 30 тиранов (404—403 до н. э) во главе кружка становится ученик Сократа Критий, который придерживался тех же взглядов, что и Сократ. После осуждения и смерти Сократа, в период, когда демократы снова вернулись к власти, Платон отправляется к одному из старших учеников Сократа — Евклиду — в Мегару, которая была традиционной соперницей Афин. Вскоре, однако, он возвращается в Афины и принимает участие в ее общественной жизни.

После возвращения в Афины он предпринял первое путешествие в Южную Италию и на Сицилию. В Сиракузах Платон попытался реализовать свои идеи и принял участие в политической жизни на стороне местной аристократии, возглавляемой тогда Дионом, зятем Дионисия Старшего, сиракузского тирана. Дион был последователем пифагорейской философии и в своей общине представлял крайне реакционное крыло. Политическая деятельность Платона не была, однако, успешной. Дионисий выдал его, как военнопленного, послу Спарты. На рынке рабов острова Эгина Платона выкупают его друзья, и он вновь возвращается в Афины.

В Афинах Платон интенсивно работает в области философии. Во время своих странствий он познакомился с пифагорейской философией, которая повлияла на него во многих отношениях. Диоген Лаэртский даже считает, что учение Платона является синтезом учений Гераклита, Пифагора и Сократа [18]. В этот же период Платон в саду, посвященном полубогу Академу, основывает свою собственную философскую школу — Академию, которая становится центром античного идеализма.

В период правления в Сиракузах тирана Дионисия Младшего Платон вновь пытается включиться в политическую борьбу. Однако и на этот раз его стремление провести свои мысли в жизнь не находят ожидаемого понимания. Подавленный политическими неудачами, он возвращается в Афины, где и умирает в возрасте 80 лет.

Платон оставил обширное философское наследие. Кроме «Апологии Сократа», «Законов», писем и эпиграмм он написал еще 34 работы в форме диалога (что касается 27 из них, то авторство Платона бесспорно, относительно оставшихся семи можно допустить и возможность подлога).

Творчество Платона имеет приблизительно три этапа. Началом первого является смерть Сократа. При жизни Сократа Платон, вероятно, не писал никаких философских произведений. В этот период он находился под непосредственным влиянием не только мыслей, но и образа жизни своего учителя. Лишь после его смерти, во время пребывания в Мегаре, он создает первые диалоги и трактат «Апология Сократа».

Форма всех диалогов Платона в основных чертах

сходна. В диалогах всегда выступает Сократ, который говорит с кем-то из видных афинских или других граждан. Определенным, однако, исключением является диалог «Пир» («Симпозион»), в котором участников разговора больше, чем в других.

Сократ в диалогах «не поучает», а, как правило, задает вопросы тому, кто считается знатоком предмета. Искусно выбранными вопросами Сократ принуждает своего партнера по дискуссии точно и однозначно формулировать мысли. При этом обнаруживается, что в ответах партнера содержится много «противоречий» и нелепостей. Сократ же последовательно, взвешивая все «за» и «против», делает определенный вывод.

Диалоги первого периода творчества Платона, заканчивающегося приблизительно с основанием Академии, как правило, не выходят за рамки философских воззрений Сократа. Платон в этот период находится под сильным влиянием своего учителя и, видимо, только после его смерти глубоко понимает смысл учения Сократа. Прямым прославлением учителя являются «Апология Сократа» и диалог под названием «Критон».

Следующий период творчества Платона совпадает с первым путешествием в Южную Италию и на Сицилию. Постепенно изменяются содержание и способ философствования Платона. Он отходит от собственно сократического «этического идеализма» и закладывает основы объективного идеализма. Видимо, в этот период в мышлении Платона несколько усиливается влияние философии Гераклита и пифагорейского подхода к миру.

Объективно-идеалистическая концепция Платона весьма тесно связана с острой критикой «линии Демокрита» [19], т. е. всех материалистических воззрений и мыслей, которые встречались в античной философии.

Во второй половине этого периода, который приблизительно можно ограничить первым и вторым путешествиями в Сиракузы, Платон дает цельное позитивное изложение своей системы. Лучше всего оно представлено в работе «Закон» («Политея»), где его философские, политические, этические и эстетические взгляды объединяются в единое целое.

Большое внимание в этот период Платон уделяет вопросам метода познания идеи. Он использует для

его определения термин «диалектика» и приравнивает этот метод к трению дерева о дерево, которое в конце концов приводит к возникновению искры познания [20].

В этот период Платон вновь обращается к жизни Сократа и к его осуждению афинской демократией (в диалоге «Федон»), но уже как зрелый идеалист. В его понимании, Сократ добровольно выбирает смерть, ибо он убежден в нематериальности и в неуничтожимости (т. е. вечности) души.

Знаменательным переломом в развитии взглядов Платона является диалог «Парменид». Этот диалог большинство исследователей считают началом третьего, заключительного периода творчества Платона. В нем Платон подвергает переоценке свое прежнее понимание идеи, рационализирует его, придавая ему характер общности. Вместе с тем понимание идеи приобретает определенную косность (застылость). Видимо, в этот период проявляется ранее подавленное влияние элейской школы (о чем можно судить не только по названию диалога, но и по его содержанию). Характерным для этого периода является объединение теории «идей» с пифагорейской мистикой чисел. Это, между прочим, связано и с укреплением личных связей с пифагорейцами, установившихся во время путешествия Платона в Сиракузы.

В трудах Платона своеобразным способом отражены почти все элементы прежних идеалистических философских учений [21]. Однако по сравнению с ними философия Платона является качественно более высокой ступенью развития идеалистической мысли. Идеализм до Платона проявлялся лишь «в намеках» и во многом имел интуитивный характер. Платон же создает рациональную идеалистическую систему с рационально обоснованными принципами.

Основной вопрос философии он решает однозначно — идеалистически. Материальный мир, который нас окружает и который мы познаем своими чувствами, является, согласно Платону, лишь «тенью» и производен от мира идей, т. е. материальный мир вторичен. Все явления и предметы материального мира преходящи, возникают, гибнут и изменяются (и поэтому не могут быть подлинно сущими), идеи являются неизменными, неподвижными и вечными. За эти свойства Платон признает их подлинным, действительным

бытием и возводит в ранг единственного предмета подлинно истинного познания.

Возможность возникновения этой формы идеализма, как об этом говорил В. И. Ленин в «Философских тетрадях», заключена уже в первой элементарной абстракции («дом» вообще наряду с отдельными домами) [22]. Платон объясняет, например, подобие всех существующих в материальном мире столов наличием идеи стола в мире идей. Все существующие столы — лишь тень, отблеск вечной и неизменной идеи стола. Это, как говорил В. И. Ленин, является переворачиванием действительности. В действительности идея стола возникает как абстракция, как выражение определенного подобия (т. е. абстрагирование от отличий) многих отдельных, конкретных столов. *Идею* Платон отрывает от реальных предметов (единичных), абсолютизирует и провозглашает априорной по отношению к ним же. Идеи суть *подлинные сущности*, существуют вне материального мира и не зависят от него, объективны (ипостась понятий), материальный мир им лишь подчинен. В этом — ядро объективного идеализма Платона (и рационального объективного идеализма вообще).

Между *миром идей*, как подлинным, реальным бытием, и небытием (т. е. материей как таковой, материей в себе) существует, по Платону, *кажущееся бытие*, производное бытие (т. е. мир действительно реальных, чувственно воспринимаемых явлений и вещей), которое отделяет истинное бытие от небытия. Действительные, реальные вещи представляют собой соединение априорной идеи (подлинного бытия) с пассивной, бесформенной «принимающей» материей (небытием).

Отношение идеи (бытия) и реальных вещей (кажущегося бытия) является важной частью философского учения Платона. Чувственно воспринимаемые предметы не что иное, как *подобие*, *тень*, в которых отражены определенные *образцы* — идеи. У Платона можно встретить и утверждение противоположного характера. Он говорит, что идеи присутствуют в вещах. Это отношение идей и вещей, если его интерпретировать согласно взглядам Платона последнего периода, открывает определенную возможность движения к иррационализму.

Много внимания Платон уделяет, в частности,

вопросу «иерархизации идей». Эта иерархизация представляет определенную упорядоченную систему объективного идеализма. Выше всего стоит, по Платону, *идея красоты и добра*. Она не только превосходит все реально существующее добро и красоту тем, что совершенна, вечна и неизменна (так же, как и другие идеи), но и стоит выше других идей. Познание, или достижение, этой идеи является вершиной действительного познания и свидетельством полноценности жизни. Наиболее подробно учение Платона об идеях разработано в главных работах второго периода — «Пир», «Закон», «Федон» и «Федр».

Возвратимся, однако, к Платоновому понятию кажущегося, производного бытия, которым является реальный, чувственно воспринимаемый мир. В нем, как уже говорилось, существует возникновение и гибель, единое и многое, развитие Диалектика этого мира определена вечным конфликтом бытия и небытия, идеи и материи. Это мир, в котором нет ничего (вечного), ибо все течет (изменяется, развивается, возникает и гибнет). В этом случае явно прослеживается влияние воззрений Гераклита

В диалоге «Парменид», знаменующем начало третьего периода творчества Платона, диалектика идей определена конфликтом бытия и небытия, который происходит прямо в царстве идей Тем самым в царство идей вводится движение и развитие. Диалектика идей была призвана поддержать идеалистический монизм Платона, в котором заключалась вершина его рационализма В последующих трудах проявляется все большее влияние пифагорейской философии, усиливающей его мистицизм и иррационализм.

Последовательно идеалистическую позицию занимает Платон и в вопросах теории познания. Она изложена, в частности, в диалогах «Федр» и «Менон». Здесь Платон отрывает чувственное познание от рационального. Чувственное познание, предметом которого является материальный мир, выступает как вторичное, несущественное, потому что информирует нас лишь о кажущемся бытии, но ни в коем случае не о бытии подлинном Истинное, настоящее познание, согласно Платону,— это познание, проникающее в мир идей, *познание разумное*. Ядром его гносеологических концепций является *теория воспоминания*. Душа

вспоминает идеи, с которыми она встречалась и которые она познала в то время, когда еще не соединилась с телом, когда свободно существовала в царстве идей. Эти воспоминания тем сильнее и интенсивнее, чем больше душе удается отстраниться от телесности.

В диалоге «Менон» теорию воспоминания Платон демонстрирует на примере разговора Сократа с неким юношей. Последний, хотя никогда не изучал математику и не имел никакого образования, правильно выбранными вопросами был подведен к самостоятельному формированию теоремы Пифагора. Из этого Платон делает вывод, что его душа раньше, в царстве идей, встретилась с идеальным отношением, которое и выражено теоремой Пифагора. Научить в этом случае — это не более чем принудить душу к воспоминаниям. На основе теории воспоминания Платон производит и определенную *иерархизацию души*, о чем еще будет сказано.

Критике материалистических и сенсуалистских решений проблем познания посвящен диалог Платона «Теэтет» ·

Гносеологические и онтологические взгляды Платона перекликаются с его понятием души. Душа бестелесна, бессмертна, она не возникает одновременно с телом, но существует извечно. Тело однозначно подчиняется ей. Состоит она из трех иерархически упорядоченных частей. Высшей частью является разум, затем идут воля и благородные желания и, наконец, третья, самая низшая часть — влечения и чувственность. В соответствии с тем, какая из этих частей души преобладает, человек ориентируется либо на возвышенное и благородное, либо на дурное и низкое. Души, в которых преобладает разум, поддерживаемый волей и благородными устремлениями, продвинутся наиболее далеко в процессе воспоминания. «Душа, увидевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, при-

частного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом, девятая — тираном» [23].

Последовательным идеализмом отличались и космологические представления Платона. Он отвергает учение о материальной сущности мира. Свои взгляды по этому вопросу он излагает в диалоге «Тимей», который приходится на последний период его творчества. Космос «только один», он не вечен, ибо был сотворен. Он конечен и имеет шаровидную форму. Центром космоса является Земля, окруженная планетами и неподвижными звездами, которые находятся на седьмой отдаленной сфере. Небесные тела Платон считает одушевленными существами, богами. И движение небесных планет вызвано именно их душами. Создатель, которого Платон называет *демиургом*, сообщил миру определенный порядок и последовательность.

Создание мира Платон видит следующим образом: «...пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» [24]

Вопросам упорядочения общества Платон посвящает два обширных произведения: «Закон» («Политея»),, приходящийся на центральный период его твор-

чества, и «Законы» («Номои»), написанные в третьем периоде.

Государство, по Платону, возникает потому, что человек как индивид не может обеспечить удовлетворение своих главных потребностей. Платон не стремится к познанию реального общественного процесса и не занимается исследованием проблем упорядочения общества. Он строит теорию *идеального государства*, которое в большей или меньшей степени являлось бы логическим следствием его системы объективного идеализма. Идеальное государство возникает как общество трех социальных групп. Этими группами являются *правители* — философы, *стратеги* — воины, задача которых стоять на страже безопасности государства, и *производители* — земледельцы и ремесленники, которые обеспечивают удовлетворение жизненных потребностей. Эти три сословия соответствуют в принципе трем частям души, о которых уже упоминалось раньше. У философов преобладает разумная часть души, у воинов определяющей частью души является воля и благородная страсть, у ремесленников и земледельцев преобладают чувственность и влечения, которые должны, однако, быть управляемыми, умеренными.

Трем основным сословиям соответствуют также три из четырех основных добродетелей. *Мудрость* является добродетелью правителей и философов, *храбрость* — добродетель воинов, а *умеренность* — добродетель народа. Четвертая добродетель — *справедливость* — не относится к отдельным сословиям, но является «надсословной», некоей «державной» добродетелью.

С позиций своего идеального государства Платон классифицирует существующие государственные формы на две большие группы: приемлемые государственные формы и регрессивные — упадочные. Первое место в группе приемлемых государственных форм, естественно, занимает Платоново идеальное государство. Из существующих государственных форм ближе всего к нему стоит *аристократия*, а именно аристократическая республика (а не аристократическая монархия).

К упадочным, нисходящим государственным формам он относит *тимократию*, которая, хотя ее и нельзя отнести к приемлемым формам, стоит к ним ближе всего. Это власть нескольких личностей, основанная на военной силе, т. е. на добродетелях средней части

души. В античной Греции этому типу наиболее соответствовала аристократическая Спарта V и IV вв. до н. э. Существенно ниже тимократии стоит *олигархия*. Это власть нескольких личностей, опирающаяся на торговлю, ростовщичество, которые тесно связаны с низкой, чувственной частью души. Главным предметом раздражения Платона являются *демократия*, в которой он видит власть толпы, неблагородного демоса, и *тирания*, которая в античной Греции начиная с VI в. до н. э. представляла диктатуру, направленную против аристократии.

В социальных теориях и воззрениях на государство на первый план выступают, в частности, классовые корни идеализма Платона.

Этика Платона построена, исходя из идеалистического понимания души. Ее основой является осознание врожденных добродетелей, характерных для отдельных общественных сословий. Соблюдение этих добродетелей ведет к справедливости. Кроме этого Платон подчеркивает *значение набожности* и почитания богов. Важное место, которое в Платоновых социальных концепциях занимает религия, определено уже в его иерархии идей, ибо идея набожности стоит весьма близко к идее добра и красоты.

Социальной функции и общественному призванию идеального государства соответствует и предложенная Платоном система *воспитания*. Она направлена прежде всего на воспитание стражей и правителей. Важное место в ней занимает гимнастика — телесное воспитание. Следующим элементом воспитания является обучение чтению, письму и мусическим предметам (до того уровня, который позволен в области искусства идеальным государством). Вся система завершается изучением арифметики, геометрии, астрономии и теории музыки. Это тот уровень образования, который достаточен для воспитания стражей. Те же, кто предопределен к тому, чтобы стать правителями, должны изучать также философию, и в частности «диалектику».

Искусство Платон оценивает весьма низко. Он считал его лишь подражанием материальному миру, т. е. неподлинному бытию. А так как чувственно воспринимаемый мир Платон считает подобием мира идей, то искусство для него лишь *подражание подражанию*. Это по сути презрительное отношение Платона

к искусству логически вытекает из основных принципов его системы объективного идеализма. Определенную роль здесь сыграл, видимо, и тот факт, что период расцвета античного греческого искусства совпадает с периодом расцвета рабовладельческой демократии, которую всей душой ненавидел Платон.

Осознавая силу и действенность искусства, Платон допускал его существование в идеальном государстве, подчиняя, однако, его социальные функции государству. Искусство должно служить укреплению могущества государства и развитию религии. Несмотря на свое негативное отношение к искусству, Платон выдвинул ряд мыслей (идея красоты, прекрасного, социальная функция искусства и т. д.), которые объективно способствовали дальнейшему развитию теории искусства.

Хотя последующие годы творчества Платона отличаются тенденцией к иррационализму и мистицизму, его философия является первой рационально, логически построенной системой объективного идеализма. При ее оценке следует иметь в виду мысль Ленина о том, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» [25]. Богатый категориальный аппарат дал возможность Платону постичь, хотя и в идеалистической форме, ряд объективно существующих диалектических отношений.

Объективные идеалисты в основном ссылаются на те места в учении Платона, которые направлены против материалистического мышления. В этом смысле Платон и платонизм играют определенную консервативную роль (стоит вспомнить конфронтацию реализма и номинализма в средневековой философии). С другой стороны, его диалектика, пусть даже как постижение развития в мире кажущегося бытия (т. е. в материальном мире), или как диалектика идей, сделала его концепции привлекательными для философии Ренессанса, давая ей во многом опору в конфронтации со схоластикой, аристотелевско-томистическим ви́дением мира.

МАЛЫЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Платон был не единственным учеником Сократа (хотя и был наиболее оригинальным мыслителем его кружка), который после смерти учителя развивал

философское мышление в его духе. Видным последователем философии Сократа был и **Ксенофонт** (ок. 425—354 до н. э.). Как сообщает Диоген Лаэртский, между Ксенофонтом и Платоном было определенное соперничество. Оба они написали труды, относящиеся к личности Сократа. Ксенофонт, который сам не был оригинальным мыслителем, изображает личность и мысли своего учителя без собственных переделок, и, видимо, вернее. Это касается как «Воспоминаний о Сократе», так и «Пира» (диалог с таким же названием написал и Платон).

Ксенофонт провел бóльшую часть своей жизни вне Афин. Он их покинул еще при жизни Сократа и перешел на службу к персидскому царю Киру, позже поселился в Спарте.

Согласно Диогену Лаэртскому, он написал более 40 работ. Центральное место среди них занимают труды, посвященные личности и идейному завещанию Сократа, затем «Анабасис Кира» и работа, названная «Воспитание Кира». Диоген Лаэртский отмечает, что он «был также первым философом, кто написал историческое произведение» [26].

Ксенофонт в отличие от Платона лишь передает идейное завещание Сократа. Именно в этом состоит его значение для истории философского мышления. Следует также упомянуть, что он первый, у кого мы встречаем трактат под названием «Экономикос», в котором рассматриваются проблемы управления «рабами и хозяйством».

Ряд учеников Сократа, ярых противников афинской демократии, покинули Афины еще при его жизни, другие последователи Сократа ушли из Афин после его смерти. Это привело к возникновению так называемых малых сократических школ. И хотя они объединены одним названием, но имели различную философскую ориентацию. Название этих школ означает скорее определенное «ученическое» отношение основателей этих школ к самому Сократу. Школы весьма часто выступали друг против друга и против других учеников Сократа (например, Платона и Ксенофонта). «Философские» различия были так велики, что, в то время как мегарская и элидо-эритрейская школы тяготеют к идеализму, у киников преобладает материалистическая ориентация, у киренаиков весьма четко проводится атеистическая линия.

Исторически первой сократической школой была мегарская. Ее основателем был самый старший из учеников Сократа — **Евклид из Мегары**. Вершина его творчества приходится примерно на 400 г. до н. э. (он по крайней мере на 80 или на все 100 лет старше, чем известный математик Евклид). Прежде чем стать учеником Сократа, он находился под влиянием элеатов, в частности Парменида, поэтому его философия представляет определенный синтез учения элеатов с этической философией Сократа. Принцип добра в его философии абсолютизирован и превращен в самостоятельную сущность.

Для обоснования своего идеалистического учения Евклид из Мегары весьма часто использовал *искусство спора*. Как правило, он приводил примеры, предполагающие противоположность его позиции, и на основании того, что они ведут к противоречиям, доказывал истинность своей посылки.

Подобным образом доказывали свои воззрения и ученики Евклида, из которых по оригинальности в конструировании «ко спору ведущих» положений выделялся **Евбулид из Милета**. Весьма известны были его «парадоксы», названные *Куча* (с прибавлением которого зерна, собственно, образуется куча?) и *Лысый* (с выпадением которого волоса человек становится лысым?). Оба парадокса своеобразно представляют проблему взаимосвязи качества и количества. Рассуждение *Рогатый* является вербальным парадоксом (то, что ты не потерял, то ты имеешь, а так как ты не потерял рога, стало быть, ты их имеешь), который в такой же плоскости опроверг только Аристотель.

Совсем иным характером отличается другой парадокс, названный *Лжец* (если некий человек говорит о себе, что он лжет, возникает вопрос: если он говорит, что лжет, говорит ли он с необходимостью правду? И наоборот, если он говорит правду, то лжет ли?). Этот парадокс весьма часто был предметом логических рассуждений стоиков, в частности Хрисиппа. Он был предметом дискуссий и на переломе XIX—XX вв.

К представителям мегарской школы принадлежит **Стильпон из Мегары**, который использовал свое искусство спора для критики религиозных представлений.

Весьма близко к мегарской школе как по содержанию, так и по способу философствования стояла элидо-эритрейская школа. Виднейшими ее представи-

телями были **Федон из Элиды** и **Менедемос из Эритреи**. Мысли представителей этой школы дошли до нас лишь фрагментарно и в большинстве случаев через посредство других авторов.

Видимо, наиболее значительной из малых сократических школ была киническая школа. Возникает она в IV в. до н. э. (но с учением киников мы можем встретиться еще в имперском Риме в IV в. н. э.). Ее основателем был **Антисфен** (ок. 446—366 до н. э.). Он происходил из Афин и, судя по всему, сначала был учеником Горгия, у которого научился многому из ораторского искусства, а позднее становится учеником Сократа. Философия последнего оказала влияние на Антисфена и других представителей кинической школы лишь в области этического учения. В других вопросах киники, наоборот, весьма резко критиковали основные принципы идеализма и Сократа и Платона.

Антисфен, например, отстаивал воззрение о том, что существует лишь то, что можно воспринимать чувствами. Поэтому реально существует лишь единичное, лишь отдельные вещи. Это является полностью противоположным решением проблемы отношения единичного и общего, которое мы находим в мегарской и элидо-эритрейской школах, а также у Сократа и Платона. Антисфен отвергает и идеалистическую интерпретацию души как вечную, бессмертную и противоположную смертному телу. Он характеризует ее как материальную и в определенном смысле аналогичную телу, которое ее содержит.

У Антисфена мы встречаемся также с зачатками рассуждений, относящихся к общей «методологии науки». Весьма интенсивно он занимается проблемой дефиниций, рассматривает некоторые характеристики взаимоотношения единичных, частных и общих понятий.

В центре интересов Антисфена, как и всей остальной кинической философии, находятся этические проблемы. Вершиной добродетели он считает *автаркию*, т. е. автономию нравственной личности. Киники отвергали потребительскую жизнь, презирали почести, и, хотя они осуждали чувственные наслаждения, из этого нельзя сделать вывод, что их этическим идеалом был аскетизм. Наоборот, согласно их этическому учению, естественные потребности людей нужно удовлетворять, однако неправильно в процессе удов-

летворения этих потребностей стремиться к наслаждению.

Наиболее известным пропагандистом кинической этики был **Диоген из Синопа** (ок. 404—323 до н. э.), известный своей скромной, непритязательной жизнью. Диоген Лаэртский описывает происшествие, будто бы имевшее место при встрече Александра Великого с Диогеном. Диоген грелся на солнце, когда к нему подошел Александр и предложил в знак уважения к его философии исполнить любое желание Диогена. Диоген попросил его лишь об одном — чтобы он не заслонял ему солнце [27]. Идеал простой жизни киники весьма тесно связывали с *возвратом к природе*. Естественное удовлетворение природных потребностей, устранение всех искусственных препятствий и достижение автаркии являются главным смыслом кинической этики. Ее индивидуализм, отстранение от общественной жизни отражают прогрессирующее разложение античного греческого общества. Поэтому высшим нравственным идеалом киников, которого можно достичь путем подавления страстей и ограничения до минимума потребностей, является полная апатия — безразличие к миру, обществу, почестям и всем прочим ценностям.

Материалистическая и атеистическая ориентация была характерна для школы киренаиков. Ее основателем является **Аристипп из Кирены** (ок. 435—350 до н. э.). Он был учеником Сократа, но его учение диаметрально противоположно воззрениям как Сократа, так и Платона. Аристипп признавал реальное существование чувственно воспринимаемых вещей. Однако сами по себе эти вещи непознаваемы. Единственное, чего мы можем достигнуть,— это ощущения. Ощущения Аристипп разделяет на приятные, которые называет добром, и неприятные, которые называет злом.

Так, собственно, в философии киренаиков ощущения являются определенным исходным пунктом выработки этики, которая (так же как и в других сократических школах) представляет центральную область всего философствования.

Этика киренаиков (в отличие от кинической) не отвергает приятные ощущения — наслаждения. Счастье человека состоит именно в *наслаждении, удовольствии*. Однако Аристипп утверждает, что человек, который

руководствуется разумом, не подчиняется наслаждениям, но управляет ими.

С учением Аристиппа тесно связано учение **Феодора**, называемого *Атеистом*. Он доводит материалистические элементы учения Аристиппа до открытого атеизма. В работе «О богах» он не только выступает против конкретной формы тогдашней греческой религии, но и в принципе отвергает существование богов. Счастье человека он видел в хорошем настроении.

Становление философии малых сократических школ (IV в. до н. э.) происходит в то время, когда греческое античное общество уже пережило зенит своего развития, стали проявляться признаки приближающегося кризиса. Этот фактор тем или иным образом проецируется на содержание и способ философствования этих школ. Разрешение центральных этических проблем в большинстве случаев принимает определенную форму «бегства» от этого мира. Греческое философское мышление восходит, однако, еще в этом столетии к своей вершине — философии Аристотеля.

АРИСТОТЕЛЬ

Философия Аристотеля является не только определенным обобщением, но, можно сказать, логической переработкой и завершением всей предшествующей греческой философии.

Аристотель родился в 384 г. до н. э. в г. Стагире (Македония). Его отец Никомах был придворным лекарем македонского царя Аминта II. В семье Аристотель приобрел определенные знания и глубокий интерес к естествознанию. В 17 лет под влиянием молвы об Академии Платона он покидает Стагиру и уходит в Афины, где становится учеником Платона. В Академии Аристотель в течение почти 20 лет развивает свои творческие способности. Сначала на него заметно влияла философия Платона, в частности учение об идеях. Однако менее чем за десять лет пребывания в Академии он «самоопределяется» и занимает критическую позицию по отношению к философии академиков. Ориентация его собственных философских поисков, несогласие с академической философией в основных вопросах заставили его в конце концов уйти из Академии.

Он покидает не только Академию, но и Афины. Сначала он прибывает в Атарней (Малая Азия), но после смерти местного тирана, его друга Гермия, отправляется на остров Лесбос, а оттуда в 343 г. до н. э. по приглашению македонского царя Филиппа II переселяется в македонскую Пеллу, где становится учителем Александра, сына Филиппа.

Когда Александр пришел к власти, Аристотель не одобрил его завоевательскую политику, что стало поводом к постепенному охлаждению отношений между ними. После тридцати лет странствий Аристотель возвращается в Афины и основывает собственную школу в афинском Ликее. Здесь во время прогулок он излагал своим ученикам проблемы философии, вопросы естественных и общественных наук. Поэтому школу Аристотеля называют иногда *перипатетической* (перипатео — прогуливаюсь).

Во второй половине IV в. до н. э. в политической жизни Афин соперничали две партии. С одной стороны, «македонская партия», которая прилагала усилия к экономическому и политическому сближению Афин и других греческих городов с постоянно усиливающейся Македонией, и, с другой — «антимакедонская партия», которая ориентировалась на независимость Афин и их новое возвышение, как во времена Перикла. Аристотель, несмотря на его некоторое охлаждение к Александру, был активным сторонником экономического и политического сближения с Македонией. Поэтому, когда после смерти Александра Македонского (323 до н. э.) в Афинах к власти приходит «антимакедонская партия», он был вынужден покинуть город Он уходит в Халкиду, на остров Эвбей, где ведет интенсивную теоретическую работу, но менее чем через год умирает (322 до н. э.).

Аристотель является создателем самой обширной научной системы из существовавших в античности. Она опиралась на обширнейший эмпирический материал как из области естествознания, так и из области общественных наук, который систематически собирали и накапливали его ученики. Научная деятельность Аристотеля — это не только вершина античного философского мышления, она была и большим вкладом практически во все тогда известные научные области: были созданы новые научные направления, он вместе с учениками систематизировал науки, определял пред-

мет и методы отдельных наук. Написал более 150 научных трудов и трактатов [28].

В своем большинстве труды Аристотеля сохранились у его учеников и последователей. В эллинистический период, в I в. н. э., они были собраны, классифицированы и изданы последователем Аристотелевой философии Андроником Родосским. Их можно разделить на несколько тематических групп.

К первой группе относятся работы, которые излагают наиболее существенные вопросы онтологического характера. Аристотель определяет эту проблематику как первую философию (проте философиа). Андроник Родосский все эти работы объединил в один трактат, который был назван «*Метафизика*» (название возникло случайно: эти труды в издании произведений Аристотеля следовали сразу за трудами, которые были посвящены вопросам естественных наук, т. е. за физикой).

Следующую группу его работ представляют труды, посвященные вопросам философии природы и естественных наук,— «Физика», «О небе», «О возникновении и гибели», «Метеорология», «О возникновении животных» и др.

Весьма обширную группу представляют работы, посвященные проблематике обществознания. Сюда относятся этические, политические, эстетические и другие трактаты — «Политика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Риторика», «Поэтика» и др.

Выдающийся раздел его творчества представляют труды, посвященные логике и методологии, которые объединены под общим названием «Органон» (сюда относятся работы «Категории», «Об объяснении», «Первые аналитики», «Вторые аналитики», «Топики», «О софистических доказательствах»).

Аристотель был, видимо, первым, кто глубоко и систематически исследовал все доступные ему работы предшествующих мыслителей. Систематически, хотя и через призму собственных воззрений, он рассматривает философские учения от древнейших мыслителей до своих современников. В этом смысле о нем можно говорить и как об историке философии. Большое внимание он уделяет наиболее существенным вопросам философии, ядром которой он считает *онтологию* — науку о сущем.

Основой всякого бытия Аристотель считает так на-

зываемую *первую материю* [29]. Эта первичная материя, однако, не определена (принципиально неопределима) ни одной из категорий, которыми мы определяем реальные (конкретные) состояния сущего [30]. Она образует, собственно, «потенциальную» предпосылку существования. И хотя она является основой всякого бытия, ее нельзя отождествлять с бытием и даже нельзя считать простой составной частью конкретного бытия.

Наипростейшей определенностью этой первой категории являются, по Аристотелю, четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля, с которыми мы встречались уже у досократовских мыслителей. Они представляют определенную промежуточную ступень между первой материей, которая чувственно непостижима, и реально существующим миром, который чувственно воспринимаем. У воспринимаемых чувствами вещей (их изучением занимается физика) можно различить две пары взаимно противоположных свойств — тепло и холод, влажное и сухое. Четыре основных соединения этих свойств, по Аристотелю, характеризуют четыре основных элемента: огонь является соединением теплого и сухого, воздух — теплого и влажного, вода — холодного и влажного, а земля — холодного и сухого.

Эти четыре элемента — основа реальных (чувственно воспринимаемых) вещей [31]. В то же время Аристотель допускает и возможность замены одного элемента другим, это становится возможным потому, что все элементы являются в принципе (конкретной) модификацией одной и той же первой материи.

Конкретные, существующие (чувственно воспринимаемые) вещи являются результатом взаимодействия всевозможных комбинаций этих элементов. В отличие от первой материи они (как конкретное бытие) постижимы и определимы посредством основных категорий. Они суть соединения материи (гиле) и образа, формы (эйдос, морфе). Форма, по Аристотелю, образует из потенциального бытия (первой материи, четырех основных элементов) действительное, реальное бытие. Действительное бытие, таким образом, представляет собой *единство* материи и формы. Аристотель в этом учении, которое является, собственно, основой всей его философии и проходит через все его рассуждения, по-новому решает проблему отношения единичного и

общего — как отношение двух сторон действительности. Этим он преодолевает разрыв между идеальным и реальным миром, столь разительный в системе Платона.

При изучении конкретных вещей как реального бытия Аристотель говорит о *первых и вторых сущностях*. Первую сущность он отождествляет с индивидуальным бытием, с субстратом, с конкретной вещью как таковой. Характеризует ее как «то, в чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается в другом» [32].

Первая сущность, согласно Аристотелю, выступает индивидуальным, неделимым и чувственно познаваемым бытием.

От первых сущностей Аристотель отличает вторые сущности (иногда употребляется более адекватный термин — вторичные). Они определенным образом производны от первых сущностей. Вторичные сущности не постигают конкретное индивидуальное бытие, а являются в большей или меньшей степени родовым либо видовым определением. Аристотель характеризует их так: «...вторичными сущностями названы те, в которых, как в видах и родах, содержатся первые сущности» [33].

Аристотелево учение о первичных и вторичных сущностях в то же время свидетельствует о критическом отношении автора к сократовско-платоновской концепции идеализма. Если Платон признавал первичным реальным бытием общие и неизменные идеи, то Аристотель подчеркивал приоритет индивидуального, чувственно воспринимаемого. Вторичные сущности, постигающие общее (под влиянием идеалистической традиции понимаемые как неизменные), являются производными по отношению к конкретному, чувственно воспринимаемому бытию. Категории *сущности* (усиа) Аристотель считал основным средством познаваемости мира. Все другие категории служат для их определения. Эту проблему Аристотель решает с различных точек зрения [34].

Об онтологических воззрениях Аристотеля многое говорит и его понимание движения. С движением как категорией мы встречаемся в десятой книге «Метафизики», где она связывается с категориями места, нахождения, активности и пассивности. Ряд мыслей, характеризующих понимание Аристотелем движения,

заключены, в частности, и в «Физике». Здесь философ во многом находится под влиянием эмпирических исследований объективно существующей природы. Движение тесно связывается с конкретными формами бытия. Подчеркивается, что «движения помимо вещей не существует» [35]. Можно найти также и высказывания, подтверждающие, что Аристотель считал движение вечным, ибо оно «всегда было и во всякое время будет» [36].

Несколько противоречивы взгляды Аристотеля, касающиеся источника движения. Если Аристотель полагает, что, с одной стороны, движение присуще самим вещам и является *самодвижением* (например, в «Физике»), то, с другой стороны, возможно объяснение источника движения при помощи неподвижного *первого двигателя* (например, в «Метафизике»). Этот первый двигатель (бог) служит внешней причиной всякого движения, ему же движение не сообщается ниоткуда. Только ему одному движение присуще имманентно. «А так как то, что и движется, и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность» [37].

В «Категориях» Аристотель различает шесть видов движения: «возникновение, гибель, увеличение, уменьшение, перемену и изменение места» [38].

Движение Аристотель весьма тесно связывал с *изменением*. В «Физике» он приводит четыре главных вида изменений: относящиеся к сущности, количеству, качеству и месту. В работе говорится и о том, что движение, относящееся к сущности, не может быть признано действительным, потому что в нем нельзя найти «противное». Это свидетельствует о понимании существования движения в связи с наличием противоположностей (см. «Категории»). «Противным движению является просто покой. Противным отдельных движений являются отдельные движения, возникновению — гибель, увеличению — уменьшение, а изменению места — покой на месте. Наибольшая противоположность — это изменение противоположных мест, например движение вниз — движению вверх и движение вверх — движению вниз» [39]. Наиболее общую характеристику движению Аристотель дает следующим образом: *реализация, осуществление* сущего. Это значит, что движение выступает, собственно, переходом возмож-

ности в действительность. Тем самым движение становится практически универсальным свойством сущего. Процесс осуществления, т. е. переход возможности в действительность, тесно связан со взаимоотношением материи и формы. Движение является определенной тенденцией материи (как возможности) к осуществлению, реализации формы (как реальности). В этой концепции еще отражается остаток прежнего понимания действительности — телеологическая интерпретация развития.

Шаг вперед по сравнению с предшествующей философией сделал Аристотель в понимании времени и пространства. Этим категориям он уделяет большое внимание как в «Метафизике», так и в «Категориях». Он видит тесную связь между конкретным бытием и временем, подчеркивает взаимосвязь времени и движения. О времени он говорит: «Время, таким образом, есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно — это ясно» [40].

Пространство Аристотель также связывает с движением тел, признает его субъективное существование, однако понимает его как «особую» необходимую реальность, которая может проявляться в движении тел, существуя независимо от них. В этом смысле понятие пространства у Аристотеля приобретает определенные метафизические черты.

Столкновение материалистических и идеалистических подходов проявляется и в Аристотелевой концепции причинности. Он различает четыре основных вида причин: *материальную*, *формальную*, *активную*, или воздействующую, и причину *конечную*, или целевую (кауза финалис).

Материальная причина содержится в самой первой материи, в ее характере. В этом смысле она выступает так же, как и потенциальная причина. Формальная причина соединена с формой как активным принципом, который творит из материи (как потенциал бытия) «истинную реальность». Активная, или воздействующая (движущая), причина также соединена с источником движения и с процессом собственно перехода возможности в действительность. Наиболее высоко Аристотель ставит целевую, или конечную, причину, которая объясняет цель и смысл движения.

Для понимания и объяснения сущего необходимо

познать все виды причин. Однако при этом нельзя сказать, что они имеют одинаковое значение. Понятие формальных причин является более важным, чем познание материальных причин — такой вывод следует из учения Аристотеля о пассивной материи и активной форме. Место, которое он отводит целевой, или конечной, причине — уступка телеологии. Эта причина, собственно, делает возможным познание завершения развития, реализацию цели, которую Аристотель обозначает понятием *энтелехия*.

Хотя в онтологических воззрениях Аристотеля проявляются определенные элементы идеализма и метафизичности (например, в его понимании пространства и времени, конечной причины, принципа целесообразности или понятия энтелехии), его убеждение в реальности внешнего мира, подчеркивание значения первых сущностей и производности вторичных, как и его рассуждения о движении в связи с существованием в нем противоречий, несут в себе зародыши материалистического и диалектического понимания действительности, что отмечалось во многих позднейших материалистических концепциях.

Столкновение материалистических и идеалистических тенденций можно найти и в Аристотелевом понимании сознания (души). Аристотель придерживается той точки зрения, что душа присуща всем объектам, принадлежащим к живой природе, т. е. растениям, животным и человеку. В ряде своих работ он приходит даже к таким взглядам: «деятельность души обусловлена состоянием тела», «душа не существует без материи», что подтверждает определенную материалистическую тенденцию. Однако в «Политике» Аристотель говорит, что «одушевленное существо состоит прежде всего из души и тела; душа по своей сути является господствующим принципом, тело — принцип подчиненный» [41]. С подобными мыслями можно встретиться в посвященном вопросам психики трактате «О душе»: «...душа есть причина и начало живого тела... душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» [42]. В этом трактате душа рассматривается как форма, реализация, «первая энтелехия» природного тела [43]. Отношение души и тела является в определенном смысле аналогией более общего отношения материи и формы.

Душа, по Аристотелю, имеет три различных уров-

ня: *вегетативный* — душа растений (речь идет здесь, собственно, об определенной способности к жизни), *чувственный*, преобладающий в душах животных, и *разумный*, присущий лишь человеку.

Разумную душу Аристотель характеризует как ту часть души, которая мыслит и познает. Восприятие, т. е. способность иметь ощущения, характерно для низших ступеней души, однако способность мыслить является привилегией разумной души. Ощущения, согласно его воззрениям, неотделимы от тела (или телесности), но разум, разумная душа не связана с телесностью, она вечна. Разуму, наконец, «лучше не быть связанным с телом» [44]. Эти противоречивые воззрения Аристотеля весьма часто использовались позже философами-идеалистами.

Более однозначно Аристотель высказывается о сущности познания. Он полностью признает первичность материального мира относительно воспринимающего субъекта. Основным и исторически первым уровнем познания он считает чувственное познание. При его посредстве мы познаем конкретное бытие, т. е. то, что он характеризует как первые сущности. При помощи чувственного познания человек, таким образом, овладевает единичным, индивидуальным.

Хотя Аристотель считает чувственный уровень основой всего познания, он, однако, большое значение придает познанию общих взаимозависимостей и понятийному постижению общего. Постижение общего является привилегией разума, который, подобно чувствам, черпающим из реальности, черпает из чувственного опыта.

Познание представлялось Аристотелю как *развивающийся процесс*. Оно развивается от простейших (элементарных чувственных) ступеней к предельно абстрактным. Его градация такова: *ощущение*, *представление*, *опыт*, усиленный памятью, *искусство*, *наука*, которая представляет вершину.

Научное познание, таким образом, в понимании Аристотеля, представляется как вершина всего процесса познания. Его содержанием является познание общего. Так, собственно, возникает определенное диалектическое противоречие между ограниченностью чувственного восприятия познавать только единичное и возможностями научного познания постигать общее. Развитие науки и философии во времена Аристотеля

еще не давало возможности соответствующим образом решить это противоречие. Несмотря на это Аристотель правильно постиг тот факт, что общее можно познать не на основе созерцания или «воспоминания», но лишь посредством познания единичного и что мышление необходимо сопоставлять с практической деятельностью.

Чувственное познание Аристотель считал в основе истинным. Ощущение, согласно его представлениям, непосредственно отражает индивидуальное бытие. И лишь когда процесс познания от уровня ощущений и непосредственных восприятий переходит к представлениям, возникают ошибки. Они преодолеваются соединением чувственно воспринимаемого предмета с соответствующим понятием. Это и есть имманентная задача научного познания. *Научное познание* (эпистема), опирающееся на чувственно познаваемую действительность и постигающее посредством абстракции понятие, Аристотель отличает от *мнения* (докса). Мнение также опирается на чувства. Однако оно представляет совокупность более или менее случайных фактов. Поэтому оно в лучшем случае может относиться лишь к единичному и случайному. Задача же научного познания сводится к постижению необходимого и всеобщего.

Научное познание не ограничивается лишь эмпирией. Факт чувственного восприятия есть лишь следствие, при помощи которого постигается общее. Теоретическое познание, мышление является самобытным, однако его необходимо предохранить от пустой спекулятивности. Это ведет Аристотеля к развитию логики и логических концепций.

С позитивным развитием теории познания связана и критика Аристотелем Платоновой концепции идей, весьма последовательная для того времени.

Аристотель уже одним тем, что отводил важную роль чувственному познанию реального мира в процессе образования общих понятий, полемизирует с Платоном, который в этом вопросе занимал противоположную позицию. Он показывает, что концепция Платона о мире идей не способствует пониманию реального бытия, но скорее, наоборот, его затемняет. Более того, эта теория во многих отношениях спорна с точки зрения логики. Аристотель (в частности, в книге «Метафизика») подробно анализирует все противоречия, которые содержит теория Платона, и доказы-

вает, что суть платоновской теории является в сущности ненаучной и мешает подлинному познанию. В. И. Ленин подчеркивал, что «критика Аристотелем „идей" Платона является критикой *идеализма как идеализма вообще*»[45].

Важное место в наследии Аристотеля занимают труды, посвященные проблемам логики[46]. Логику он понимал как орудие познания, точнее, научного познания. Отсюда название трудов Аристотеля, посвященных логике,— «Органон»[47] (органон — орудие). Логическое мышление Аристотеля развивалось в тесной взаимосвязи как с его философскими воззрениями (в частности, в области теории познания), так и с его изучением природы и общества. Оно было вершиной логико-методологических воззрений древней философии и почти 2000 лет определяло дальнейшее развитие логического мышления. Аристотель, собственно, заложил теоретические *основы логики как науки*. Ему принадлежит заслуга формулирования *закона противоречия* и *закона исключенного третьего*. Эти законы долго принадлежали к основным законам логики высказываний. Свое значение они не потеряли и в наше время.

Закон противоречия в сущности гласит, что при неизменных условиях невозможно, чтобы были одновременно истинными и некоторое высказывание, и его отрицание. Закон исключенного третьего объясняет тот факт, что из двух взаимно противоположных суждений в данных условиях истинным может быть только одно.

Важным вкладом в развитие логического мышления было и создание первой цельной логической теории о категорическом силлогизме[48]. Вся Аристотелева теория силлогизма тесно связана с его общефилософскими, и в частности методологическими, воззрениями. Она изложена в основном в работе под названием «Первые аналитики». Огромное значение имели и взгляды Аристотеля по вопросам *дефиниций* и *определения*, равно как и взгляды, которые в современных терминах можно определить как касающиеся образования, построения научных систем. В них Аристотель подходит к двум основным принципам. Первый принцип — убеждение, что доказательство может быть доказательством лишь тогда, когда оно реализовано необходимым числом шагов. В каждом научном положении следует исходить из неких очевидных утверждений, которые принимаются без каких-либо (науч-

ных) доказательств или обоснований. В случае, когда теория строится дедуктивно, такие очевидно ясные утверждения можно считать аксиомами. И второй принцип, который также тесно связан с теорией категорического силлогизма, свидетельствует о необходимости принимать правила, гарантирующие формальную правильность выводов. Эти два принципа характеризуют не только значение Аристотелевой дедуктивной логики, но и его подход к построению дедуктивной научной теории.

Как в философии, логике, так и в трудах из области естествознания Аристотель был противником спекулятивных подходов. Несмотря на это, он в своих космологических воззрениях в значительной степени находился под их влиянием. Космос, по Аристотелю, так же как и Земля, которая является его центром, имеет форму шара. Он состоит из многих концентрических небесных сфер, в которых движутся отдельные звезды. Ближе всего к Земле находится сфера Луны, дальше идет Солнце и другие планеты, а наиболее удалена от Земли (и ближе всего к первому двигателю) сфера неподвижных звезд. Все, что находится в пространстве от лунной сферы до Земли, наполнено материей, которую Аристотель определяет как «сублунарную». Она состоит из уже упомянутых четырех элементов. Все, что находится в пространстве от лунной сферы до Солнца, планет и звезд вплоть до границ Космоса, наполнено *эфиром* (этэр), пятым элементом, материей надлунных сфер. Образованные из нее небесные тела являются неизменными и находятся в постоянном кругообразном движении. Земля же изменяется, но остается неподвижной.

На космические взгляды Аристотеля заметное влияние оказали предшествовавшие ему воззрения и представления. В этой области он не был оригинальным мыслителем. Идеалистический контекст этого учения вместе с телеологической интерпретацией и учением о первом двигателе становится почвой для позднейшей теологической концепции мира.

Неотделимой частью творчества Аристотеля являются его воззрения на развитие и организацию общества и учение о государстве, изложенные в трактате «Политика». В методологическом отношении Аристотель и в этой области остается верным своему подходу, т. е. исходит из познания существующей дей-

ствительности. Прежде чем приступить к формулировке своих взглядов на идеальное государство, он изучил обширный материал, касающийся истории и политического устройства целого ряда греческих полисов.

Его социальные представления, и в частности учение о государстве, были, естественно, классово детерминированы. Аристотель был представителем правящего класса древнего общества — класса рабовладельцев.

Основным в его социальных взглядах была характеристика человека как *общественного существа* (зоон политикон). Жизнь в государстве является естественной сущностью человека. Государство Аристотель понимает как развитое сообщество общин, а общину — как развитую семью. Поэтому во многих случаях формы организации семьи он переносит на государство.

Аристотель — последовательный защитник рабовладения, которое он считает естественным состоянием организации общества. Он говорит, что некоторые существа с самого рождения предопределены к подчинению, а другие — к господству. Этому естественному состоянию соответствует тот факт, что одни являются рабами, а другие — рабовладельцами. Несмотря на «увековечение» рабства, он осознает начинающиеся кризисные явления рабовладельческого общества. С такой же страстью, с какой он защищает рабовладельческий строй, он выступает и против чрезмерного богатства, которое, по его мнению, нарушает стабильность общества.

Общество свободных людей состоит, по Аристотелю, из трех основных классов граждан. Первый составляют очень богатые, их противоположностью являются крайне бедные, а между ними находится средний класс. Крайне бедные, т. е. свободные ремесленники и работающие за плату, являются гражданами «второй» категории. Большое богатство он считает результатом «противоестественного способа» приобретения состояния. Этот способ, согласно его взглядам, «противен человеческому разуму и государственному устройству». Для благополучного состояния государства особую важность представляют средние слои. Эти слои, как правило, действительно были опорой греческих рабовладельческих государств в эпоху их наибольшего расцвета. В их численном увеличении и усилении Аристотель видит спасение рабовладельческого порядка.

Понятия «государство» и «общество» Аристотель по сути отождествлял. Сущность государства он видит в политическом сообществе людей, которые *соединились для достижения определенного блага* [49]. Аристотель различает три хорошие и три дурные формы государства, последние возникают как деформация хороших. Здесь речь идет об определенной классификации изученных им законов. Хорошими он считает монархию, аристократию и политею. Плохими — тиранию (возникающую как деформация монархии), олигархию (деформация аристократии) и демократию (деформация политеи).

Основными задачами государства Аристотель считает предотвращение чрезмерного накопления имущества граждан, чрезмерного роста политической власти личности и удержание рабов в повиновении. Он отвергает спекулятивное «идеальное государство» Платона. Идеальным он считает такое государство, которое обеспечивает максимально возможную меру счастливой жизни для наибольшего числа рабовладельцев. Рабов и свободную бедноту он считает политически бесправными. Остальные свободные граждане (состоятельные) обязаны принимать участие в делах государства.

Идеал государства, по Аристотелю,— общество, которое опирается на частную собственность на орудия труда, земли и рабов. Здесь речь идет, собственно, об идеализации афинского государства времен Перикла.

Понимание Аристотелем устройства общества тесно связано с его воззрением на мораль. Здесь он во многом близок к Платону и Сократу. В отличие от Платона он, однако, обосновывает свои моральные принципы положением человека в реальном обществе и его отношением к государству. Государство, по Аристотелю, требует от гражданина определенных добродетелей, без которых нельзя достичь благосостояния общества.

Добродетели Аристотель разделяет на две группы. Первая — *дианоэтические* (разумные) добродетели. Они относятся прежде всего к интеллектуальной и умственной деятельности. Вторая содержит *этические* добродетели, относящиеся к характеру человека. Добродетели первой группы возникают преимущественно путем обучения, второй — результат прежде всего при-

вычки. Если речь идет о собственно поведении человека, то Аристотель видит гарантию добродетельной жизни, в частности, в уклонении от крайностей. Он отвергает чрезмерное обогащение, чрезмерную власть, чрезмерную роскошь и т. д. В то же время он отвергает и идеал чрезмерной бедности, и отречение от материальных благ (как это было у киников). Основу уравновешенной и благополучной жизни он видел в *умеренности*.

Через всю этику Аристотеля, впрочем, как и через всю политику, проходит *принцип активной деятельности человека*. При этом Аристотель отвергает усилия, направленные на обретение власти и наслаждений. Жизнь, в которой преобладают такие цели, он называет паразитической и характеризует ее как «животную», свидетельствующую о «рабском образе мышления». Достойной свободного гражданина он считает жизнь практическую (т. е. наполненную политической деятельностью) либо теоретическую (наполненную познавательной деятельностью и размышлениями). Недостаточно знать, что есть добродетель, следует действовать и жить в соответствии с нею. Лишь это обеспечивает удовлетворенность, благость.

Оригинальны и весьма плодотворны эстетические мысли Аристотеля. В отличие от Платона Аристотель придает искусству большое значение. Это видно уже из того, что искусство вместе с наукой он относит к высшим ступеням человеческой познавательной деятельности [50]. И Аристотель в своих суждениях об искусстве употребляет понятие «подражание», однако в совершенно ином значении, чем Платон. Искусство не является внешним, поверхностным уподоблением, но отражает существенные взаимосвязи *в форме объяснения* (*изложения*) *конкретного*. Поэтому нередко искусство (в частности, поэзия) бывает более правдивым в изображении действительности, чем, например, история. Важными для понимания Аристотелем искусства являются мысли, касающиеся *взаимоотношения содержания и формы* произведения. В этом вопросе он опирается на свое решение вопроса об отношении материи и формы, как он его разрабатывал в своей философии. Форма как активный принцип творит из материи (как пассивного принципа, как возможности) действительность. Однако, несмотря на это, Аристотель в вопросах художественного творчества не

подчиняет строго содержание форме. Художественность формы оценивается в соответствии с тем, насколько выражение внутренних взаимосвязей, характерных для изображаемой действительности, делает это изображение правдоподобным.

Воззрения Аристотеля на искусство по сравнению со взглядами Сократа и Платона содержат значительно больше материалистических элементов. Аристотель исходит из существования окружающего мира. Определенную роль при формировании эстетических представлений сыграла и его в принципе материалистическая ориентация в области теории познания.

Творчество Аристотеля является вершиной не только античной философии, но и всего древнего мышления, наиболее обширной и в логическом смысле наиболее разработанной системой познания. К. Маркс и В. И. Ленин характеризовали Аристотеля как крупнейшего ученого и мыслителя древности. Ряд современных специальных наук (этика, эстетика, логика и т. д.) имеет свое начало в его произведениях. Аристотель смог не только упорядочить, но и систематически обобщить достижения познания своего времени. Он дал начало в том или ином смысле большинству последующих философских систем. По своему характеру его творчество было выдающимся вкладом в развитие научных, в частности естественнонаучных, исследований. Содержательность и разработанность философской системы Аристотеля были универсальны. Длительное время его определяли как Философа с большой буквы.

ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО И РИМСКОГО ПЕРИОДОВ

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эллинистический период длился от начала походов Александра Великого до овладения римлян Египтом. Перелом IV и III вв. до н. э. является периодом, когда достигает кульминации кризис греческих свободных полисов. Поражение в Хэйронее (338 до н. э.) и проигранная Ламийская война знаменуют собой конец свободной политической жизни в континентальной Греции. Греческие города попадают сначала под власть Македонии, а позже постепенно под римское влияние. Этот процесс завершается образованием римской провинции Ахея в 146 г. до н. э.

Экономический и политический упадок Греции, закат *роли полиса отражаются в греческой философии.* Усилия, направленные на познание объективного мира (философия Аристотеля), активное участие в политической жизни, которое проявилось у греческих философов, постепенно замещаются индивидуализмом, этизированием и морализированием либо скептицизмом и агностицизмом. Со временем интерес к философскому мышлению вообще резко падает. Приходит период мистики, религиозно-философского синкретизма, христианской философии.

Перипатетики. В конце IV и начале III в. до н. э. в Греции одновременно действует несколько философских школ. Наследницей философской и научной мысли Аристотеля является школа перипатетиков. В первое время после смерти Аристотеля ее представители продолжают естественнонаучные исследования и занимаются интерпретацией его философских и логических воззрений. Наиболее выдающимися из них в указанный период были **Теофраст** (прим. 370—285 до н. э.) и **Эвдем из Родоса.** Когда схолархом (главным представителем) был Теофраст, Ликей достиг небывалого расцвета. В нем было около 2000 учеников Учение Теофраста во многом сходно с учением Аристотеля. Диоген Лаэртский сообщает, что он был автором ряда трактатов. В них он рассматривал проб-

лемы как «первой философии», так и логики, где, очевидно, непосредственно ссылался на Аристотеля. Центром его собственной деятельности была прежде всего область естествознания — «физика» в античном смысле слова и, в частности, ботаника. Он описал более чем 5000 видов растений. Можно согласиться с оценкой Теофраста Гегелем, которая в принципе характеризует и других представителей школы перипатетиков: «...хотя он и был знаменит, он все же может почитаться лишь комментатором Аристотеля. Аристотель представляет собою как раз такую богатую сокровищницу философских понятий, что в нем можно найти много материала для дальнейшей обработки...» [1]

Эвдем из Родоса является автором ряда трудов об истории отдельных наук, популяризирует учение Аристотеля. В области этики он, однако, усиливает идеалистическую тенденцию, утверждает тезис о том, что наивысшее благо заключается в духовном созерцании, т. е. в созерцании божества.

В отличие от Эвдема два других ученика Аристотеля — **Аристоксен** и **Дикеарх** — подчеркивают и развивают материалистические тенденции в этическом учении Аристотеля.

После смерти Теофраста школу перипатетиков возглавил **Стратон из Лампсака.** Его интересы были сосредоточены на области природы, хотя среди названий работ, которые приводит Диоген Лаэртский [2], можно найти труды как по логике, так и по проблемам этики. По мнению советского историка философии В. Ф. Асмуса, Стратон критически относился к некоторым идеалистическим элементам учения Аристотеля. Он отвергал те мысли Аристотеля, которые вели к дуализму [3].

С конца III в. до н. э. школа перипатетиков уже ничего нового не прибавляет к воззрениям Аристотеля. В большинстве случаев перипатетики ограничиваются изданием его отдельных трудов и написанием комментариев. Неоценимой для истории философии была деятельность **Андроника Родосского** (вторая треть I в. до н. э.), который упорядочил и издал собрание всех в его время существовавших трудов Аристотеля.

Среди комментаторов Аристотеля выделяется **Александр из Афродизиады** (перелом II и III вв. до н. э.), который подчеркивал рационализм его учения. Школа

перипатетиков действовала вплоть до 529 г. до н. э., т. е. почти 900 лет.

Академическая философия. Наряду со школой перипатетиков в Афинах продолжала свою деятельность и платоновская Академия. Непосредственно после смерти Платона во главе Академии становится **Спевсипп** (409—339 до н. э.) [4], который в основном сохраняет в ней дух Платона, его идеи последнего периода творчества. После него руководство Академией осуществляет один из самых самобытных (исключая Аристотеля) учеников Платона — **Ксенократ из Халкедона** (396—314 до н. э.) [5]. Однако и он в сущности не выходит за рамки идей Платона. Ксенократ делит философию на диалектику, физику (философию природы) и этику (у Платона это деление только обозначено). Он различает также три вида познания мышление, ощущение и представление. Мышление относится к тому, что находится за границами небесной сферы, в то время как ощущение охватывает вещи лишь в ее рамках. Представление является сочетанием мышления и ощущения, преодолевающим их крайности. В его время в Академии начинает более заметно проявляться влияние пифагорейцев

Совсем иной способ мышления в платоновской Академии у **Гераклида из Понта** и **Евдокса из Книда.** От оригинального платоновского учения об идеях они отклоняются настолько, что лишь с трудом их можно назвать последователями Платона. Гераклид, например, считал, что основой всех вещей являются наименьшие, далее неделимые тела. Он вносит определенный вклад в область астрономии. Элементы научного познания и рационального подхода к решению проблем в его учении смешиваются с мистикой. Так, например, он утверждал, что неделимые тела образуют Вселенную под воздействием божественного разума.

Евдокс также не признает платоновские идеи и восстанавливает по сути учение Анаксагора о *гомеомериях.*

В дальнейшем этическое учение развивал его ученик **Краитор из Сол,** который выступал против воззрений киников и отстаивал тезис об умеренности страстей. Страсти сами по себе продукт природы, и они не должны быть умерщвлены, но только умерены. Во время схолархата **Аркесилая** (318—214 до н. э.)

в Академии начинает усиливаться влияние скептицизма. Весьма резко Аркесилай выступает против учения стоиков о каталептических представлениях. Отвергал он наличие объективных критериев истины и утверждал, что мудрый человек должен «придерживаться рассудка».

Скептические позиции занимал и **Карнеад** (ок. 214—129 до н. э.), создатель определенной версии теории вероятности (пробабилизм). Он отвергает объективный критерий истины, будь то на уровне чувственного познания или мышления. При этом он ссылается на то, что на уровне чувственного познания существуют явления, известные как обман чувств, а на уровне мышления — логические апории.

Карнеад был решительным атеистом и весьма резко выступал против религии. Он подвергал критике стоическое обоснование существования богов и указывал на внутренние противоречия в воззрениях тех, кто отстаивал их существование. В этике он склонялся к естественному объяснению моральных принципов. В связи с этим он в резкой форме критиковал не только традиционную мораль, но и эпикурейское учение, и стоицизм. Его наиболее выдающимся учеником был **Клитомах из Карфагена** (ум. прим. в 110 г. до н. э.). В сущности он развивал и углублял учение Карнеада.

Как видно, Академия все больше удалялась от оригинального платоновского учения об идеях. Она переходила (начиная с Аркесилая) на противоположные позиции. Этот процесс во всех направлениях завершил Карнеад. В I столетии до н. э. академическая философия постепенно приходит к упадку.

Эпикуреизм. Видимо, наиболее выдающимся мыслителем эллинистического периода был **Эпикур** (342—271 до н. э.). Его философское мышление восприняло материалистические элементы предшествующей греческой философии. Доминантную роль среди теоретических источников Эпикурова учения играет атомистическая система Демокрита. Главный упор Эпикур, как почти все направления эллинистического и позднейшего, римского периода, делает на этику. Каноника показывает пути создания философской системы, она была изложена в трактате с названием «Правило» (канон). Физике — учении о природе — Эпикур

посвятил трактат «О природе» (37 книг), занимался он ею и в «Письмах». Этика трактует о выборе и об отказе, и Эпикур рассуждает об этом в книгах «Об образе жизни», в «Письмах» и в трактате «О конечной цели» [6].

Учение Демокрита Эпикур не принимает пассивно, но поправляет его, дополняет и развивает. Если Демокрит характеризует атомы по величине, форме и положению в пространстве, то Эпикур им приписывает еще одно свойство — *тяжесть*. «... Следует полагать, что атомы не обладают никакими свойствами видимых предметов, кроме как формой, весом, величиною и теми свойствами, которые естественно связаны с формой» [7].

Вместе с Демокритом он признает, что атомы движутся в пустоте: «... если бы не существовало того, что мы называем пустотой, простором или неосязаемой природой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться, между тем как очевидно, что они движутся» [8]. В отличие от Демокрита, который, исходя из выдвинутого им принципа детерминизма, приписывает атомам лишь прямолинейное движение, Эпикур допускает и признает закономерным и определенное *отклонение* от прямолинейного движения (паренклитическое движение) [9]. «Движутся атомы непрерывно и вечно... одни — поодаль друг от друга, а другие — колеблясь на месте, если они случайно сцепятся или будут охвачены сцепленными атомами. Такое колебание происходит потому, что природа пустоты, разделяющей атомы, не способна оказать им сопротивление; а твердость, присущая атомам, заставляет их при столкновении отскакивать настолько, насколько сцепление атомов вокруг столкновения дает им простору. Начала этому не было, ибо и атомы и пустота существуют вечно» [10]. Эпикур излагает основные тезисы атомистической концепции мира во многом доступнее, чем Демокрит. Абсолютный детерминизм Демокрита не соответствовал общей концепции Эпикура, завершающейся его этическими взглядами и представлениями об общественном устройстве. Допущение отклонения от прямолинейного движения дает возможность более «диалектического» понимания проблемы движения.

Признание существования отклонения является, как отмечал К. Маркс, важным моментом, в частно-

сти, при выработке *понятия причинности*. Понимание причинности у Демокрита однозначно отвергало любой намек на объективное существование случайности, что впоследствии вело к фатализму. Эпикур эту абсолютную необходимость снимает. «В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками,— басни дают надежду умилостивить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и не бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не безосновательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол» [11].

Эпикурово понимание случайности не исключает, однако, причинного объяснения. Оно является скорее постижением определенной «внутренней» причинной взаимосвязи, что в воззрениях на общество ведет к выделению *проблемы взаимосвязи свободы и необходимости*. Тем самым человеку открывается возможность свободного (в значении: не определенного естественной необходимостью) выбора. Аналогично ставятся проблемы и в этике Эпикура.

В учении *о душе* Эпикур отстаивает материалистические взгляды. Согласно Эпикуру, душа — это не нечто бестелесное, а *структура атомов*, тончайшая материя, рассеянная по всему организму. Отсюда вытекает и отрицание бессмертия души. С разложением тела, согласно Эпикуру, рассеивается и душа, поэтому страх перед смертью необоснован: «Привыкай думать, что смерть для нас — ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений... Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» [12].

В области теории познания Эпикур — *сенсуалист*. В сущности он перенял стихийно-материалистическую теорию отражения Демокрита. В основе всякого познания лежат ощущения, которые возникают при отделении отражений от объективно существующих предметов и проникают в наши органы чувств. Таким образом, основной предпосылкой всякого познания

является существование объективной реальности и ее познаваемость с помощью чувств.

О роли чувств Эпикур говорил: «Если ты оспариваешь все ощущения до единого, тебе не на что будет ссылаться, даже когда ты судишь, что такие-то из них ложны» [13].

Большое внимание уделял Эпикур и понятиям. Ясность и точность употребляемых понятий он считал основой любых рассуждений. Общие понятия характеризуются им как обобщение опыта, накопленного чувственным познанием.

В соответствии с возросшим интересом к человеку и его проблемам, который происходит в эллинистический период, Эпикур придавал этическому учению существенно большее значение, чем Демокрит. Он исходил из индивидуалистических, в сущности сенсуалистских позиций. Человек, по Эпикуру, является чувствующим существом, и его чувства суть основной критерий морали.

Высшим благом Эпикур признавал *блаженство, наслаждение* (гедоне). Оно состоит в *удовлетворении естественных потребностей* и в достижении определенного душевного равновесия — *спокойствия души* (атараксия), а тем самым и *счастья* (эвдемония). Эти моральные требования он считал естественными, вытекающими из человеческой сущности. В них и проявляется взаимосвязь его учения о бытии и этики. Понятие «наслаждение» у Эпикура лучше всего характеризует следующая его мысль: «Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе из жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья» [14].

Этические и вообще философские воззрения Эпикура теснейшим образом связаны с его открытым и воинствующим атеизмом. Основным источником возникновения и существования религии он считал *страх смерти и незнание естественных законов*. Страх смерти и страх перед богами и в его этической концепции представляются как главные препятствия достижения человеком счастья. Однако он не был последователь-

ным атеистом — он допускал существование богов, которые якобы живут в «межмировых» пространствах, являются безразличными к миру и не вмешиваются в судьбы людей И все же его воззрения на религию, аргументы против существования богов, а также понимание морали по сравнению с этическими воззрениями других представителей эллинистического периода были весьма прогрессивны.

Подчеркивание Эпикуром роли наслаждения как этического принципа нельзя смешивать с сибаритством. В этом смысле учение Эпикура вульгаризировали позднейшие сторонники эпикуреизма, в частности богатые выходцы из высших кругов римского общества. Вульгаризированная эпикурейская этика становится объектом нападок со стороны идеалистов, в частности христианских философов.

Принцип наслаждения отражался и на социальных воззрениях Эпикура. Общество, считал он, является совокупностью индивидов, которые договорились между собой о том, что не будут вредить друг другу. Соблюдение этого договора он называл справедливостью: «По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости,— точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда». «Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается» [15]. Собственно, Эпикур в определенной мере предвосхищает позднейшую теорию общественного договора.

Исходя из своей этики, Эпикур рекомендует, чтобы мудрый человек (философ) избегал общественной (политической) деятельности. *Замкнутость в частной жизни* является типичным проявлением индивидуализма, к которому прибегали философы эллинистического периода, уходя от жгучих проблем современной им жизни.

Эпикур имел ряд учеников, из которых наиболее выдающимися были **Метродор из Лампсака** и **Гермарх из Митилены.** Один из позднейших эпикурейцев — **Филодем** — переносит учение Эпикура в I в. до н. э. в Рим, где оно сравнительно быстро распространилось.

Эпикуреизм представлял собою в греческой философии III — I вв. до н. э. наиболее четко выраженное материалистическое направление и в принципе сыграл положительную роль.

Стоицизм. В конце IV в. до н. э. в Греции формируется стоицизм [16], который в эллинистическом, а также в более позднем римском периоде становится одним из самых распространенных философских течений. Его основателем был **Зенон из Кития** (336—264 до н. э.). В Афинах он познакомился с послесократовской философией (как с академической, так и с философией кинической и мегарской школ) и приблизительно в 300 г. до н. э. основывает собственную школу.

Диоген Лаэртский сообщает, что Зенон, видимо, первый провозгласил в трактате «О человеческой природе», что основная цель — «жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью» [17]. Этим самым он дал стоической философии основную ориентацию на этику и ее разработку. Выдвинутый идеал он сам реализовал в своей жизни. От Зенона исходит также усилие соединить три части философии (логику, физику и этику) в одну цельную систему. Стоики часто сравнивали философию с человеческим организмом. Логику они считали скелетом, этику — мышцами, а физику — душой.

Учеником и последователем Зенона был **Клеанф из Асса** (331—232 до н. э.) [18], который последовательно придерживался философских принципов учителя.

Более определенную форму стоическому мышлению придает **Хрисипп из Сол** (280—207 до н. э.) [19]. Он превращает стоическую философию в обширную систему.

Стоики характеризовали философию как «упражнение в мудрости». Орудием философии, ее основной частью они считали логику. Она учит обращаться с понятиями, образовывать суждения и умозаключения. Без нее нельзя понять ни физику, ни этику, которая является центральной частью стоической философии. Физику, т. е. философию природы, они, однако, не переоценивали. Это вытекает из их главного этического требования «жить в согласии с естеством», т. е. с природой и порядком мира — логосом. Однако в принципе они не внесли в эту область ничего нового. Г.-В.-Ф. Гегель точно характеризует стоическую физику:

«...*прежде всего*, в ней мало своеобразного, ибо она представляет собою больше собранное из старых физиков целое, и больше всего Гераклита» [20].

В онтологии (которую они помещали в «философию природы») стоики признают два основных принципа: *материальный принцип* (материал), который считается основой, и *духовный принцип — логос* (бог), который проникает через всю материю и образует конкретные единичные вещи. Это определенно дуализм, который встречается и в философии Аристотеля. Однако если Аристотель видел «первую сущность» в единичном, которое является единством материи и формы, и возвышал форму как активное начало материи, то стоики, наоборот, сущностью считали материальный принцип (хотя, так же как и он, признавали материю пассивным, а логос (бог) — активным принципом).

Понятие бога в стоической философии можно охарактеризовать как пантеистическое. Логос, согласно их взглядам, пропитывает всю природу, проявляется везде в мире. Он является *законом необходимости, провидением.* Понятие бога сообщает всей их концепции бытия детерминистский, вплоть до фатализма, характер, который пронизывает и их этику.

В области теории познания стоики представляют по преимуществу античную форму сенсуализма. Основой познания, согласно их взглядам, выступает *чувственное восприятие,* которое вызывается конкретными, единичными вещами. Общее существует лишь посредством единичного. Здесь заметно влияние учения Аристотеля о взаимоотношении общего и единичного, которое проецируется и на их понимание категорий. Стоики, однако, значительно упрощают аристотелевскую систему категорий. Они ограничили ее лишь четырьмя основными категориями: субстанция (сущность), количество, определенное качество и отношение, согласно определенному качеству. С помощью данных категорий постигается действительность.

Большое внимание стоики уделяют проблеме истины. Свою по сути сенсуалистическую позицию в вопросах теории познания они дополняют моментами, которые в значительной мере имеют спекулятивный характер. Центральным понятием и определенным критерием истинности познания является, по их мне-

нию, учение о так называемом *схватывающем* (каталептическом) *представлении* (фантазия каталептика), которое возникает под воздействием воспринимаемого предмета при активном участии субъекта восприятия. Каталептическое представление непосредственно ясно «захватывает» воспринимаемый предмет. Только это ясное и очевидное восприятие необходимо вызывает *согласие разума* (синкатотезис) и с необходимостью становится *пониманием* (каталепсис). Как таковое понимание является основой понятийного мышления.

Центром и носителем познания, согласно стоической философии, является душа. Она понимается как нечто телесное, материальное. Иногда ее обозначают как *пневма* (соединение воздуха и огня). Ее центральную часть, в которой локализируется способность к мышлению и вообще все то, что можно определить в нынешних терминах как психическую деятельность, стоики называют *разумом* (гегемоником). Разум связывает человека со всем миром. Индивидуальный разум является частью *мирового разума*.

Хотя стоики считают основой всякого познания чувства, большое внимание они уделяют и проблемам мышления. Они интенсивно занимались исследованием законов мышления и внесли значительный вклад в развитие логики (почти половина произведений Хрисиппа посвящена вопросам логики). Стоическая логика тесно связана с основным принципом стоической философии — *логосом*. «... Так как они (стоики.— *Пер.*) возвели в принцип абстрактное мышление, то они разработали *формальную логику*. Логика поэтому является у них логикой в том смысле, что она выражает деятельность рассудка как сознательного рассудка» [21]. Большое внимание они уделяли умозаключению, в частности проблемам *импликации*. Стоики выработали античную форму *логики высказываний*.

Стоическая этика выдвигает на вершину человеческих усилий *добродетель*. Добродетель, по их представлениям,— единственное благо. В понимании стоиков, «добродетель может быть простой завершенностью чего бы то ни было (например, «добрая статуя»); может быть неумственной, как здоровье, или умственной, как разумение» [22]. Добродетель означает *жить в согласии с разумом*. Стоики признают четыре основные добродетели: разумность, граничащую с силой воли, умеренность, справедливость и доблесть.

К четырем основным добродетелям прибавляются четыре противоположности: разумности противостоит неразумность, умеренности — распущенность, справедливости — несправедливость и доблести — трусость, малодушие. Между добром и злом, между добродетелью и грехом четкое, категорическое различие, переходных состояний между ними нет.

Все остальное стоики относят к категории *безразличных вещей* (адиафора). На вещи человек не может повлиять, однако он может над ними «возвыситься». В этой позиции проявляется момент «смирения с судьбой», который развит, в частности, в так называемом среднем и новом стоицизме. Человек должен подчиняться космическому порядку, он не должен желать того, что не находится в его власти. Идеалом стоических устремлений выступает *покой* (атараксия) или, по крайней мере, безучастное *терпение* (анатея). *Стоический мудрец* (идеал человека) является воплощенным разумом. Он отличается терпимостью и сдержанностью, а его счастье «состоит в том, что он не желает никакого счастья». В этом стоическом идеале отражается скепсис низших и средних слоев тогдашнего общества, вызванный его прогрессирующим разложением, тот факт, что человек не может изменить объективный ход событий, что с ними он может лишь «внутренне справиться».

Стоическая мораль была полной противоположностью эпикурейской морали. Понятие добродетели представляет противоположность эпикурейского понятия наслаждения. Подчеркивание необходимости и подчинение ей противостоят и эпикурейскому пониманию свободы.

Так же диаметрально отличается от эпикурейского и стоическое понимание общества. Общество, по представлениям стоиков, возникает естественным образом (а не путем конвенции, как у эпикурейцев). Все люди, независимо от пола, социального положения или этнического происхождения, равны самым естественным образом. В этом в значительной мере проявляется и характерный для того времени космополитизм, связанный с расширением горизонтов античного мира.

Стоическая философия, видимо, лучше всего отражает развивающийся кризис духовной жизни греческого общества, который явился следствием экономического и политического разложения. Именно стоиче-

ская этика наиболее адекватно отражает «свое время». Это этика «сознательного отказа», сознательного смирения с судьбой. Она отводит внимание от внешнего мира, от общества к внутреннему миру человека. Лишь внутри себя человек может найти главную и единственную опору. Поэтому стоицизм вновь оживает в период кризиса Римской республики и затем в период начинающегося распада Римской империи.

Скептицизм. В конце IV в. до н. э. в греческой философии формируется еще одно, менее распространенное по сравнению с предшествующими философское направление — скептицизм. Его основателем был **Пиррон из Элиды** (ок. 360—270 до н. э.). Он, так же как и Сократ, излагал свои идеи лишь в устной форме и не оставил после себя ни одного произведения. Поэтому сведения о его идеях мы черпаем прежде всего из работ его наиболее выдающегося ученика — **Тимона** (ок. 320—230 до н. э.).

Скепсис имел место в греческой философии и раньше. В эллинистическую эпоху складываются его принципы, ибо скепсис определялся не методическими установками в невозможности дальнейшего познания, а отказом от возможности дойти до истины. И этот отказ становится программой

Скептицизм отрицал истинность любого познания. *Удержаться от суждения* (эпохэ) — основной его тезис. Поэтому «цель свою скептики полагали в опровержении догматов всех школ, но сами .. они ничего не определяли, не определяли и того, что они делали» [23], отвергая в конце концов, как свидетельствует Диоген Лаэртский, и само утверждение «ничего не утверждать». Принятие этого утверждения в качестве принципа философии также значило бы «нечто утверждать». Гегель в «Истории философии» оценивает эту позицию как завершение субъективизации всего познания [24].

Доводы против правильности как чувственных восприятий, так и «познаний мысли», т. е. доводы, объясняющие, почему нужно удерживаться от суждений, скептики объединили в *десять тезисов — тропов* [25]. Вероятно, их автором является Энесидем В первом из этих тезисов подвергаются сомнению положения о действительности различия физиологической структуры видов животных, в частности их чувственных

органов. Во втором подчеркиваются индивидуальные различия людей с точки зрения физиологии и психики. В третьем говорится о различии чувственных органов, в которых одни и те же вещи вызывают разные ощущения (например, вино зрению представляется красным, вкусу — терпким и т. д.). Четвертый обращает внимание на факт, что на познание влияют различные состояния (телесные и душевные) воспринимающего субъекта (болезнь, здоровье, сон, бодрствование, радость, грусть и т. д.). Пятый тезис отражает влияние расстояния, положений и пространственных отношений на восприятие (то, что издалека кажется малым, вблизи оказывается большим). В шестом говорится, что ни одно восприятие не относится изолированно к нашим чувствам без примеси других факторов Следующий троп указывает на различные воздействия разного количества одного и того же вещества или материи (что в малом количестве полезно, а в большом может быть вредно) Восьмой опирается на тот факт, что определение взаимоотношений между вещами является релятивным (например, что является относительно одной вещи «вправо», может быть по отношению к другой «влево»). Предпоследний троп отражает тот факт, что «привычные и непривычные вещи» вызывают различные чувства (например, затмение солнца как необычное явление, закат солнца— как привычное). Десятый троп поддерживает убеждение в том, что ничего нельзя утверждать позитивно — ни существование различных прав, ни привычек, ни воззрений, ни проявлений веры и т. д.

К этим десяти тезисам (которые Гегель называет ранними) Агриппа (I в. н. э.) [26] и его ученики прибавили еще пять. Первый из новых тропов аргументирует различие видов или мнений. Второй критикует бесконечную цепь доказательств. Третий подчеркивает, что любое ограничение относится всегда лишь к чему-либо конкретному. Четвертый критикует принятие предпосылок, которые впоследствии не доказываются. Пятый троп предостерегает от доказательства по кругу. Он указывает на то, что каждое доказательство в свою очередь требует доказательства, это доказательство требует своего доказательства и так по кругу до исходной точки [27]. И хотя эти новые тропы более абстрактны, некоторые из них можно редуцировать к ранним тропам, так же как некоторые ранние

тропы основаны на более или менее аналогичных принципах.

Исходя из принципа «ничего не утверждать», подкрепленного тропами, скептики отвергали любые попытки познания причин и отбрасывали любые доказательства. В отличие от эпикурейской и стоической философии, в которых достижение счастья необходимо предполагало познание явлений и законов природы, т. е. познание вещей, философия скептицизма в прямом смысле слова отказывается от этого познания.

Достижение счастья, по Пиррону, означает достижение *атараксии* (спокойствия, невозмутимости).

Подобное положение вещей является результатом ответа на три основных вопроса. Первый: «Из чего состоят вещи?» На него невозможно ответить потому, что ни одна вещь не суть «это *больше*, чем *другое*». Из этого положения вытекает и ответ на другой вопрос: «Как мы должны относиться к этим вещам?» На основе предыдущего ответа единственным достойным отношением к вещам считалось «воздержание от каких-либо суждений». Воздержание от суждений не означает, однако, отрицания существа их истины или правоты. Пиррон и Тимон признают лишь непосредственные восприятия, если о них говорится как о восприятиях. В этом можно усмотреть определенное субъективно-идеалистическое измерение античного скептицизма. Третий вопрос: «Какую пользу мы получим из такого отношения к вещам?» Ответ Пиррона вытекает из предыдущих положений и направлен на этические последствия этой проблематики. Если мы воздержимся от всяких суждений о вещах, то мы достигнем *устойчивого и невозмутимого покоя*. Именно в этом скептики и видят высшую ступень возможного блаженства.

Хотя скептицизм во многом критически постигает реальную проблематику сложности развития познания, его основной чертой были, однако, безнадежность и отказ, ведущие к агностицизму.

Эклектицизм. С начала II в. до н. э. упадок греческого философского мышления становится все более очевидным. Одним из его отчетливых проявлений служит эклектицизм — механистическое соединение отдельных, часто весьма неорганически вырванных частей из различных философских систем. Он развива-

ется на основе как академической, так и перипатетической и стоической философии. Часто эклектики стремятся к цельному, систематическому упорядочению возрастающего количества эмпирических знаний и к их соединению. К наиболее видным представителям академического эклектицизма принадлежат **Филон** (150—79 до н. э.) и **Антиох** (последняя треть II и первая треть I в. до н. э.). Эклектицизм на основе стоической философии представляют **Боэций из Сидона** (первые две трети II в. до н. э.), **Панэтий** (ок. 185—110 до н. э.) и **Посидоний** (135—51 до н. э.). Видимо, меньше всего эклектицизм проявлялся в школе перипатетиков. Доказательством может быть не только постоянное издание трудов Аристотеля, но и ориентация на эмпирическое естествознание. Можно упомянуть **Боэция из Сидона** (не путать с Боэциемстоиком) и **Ксенарха** (оба работали в I в. до н. э.), которые в большей или меньшей степени придерживались традиций аристотелизма, дополняя его в отдельных случаях воззрениями других философов

РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

С начала III столетия до н. э. в регионе Средиземного моря существенно усиливается влияние Рима, который из городской республики становится сильной державой. Во II в. до н. э. он владеет уже большой частью древнего мира. Под его экономическое и политическое влияние попадают и города континентальной Греции. Тем самым в Рим начинается проникновение греческой культуры, составной частью которой была философия. Римская культура и образование развивались в совершенно других условиях, чем те, которые были несколько столетий до этого в Греции. Римские походы, устремленные во все стороны известного тогда мира (с одной стороны, в области зрелых цивилизаций древнего мира, а с другой — на территорию «варварских» племен), образуют широкие рамки для формирования римского мышления. Успешно развивались естественные и технические науки, небывалого размаха достигают политические и юридические.

Для римской культуры характерно стремление обогатиться лучшим из того, с чем сталкивается Рим, стремящийся к мировому господству. Логичным по-

этому является то, что и римская философия формируется под решающим влиянием греческого, в частности эллинистического, философского мышления. Определенным импульсом для расширения греческой философии в Риме было посещение его афинскими послами, среди которых были наиболее выдающиеся представители существовавших в то время греческих философских школ (середина II в. до н. э.).

Приблизительно с этого времени в Риме развиваются три философских направления, которые сформировались уже в эллинистической Греции,— стоицизм, эпикуреизм и скептицизм.

Стоицизм. Наибольшее распространение как в республиканском, так и позже в императорском Риме получил стоицизм. Иногда его считают единственным философским направлением, которое в римский период приобрело новое звучание. Его начала можно увидеть уже во влиянии **Диогена из Селевкии** и **Антипатра из Тарса** (которые прибыли в Рим с упомянутым афинским посольством). Заметную роль в развитии стоицизма в Риме сыграли также представители средней стои — **Панэтий из Родоса** и **Посидоний,** которые сравнительно продолжительный период работали в Риме. Их заслуга состоит в том, что они способствовали широкому распространению стоицизма в средних и высших классах римского общества. Среди учеников Панэтия были такие выдающиеся личности Древнего Рима, как Сципион Младший и Цицерон. Панэтий в основных положениях своего учения в значительной мере придерживался старого стоицизма. Так, у него встречается понятие логоса, аналогичное понятию, например, у Хрисиппа, который придерживался сходных онтологических воззрений. В области этики он несколько приблизил к практической жизни идеал стоического мудреца.

На дальнейшее развитие римского стоицизма большое влияние оказал Посидоний. В области онтологии он развивает основную философскую проблематику учения Аристотеля, а также вопросы, граничащие с естественнонаучной проблематикой и космологией. Исходные философские и этические воззрения греческого стоицизма он соединяет с элементами учения Платона, а в некоторых случаях и с пифагорейским мистицизмом. (В этом проявляется определенный

эклектицизм, который был типичен для римской философии того периода.)

Наиболее видным представителем римского стоицизма (новой стои) были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий.

Сенека (ок. 4 г. до н. э.—65 г. н. э.) происходил из сословия «всадников»[28], получил всестороннее естественнонаучное, юридическое и философское образование, сравнительно длительный период успешно занимался адвокатской практикой. Позже становится воспитателем будущего императора Нерона, после восшествия которого на трон он получает наивысшее общественное положение и почести. Во второй год власти Нерона он посвящает ему трактат «О милосердии», в котором призывает Нерона как правителя сохранять умеренность и придерживаться республиканского духа.

По мере роста престижа и богатства Сенека входит в конфликт со своим окружением. После пожара в 64 г. н. э. ненависть к Сенеке в Риме растет. Он покидает город и живет в своем близлежащем имении. Обвиненный в подготовке заговора, он был вынужден покончить самоубийством.

Наследие Сенеки весьма обширно. К его наиболее выдающимся работам относятся «Письма Луцилию», «Рассуждение о провидении», «О стойкости философа», «О гневе», «О счастливой жизни», «О свободном времени», «О добродетели» и т. д. За исключением «Вопросов природы» («Quastiones naturales»), все его работы посвящены этическим проблемам. Если старая стоя полагала физику душой, то философия новой стои считает ее полностью подчиненной областью.

В воззрениях на природу (так же как и в остальных частях своего творчества) Сенека, однако, в принципе придерживается учения старой стои. Это проявляется, например, в материалистически ориентированном дуализме материи и формы. Разум считается активным принципом, который сообщает материи форму. При этом однозначно признается первичность материи. Душу (пневму) он также понимает в духе старого стоицизма, как весьма тонкую материю, смесь элементов огня и воздуха.

В гносеологии Сенека, как и другие представители стоицизма, является сторонником античного сенсуа-

лизма. Он подчеркивает, что разум имеет свое начало в чувствах. При решении вопроса об активности души он, однако, принимает некоторые элементы платоновской философии, что проявляется прежде всего в признании бессмертия души и характеристике телесности как «оков» души.

Сенека исходит из того, что все в мире и во вселенной подчинено *власти строгой необходимости.* Это вытекает из его понятия бога как имманентной, правящей силы, властвующей над разумом (логосом). Сенека характеризует ее как «высшее благо и наивысшую мудрость», которая реализуется в гармонии мира и его целесообразном устройстве.

В отличие от старой стои Сенека (так же как и весь римский стоицизм) почти не занимается логической проблематикой. Центром и средоточием его системы является этика. Как основной выделяется *принцип согласия с природой* (жить счастливо — значит жить в соответствии с природой) и *принцип подчиненности человека судьбе.* Вопросу, как прожить жизнь, посвящены его трактаты «О краткости жизни» и «О счастливой жизни» В них проецируются как личный опыт Сенеки, так и общественные отношения тогдашнего Рима. Утрата гражданских свобод и упадок республиканских добродетелей в эпоху императорской власти приводят его к значительным сомнениям относительно будущего «На три периода делится жизнь· прошлое, настоящее и будущее. Из них тот, в котором живем, краток; тот, в котором будем жить, сомнителен, и лишь тот, который мы прожили, определенный. Только он устойчив, на него не влияет судьба, но и возвратить его также не может никто» [29]. Сенека отвергает стремление к накоплению имущества, к светским почестям и должностям: «Чем выше кто взошел, тем ближе он к падению. Очень бедна и весьма кратка жизнь того человека, который с великими усилиями приобретает то, что еще с большими усилиями должен он удерживать» [30]. Однако он использовал свое общественное положение и стал одним из наиболее богатых и влиятельных людей Рима. Когда его враги указывали на факт, что его собственная жизнь весьма резко отличается от идеалов, которые он провозглашает, он ответил им в трактате «О счастливой жизни»: «...все философы говорят не о том, как живут сами, но о том, как должно жить.

Говорю о добродетели, но не о себе и воюю против грехов, а это значит и против своих собственных: когда их одолею, буду жить как надо» [31].

Смысл жизни Сенека видит в *достижении абсолютного душевного спокойствия* Одной из основных предпосылок этого является преодоление страха перед смертью. Этой проблематике он отводит весьма много места в своих трудах. В этике он продолжает линию старой стои, подчеркивая понятие человека как индивида, стремящегося к совершенствованию в добродетелях.

Жизнь, в которой человек все или подавляющую часть своих усилий посвящает собственному совершенствованию, жизнь, в которой он избегает участия в общественных делах и политической деятельности, является, согласно Сенеке, наиболее достойной «Лучше искать укрытия в тихой пристани, чем быть добровольно бросаемым туда-сюда всю жизнь Подумай, скольким ударам волн ты уже подвергался, сколько бурь пронеслось в твоей частной жизни, сколько их ты бессознательно вызвал на себя в публичной жизни! Не имею в виду, чтобы ты топил свои дни во сне и в наслаждениях Это я не называю полноценной жизнью. Стремись найти задачи более важные, чем те, которыми ты до сих пор занимался, и верь, что важнее знать счет собственной жизни, чем общего блага, о котором ты пекся до сих пор! Если будешь так жить, ждет тебя общение с мудрыми мужами, прекрасное искусство, любовь и свершение блага, осознание того, как хорошо жить и однажды хорошо умереть» [32]. Его этические воззрения пропитаны *индивидуализмом*, который является реакцией на бурную политическую жизнь в Риме.

Другой видный представитель римского стоицизма — **Эпиктет** (50—138) — первоначально был рабом. После того как его отпустили на свободу, полностью посвятил себя философии В его воззрениях много от старой стои, которая повлияла на него, и от творчества Сенеки. Сам он не оставил никаких работ. Его мысли зафиксировал его ученик **Арриан из Никомедии** в трактатах «Рассуждения Эпиктета» и «Руководство Эпиктета». Эпиктет отстаивал точку зрения, согласно которой философия, собственно, является не только познанием, но и применением в практической жизни. Он не был оригинальным мыслителем,

его заслуга главным образом состоит в популяризации стоической философии.

В своих онтологических представлениях и во взглядах в области теории познания он исходил из греческого стоицизма. Исключительное влияние на него имели труды Хрисиппа. Ядром философии Эпиктета является этика, основанная на стоическом понимании добродетели и жизни в согласии с общим характером мира.

Исследование природы (физика) важно и полезно не потому, что на его основе можно изменить природу (окружающий мир), но потому, *чтобы в соответствии с природой человек мог упорядочить свою жизнь.* Человек не должен желать того, чего он не может осилить: «Если хочешь, чтобы твои дети, твоя жена и твои друзья жили постоянно, то ты или сумасшедший, или хочешь, чтобы вещи, которые не находятся в твоей власти, были бы в твоей власти и чтобы то, что является чужим, было твоим» [33]. А так как изменить объективный мир, общество не в силах человека, не следует и стремиться к этому.

Эпиктет критикует и осуждает тогдашний общественный порядок. Он делает упор на мысли о *равенстве людей*, осуждает рабовладение. Этим его воззрения отличаются от стоического учения. Центральный мотив его философии — *смирение с данной реальностью* — ведет, однако, к пассивности. «Не желай, чтобы все происходило, как ты хочешь, но желай, чтобы все происходило как происходит, и будет тебе хорошо в жизни» [34].

Действительной сущностью человека Эпиктет считает разум. Благодаря ему человек участвует в общем порядке мира. Поэтому следует печься не о благосостоянии, удобствах и вообще о телесных удовольствиях, но только о своей душе.

Подобно тому как разум властвует над человеком, так и в мире властвует *мировой разум* — логос (бог). Он источник и определяющий фактор развития мира. Вещам же, как управляемым богом, следует ему подчиняться. Свободу и независимость, которым он придавал большое значение, Эпиктет ограничивает лишь духовной свободой, свободой смирения с действительностью.

Этика Эпиктета в сущности является рационалистической. И хоть она выразительно отмечена субъек-

тивизмом, все же защищает (в отличие от формирующихся в то время иррационалистических течений) силу человеческого разума.

В сущности вся философия Эпиктета является выражением пассивного протеста низших общественных классов против существующих общественных порядков. Этот протест, однако, не находит реального выхода. Поэтому он выливается в призыв смириться с существующим положением дел.

К римским стоикам относится и император **Марк Аврелий Антонин** (121—180), во время правления которого кризисные явления становятся еще более интенсивными. Высшие общественные классы отказываются что-либо изменить, чтобы сохранить существующий общественный строй. В стоической этике они видят определенное средство морального возрождения общества. Император в размышлениях «К самому себе» провозглашает, что «единственное, что находится во власти человека,— это его мысли». «Загляни в свое нутро! Там, внутри, источник добра, который способен бить не иссякая, если до него постоянно докапываться» [35]. Мир он понимает как вечно текущий и изменчивый. Основной целью человеческих стремлений должно быть *достижение добродетели*, т. е. подчинение «разумным законам природы в согласии с человеческим естеством». Марк Аврелий рекомендует: «Спокойную мысль при всем, что приходит извне, и справедливость при всем, что реализуется по твоему собственному усмотрению, то есть твое желание и действие, пусть заключаются в действиях общеполезных, ибо это суть в согласии с твоим естеством» [36].

Марк Аврелий — последний представитель античного стоицизма, и по сути на этом стоицизм заканчивается. В его творчестве проявляются определенные следы мистицизма, который тесно связан с упадком римского общества. Стоическое учение, в частности подчеркивание необходимости «подчинить себя» (мировому разуму — логосу — богу), во многом повлияло на формирование раннего христианства.

Эпикуреизм. Единственной материалистической (для своего времени отчетливо материалистической) философией в античном Риме был эпикуреизм, который значительно распространился в последние годы Римской республики и в начале императорского прав-

ления. Наиболее выдающимся его представителем был **Тит Лукреций Кар** (ок. 95—55 до н. э.), написавший философскую поэму «О природе», которая является также и ценным художественным произведением тогдашней литературы.

Лукреций полностью отождествляет свои взгляды с учением Демокрита и Эпикура; последнего он считал наилучшим греческим философом. В своем произведении он мастерски объясняет, доказывает и пропагандирует воззрения ранних представителей атомистического учения, последовательно защищает основные принципы атомизма как от более ранних, так и от современных ему противников, давая одновременно наиболее цельную и логически упорядоченную интерпретацию атомистической философии. При этом он во многих случаях разрабатывает и углубляет мысли Демокрита и Эпикура. Единственным сущим Лукреций считает *атомы* и *пустоту*.

Материя, прежде всего, это первичные тела вещей,
во-вторых, все, что есть совокупность названных элементов.
Ни одна сила, однако, атомы уничтожить не может,
они всегда побеждают своей непроницаемостью
Первое же глубоко различно, двойной характер
имеют те две вещи, как это сказано выше,
материя и пространство, в нем же все происходит,
необходимы сами они по себе и чисты
Куда простирается пустота так называемое пространство,
там нет материи, а там, где простерлась материя,
нет пустоты и пространства никоим образом.
Первые тела суть полны без пустоты
Во-вторых, в возникших вещах пустота существует,
возле нее же цельная материя [37]

В такой форме Лукреций излагает учение Демокрита и Эпикура об атомах и пустоте, подчеркивая в то же время несотворимость материи как таковой.

Если же первые тела, сплошные
и без полостей, как уже я об этом говорил,
они несомненно вечны [38]

С неуничтожимостью и несотворимостью материи, т. е. с ее бесконечностью во времени, связана и бесконечность материи в пространстве.

Сама вселенная себя не может ограничить;
правда — закон природы, он желает, чтобы границы материи
образовала пустота, а материя — границы пустоты,
заслугой этого чередования есть без конца вселенная [39]

Атомам, согласно Лукрецию, присуще движение. В решении вопроса движения он стоит на принципах Эпикура. Он пытается определенным образом обосновать *отклонения* от прямолинейного движения атомов.

Ты должен бы знать о движении вот что:
если атомы падают в пространстве вертикально
благодаря собственному своему весу, здесь на неопределенном месте
и неопределенным образом отклоняются они от пути —
лишь настолько, чтобы направление было немного иным.
Если бы этого отклонения не было, все бы падало
в глубины пустоты, вниз, как дождевые капли,
не могли бы сталкиваться и соединяться элементы,
и никогда бы природа ничего не создала [40].

Из этого вытекает, что Эпикурово *паренклитическое движение* для Лукреция является *источником возникновения частиц*. Вместе с величиной и формой атомов оно выступает причиной пестроты и разнообразия вещей в мире.

Душу он считает *материальной*, особым *соединением воздуха и тепла*. Она протекает через все тело и образована тончайшими и наименьшими атомами.

Из какой материи дух и из чего он состоит,
это тебе перечислят вскоре мои слова
Прежде всего говорю, что дух чрезвычайно тонок,
тела, что его образуют, чрезвычайно малы
Это помогает уяснить и сам поймешь, что.
ничто не свершается в мире так быстро,
как то, что себе представляет и образует сама мысль.
Из этого видно, что дух имеет наибольшую скорость,
чем все то, что доступно глазу;
но что также подвижно, состоит он, верно, из тел совершенно круглых и наимельчайших [41].

Подобным образом он отстаивает атомистические воззрения и в области теории познания, которые он еще и разработал во многих направлениях.

В понимании Лукрецием атомистической теории уже можно встретить *наметки эволюционизма*. Он придерживался взгляда, что все органическое возникло из неорганического и что сложные органические виды развились из простейших.

Лукреций пытается объяснить естественным образом и возникновение общества. Он говорит, что первоначально люди жили в «полудиком состоянии», не зная огня и жилища. Только развитие материальной культуры ведет к тому, что человеческое стадо посте-

пенно превращается в общество. Естественно, он не мог прийти к материалистическому пониманию причин возникновения и развития человеческого общества. Его стремление к «естественному» объяснению было ограничено как социальными, так и гносеологическими параметрами. Однако, несмотря на это, его взгляды на общество были, в частности, по сравнению с тогдашним идеалистическим подходом значительным прогрессом. Так же как и Эпикур, он полагал, что общество, общественная организация (право, законы) возникают как продукт *взаимного соглашения людей* (теория договора):

> Соседи тогда начали соединяться в дружбе,
> Уже не желая чинить бесправие и враждовать,
> а детей же и женский пол взяли под охрану,
> показывая жестами и неловкими звуками,
> что к слабым все должны иметь сочувствие.
> Хотя согласие не могло повсеместно признаваться,
> лучшая и большая часть договор свято выполняла [42].

Материализм Лукреция имеет и свои атеистические последствия. Лукреций не только исключает богов из мира, в котором все имеет естественные причины, но и выступает против всякой веры в богов. Он критикует представление о жизни после смерти и все другие религиозные мифы. Показывает, что вера в богов возникает вполне естественным способом, как продукт страха и незнания естественных причин. В частности, он указывает на гносеологические истоки возникновения религиозных представлений (раскрытие социальных корней религии было, естественно, в его время невозможно).

В области этики Лукреций последовательно отстаивает *эпикурейские принципы спокойной и счастливой жизни*. Средством достижения счастья является познание. Чтобы человек жил счастливо, он должен освободиться от страха, в частности от страха перед богами. Эти воззрения он защищал как от стоической и скептической критики, так и от их вульгаризации в понимании некоторых сторонников эпикуреизма из высших кругов общества.

Воздействию и распространению последовательно материалистической и логически цельной философской системы Лукреция, несомненно, способствовала и художественная форма изложения. Поэма «О природе» принадлежит не только к вершинам римского фило-

софского мышления, но и к высокохудожественным произведениям своего периода.

Эпикурейство в римском обществе удерживалось сравнительно долго. Еще в эпоху Аврелиана эпикурейская школа находилась в числе наиболее влиятельных философских направлений. Однако, когда в 313 г. н. э. христианство становится официальной государственной религией, начинается упорная и безжалостная борьба против эпикуреизма, и в частности против идей Лукреция Кара, что в конце концов вело к постепенному упадку этой философии.

Римский эпикуреизм, в частности творчество Лукреция Кара, знаменовал собой вершину материалистических тенденций в римской философии. Он стал посредующим звеном между материализмом древнегреческих стоиков и материалистическими течениями философии Нового времени.

Скептицизм. Еще одним значительным философским направлением античного Рима был скептицизм. Его главный представитель **Энесидем из Кносса** (ок. I в. до н. э.) в своих взглядах близок к философии Пиррона. О влиянии, которое имел греческий скептицизм на формирование мыслей Энесидема, свидетельствует то, что свое главное произведение он посвятил интерпретации учения Пиррона («Восемь книг Пирроновых рассуждений»).

Энесидем видел в скептицизме путь к преодолению догматизма всех существующих философских направлений. Большое внимание он уделял анализу противоречий в учениях других философов. Выводом из его скептических воззрений является то, что о реальности невозможно делать никаких суждений, основанных на непосредственных ощущениях. Для обоснования этого вывода ему служат формулировки так называемых тропов, о которых уже говорилось.

Следующие пять тропов, которые прибавил продолжатель Энесидема Агриппа, еще более усиливали сомнения в правильности представлений других философских направлений.

Наиболее выдающимся представителем так называемого младшего скептицизма был **Секст Эмпирик**. Его учение также исходит из греческого скептицизма. Об этом свидетельствует и название одного из его трудов — «Основы пирронизма». В других работах —

«Против догматиков», «Против математиков» — он излагает методологию скептического сомнения, основанную на критической оценке основных понятий тогдашнего знания. Критическая оценка направлена не только против философских понятий, но и против понятий математики, риторики, астрономии, грамматики и т. д. Его скептического подхода не миновал и вопрос о существовании богов, что привело его к атеизму.

В своих произведениях он стремится доказать, что скептицизм является оригинальной философией, которая не допускает смешения с другими философскими направлениями. Секст Эмпирик показывает, что скептицизм отличается от всех других философских течений, каждое из которых признает одни сущности и исключает другие, тем, что одновременно подвергает сомнению и допускает все сущности.

Римский скептицизм был специфическим выражением прогрессирующего кризиса римского общества. Поиски и исследования противоречий между утверждениями предшествующих философских систем ведут скептиков к широкому изучению истории философии. И хотя именно в этом направлении скептицизм создает много ценного, в целом он уже является философией, утратившей ту духовную силу, которая вознесла античное мышление на его вершины. В сущности скептицизм содержит больше прямого отказа, чем методологической критики

Эклектицизм. Значительно большее распространение и значение, чем в эллинистической Греции, получает в Риме эклектицизм. К его сторонникам относится ряд видных личностей римской политической и культурной жизни как в последние годы Римской республики, так и в первый период империи. Наиболее известным среди них был выдающийся политик и оратор **Марк Тулий Цицерон** (106—45 до н. э.), создатель латинской философской терминологии.

Представители римского эклектицизма владели колоссальным количеством знаний. В ряде случаев они были подлинными энциклопедистами своей эпохи. Соединение ими различных философских школ не было случайным и безосновательным, определенный концептуальный подход укреплялся именно глубоким знанием отдельных воззрений. Постепенное сближение теории

с областью этики выражало общую ситуацию в философии.

Эклектицизм, развивающийся на основе академической философии, достигает границ энциклопедизма, охватывающего познание как природы, так и общества. Цицерон принадлежал, пожалуй, к наиболее значительному направлению римского эклектицизма, который развивался на основе стоической философии.

«Стоический» эклектицизм в изложении Цицерона сосредоточивает внимание на общественной проблематике, и в частности на этике. Его мотивом было соединение тех частей различных философских систем, которые приносят полезные знания.

В социальных взглядах Цицерона отражается его положение как представителя верхних слоев римского общества периода республики. Наилучшее общественное устройство он видит в комбинации трех основных государственных форм: монархии, аристократии и демократии. Целью государства он считает обеспечение гражданам безопасности и свободного использования имущества. Его теоретические воззрения в значительной степени находились под влиянием его реальной политической деятельности.

В этике он во многом перенимает воззрения стоиков, значительное внимание уделяет излагаемой стоиками проблематике добродетели. Человека он считает разумным существом, которое имеет в себе нечто божественное. Добродетелью называет *преодоление всех жизненных невзгод силой воли.* Философия в этом деле оказывает человеку неоценимые услуги. Каждое из философских направлений приходит к достижению добродетели каким-либо своим путем. Поэтому Цицерон рекомендует «соединить» все, что является вкладом отдельных философских школ, все их достижения в одно целое. Этим, собственно, он защищает свой эклектицизм.

Неоплатонизм. Прогрессирующий кризис римского общества в последние годы республики и в первые годы империи закономерно отражается и в философии. Недоверие к рациональному освоению мира, в большей или меньшей степени проявляющееся в различных философских направлениях, вместе с усиливающимся влиянием христианства все больше и больше укрепля-

ло множащиеся признаки мистицизма. Иррациональные направления этой эпохи по-разному пытались приспособиться к изменяющейся роли философии. Неопифагорейская философия, типичным представителем которой был **Аполлоний из Тианы**, пыталась укрепиться при помощи возврата к мистике чисел, граничащей с шарлатанством; философия **Филона Александрийского** (30-е гг. до н. э.— 50 г. н. э.) стремилась соединить греческую философию с иудейской религией. В обеих концепциях мистицизм проявляется в концентрированной форме.

Более интересным был *неоплатонизм*, который развивается в III—V столетиях н. э., в последние столетия существования Римской империи. Он является последним цельным философским направлением, возникшим в период античности. Неоплатонизм формируется в той же самой социальной обстановке, что и христианство. Подобно остальным иррационалистическим философским направлениям поздней античности, неоплатонизм в определенной мере проявление отказа от рационализма предшествующего философского мышления. Он является специфической рефлексией социальной безысходности и прогрессирующего разложения социальных отношений, на которых основывалась Римская империя. Его основателем был **Аммоний Саккас** (175—242), а наиболее видным представителем — **Плотин** (205—270) [43].

Плотин считал, что основой всего существующего является *сверхчувственный, сверхъестественный, надразумный божественный принцип*. От него зависят все формы бытия. Этот принцип Плотин объявляет абсолютным бытием и говорит о нем, что он непознаваем. «Это бытие есть и остается *богом*, не существует вне его, а есть именно сама его тождественность» [44]. Это единственно истинное бытие постижимо лишь путем проникновения в самый центр чистого созерцания и чистого мышления, что становится возможным лишь при «отторжении» мысли — *экстаза* (extasis). Все остальное, что существует в мире, производно от этого единственно истинного бытия. Природа, по Плотину, сотворена так, что через материю (тьму) проникает божественный принцип (свет). Плотин создает даже определенную градацию существований от внешнего (настоящего, истинного) к самым низшим, подчиненным (неподлинным) На вершинах этой градации

стоит божественный принцип, далее — божественная душа, а ниже всего — природа.

Несколько упрощая, можно сказать, что божественный принцип Плотина является абсолютизацией и некоторой деформацией мира идей Платона. Много внимания Плотин посвящает *душе*. Она является для него определенным *переходом от божественного к материальному*. Душа — это нечто чуждое материальному, телесному и внешнее по отношению к ним. Такое понимание души отличает воззрения Плотина от воззрений не только эпикурейцев, но и греческих и римских стоиков. Согласно представлениям Плотина, душа не связана с телом органически. Она является частью общей души. Телесное — это привязь души, достойное лишь преодоления. «Плотин как бы отодвигает в сторону телесное, чувственное и не интересуется объяснением его существования, а хочет лишь *очищать* от него, *дабы всеобщая душа и наша душа* не терпели ущерба» [45]. Акцент на «духовном» (благе) ведет его к полному подавлению всего телесного и материального (зла). Это выливается в проповедь *аскетизма*. Когда Плотин говорит о материальном и чувственном мире, он характеризует его как неподлинное бытие, как не-сущее, «имеющее в себе некий образ сущего» [46]. По своему характеру неподлинное сущее не имеет формы, свойств и каких бы то ни было признаков. Этим решением основной философской проблематики у Плотина знаменуется и его этика. Принцип добра соединен с единственным подлинно сущим — с божественным разумом, или душой. Напротив, противоположность добра — зло связывается и отождествляется с неподлинным бытием, т. е. с чувственным миром. С этих позиций Плотин приступает и к проблематике теории познания. Для него единственным подлинным познанием является познание подлинного бытия, т. е. божественного принципа. Последний, понятно, не может быть постигнут чувственным познанием, не познаваем он также и рациональным путем. Единственным способом приближения к божественному принципу Плотин считает (как уже говорилось) экстаз, который достигается лишь духовным усилием — *душевным сосредоточением и подавлением всего телесного*.

Философия Плотина специфически выражает безысходность и неразрешимость противоречий [47], которые

становятся всеохватывающими. Это самый выразительный предвестник конца античной культуры.

Непосредственным учеником Плотина и продолжателем его учения стал **Порфирий** (ок. 232—304). Он проявлял большое внимание к изучению произведений Плотина, издавал и комментировал их, составил биографию Плотина. Занимался Порфирий и изучением проблем логики, о чем свидетельствует его «Введение к категориям Аристотеля», которое положило начало спору о реальном существовании общего.

Мистическое учение Плотина продолжают две другие неоплатонические школы. Одна из них — сирийская школа, основателем и виднейшим представителем которой был **Ямвлих** (конец III — начало IV в. н. э.). По сохранившейся части его большого творческого наследия можно судить, что кроме традиционного круга проблем неоплатонической философии его занимали и другие проблемы, такие, как математика, астрономия, теория музыки и т. д.

В философии он развивает мысли Плотина, касающиеся божественного принципа, разума и души. Среди этих плотиновских сущностей он различает и другие, переходные.

Заслуживает внимания и его попытка в духе философии Плотина обосновать античный политеизм. Одновременно с божественным принципом как единственным подлинно сущим он признает и ряд других божеств (12 небесных богов, число которых он затем увеличивает до 36 и далее до 360; потом идут 72 земных бога и 42 бога природы). Это по сути мистико-спекулятивная попытка сохранить античный образ мира перед лицом грядущего христианства.

Другую школу неоплатонизма — афинскую — представляет **Прокл** (412—485). Его творчество в определенном смысле является завершением и систематизацией неоплатонической философии. Он полностью принимает философию Плотина, но помимо этого издает и интерпретирует диалоги Платона, в комментариях к которым высказывает оригинальные наблюдения и выводы.

Следует отметить, что Прокл дает наиболее четкое объяснение и изложение принципа диалектической триады [48], в которой он различает три основных момента развития:

1. Содержание сотворенного в творящем.

2. Выделение уже сотворенного из творящего.

3. Возврат сотворенного к творящему.

Понятийная диалектика античного неоплатонизма знаменуется мистикой, достигающей вершины в этой концепции.

Обе неоплатонические школы углубляют и систематически разрабатывают основные идеи мистицизма Плотина. Эта философия своим иррационализмом, отвращением ко всему телесному, упором на аскетизм и учением об экстазе оказала значительное влияние не только на раннюю христианскую философию, но и на средневековое теологическое мышление.

* * *

Мы проследили возникновение и развитие античной философии. В ней впервые выкристаллизовались практически все главные философские проблемы, сформированы и основные представления о предмете философии и, хотя и не явно, поставлена проблема, которую Ф. Энгельс сформулировал как основной вопрос философии [49]. В античных философских системах уже выражены философский материализм и идеализм, которые во многом повлияли на последующие философские концепции. В. И. Ленин заявил, что история философии всегда была ареной борьбы двух основных направлений — материализма и идеализма. Непосредственность и в определенном смысле прямолинейность философского мышления древних греков и римлян дают возможность осознать и легче понять сущность важнейших проблем, которые сопровождают развитие философии от ее зарождения до нынешних дней. В философском мышлении античности в гораздо более ясной форме, чем это происходит позже, проецируются мировоззренческие столкновения и борьба.

Первоначальное единство философии и расширяющихся специальных научных познаний, их системное выделение объясняют весьма наглядно взаимосвязь философии и специальных (частных) наук.

Философия пронизывает всю духовную жизнь античного общества, она была интегральным фактором античной культуры. Богатство античного философского мышления, постановка проблем и их решение были источником, из которого черпала философская мысль последующих тысячелетий.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Период патристики

Возникновение схоластической философии в Западной Европе

Арабская и еврейская философия средневековья

Период расцвета схоластики

Поздняя схоластика

ВВЕДЕНИЕ

Средневековая философия представляет собой тот длительный отрезок в истории европейской философии, который непосредственно связан с христианской религией. Лишь те философы, которые разделяли религиозные и светские позиции христианства, могли рассчитывать на известность и признание. Этим четко определенным содержанием и направленностью средневековая философия отличается от предшествующей античной и последующей философии Ренессанса.

Христианство возникает в I—II столетиях нашего летосчисления в восточных провинциях Римской империи и распространяется на Средиземном побережье. Время его возникновения характеризовалось глубоким кризисом рабовладельческого строя, сопровождавшимся усиленной эксплуатацией народов в Римской империи, в частности рабов и свободной бедноты. Многочисленные восстания рабов подавлялись, их сопротивление было бесполезным — они не могли стать революционным носителем новых общественных отношений. Все попытки изменить реальные общественные условия терпели поражение, оставалось лишь верить и надеяться на чудо, на помощь «божьего спасителя» и его сверхъестественные силы. Эту веру принесла новая религия — христианство, которая кроме всего прочего обратилась ко всем людям, без различия их национальности и сословий, как к равным перед богом.

Официальная римская религия не могла предложить утешение массам, ибо она была слишком тесно связана с римским деспотическим государством. Росло влияние различных культов восточных религий (культа египетских Изиды и Осириса, иранского бога Митры и т. д.), в которых подчеркнуты были именно те элементы, которые позже заимствовало у них христианство,— страдания умирающего бога и его воскрешение, надежда на загробную жизнь. Так, в произведениях римского философа-стоика Сенеки, названного Ф. Энгельсом «дядей христианства», содержатся некоторые общие с ранним христианством воззрения, согласно которым земная жизнь преходяща и праведно живущих ожидает блаженство. Он провозглашал

также и равенство всех людей перед силами судьбы.

Основным источником христианства была иудейская религия, самая монотеистическая из всех религий античности (культ бога Яхве). Христиане полностью приняли еврейский Старый завет. Например, слово «Христос» является греческим переводом староеврейского «машиах» (мессия), что значит «помазанный». Одним из источников христианского учения о Христе стали философские воззрения «отца христианства», как назвал Ф. Энгельс Филона Александрийского.

Первоначально христианство формировалось как движение недовольных масс, рабов, вольноотпущенников и свободной бедноты. Оно выражало протест угнетенных и одновременно давало им иллюзорное утешение — надежду на лучшее будущее в посмертной жизни. К христианству, однако, постепенно приходят и состоятельные слои римского общества из рядов римской и провинциальной аристократии, богачи, купцы, владельцы ремесленных мастерских, положение которых вследствие политического бесправия также стало весьма тяжелым. Социальная структура христианских общин, состоявших сначала лишь из рабов и свободной бедноты, начала меняться. Возникает клир (епископы, священники), в котором решающее слово имеют именно имущие. Формируется церковная организация, возглавленная монархическим епископатом. В то же время начинают преобладать призывы к смирению с социальным злом, что показывало признание имперской властью политического и идеологического значения христианства. Во время правления императора Константина Великого (306—337) христианство было признано официальной государственной религией. Оно окончательно побеждает после того, как были запрещены языческие культы (391—392). Халкидонский собор в 451 г. закрепил положение христианства как государственной религии и в восточной, и в западной части Римской империи.

Распространение христианства и начала христианской философии приходятся на период, когда с разложением Римской империи развиваются религиозно-мистические аспекты в идеалистической философии. Упадок римского общества ярчайшим образом характеризуют такие направления, как неопифагорейство, учение Филона Александрийского и неоплатонизм.

Неопифагореизм воскрешает древнюю греческую числовую мистику [1]. В свое время неопифагореизм выступал как идеологический противовес христианству. Его содержанием являются магия, религиозное шарлатанство, обман. Основные черты этого псевдофилософского направления наиболее ярко отражены, в частности, в творчестве одного из главных представителей неопифагореизма I столетия — **Аполлония из Тианы** (Каппадокия), мистика, аскета, чудотворца, который приписывал себе божественную, чудесную, сверхчеловеческую силу, аналогичную силе Иисуса. Это было учение, как бы сделанное по мерке римских патрициев. В философском отношении оно, в общем, не имеет ценности, посвящается в целом религиозно-мистическим вопросам, главной целью его философии является поклонение богу.

Учение **Филона Александрийского** (первая половина I столетия), одного из предшественников ранней христианской философии, имело значительное влияние на идеологию христианства прежде всего через понятие логоса. *Логос* (слово, закон, совокупность идей) содержится в боге и сам является богом. В христианство логос переходит в форме второго лица божественной особы.

Наиболее выраженным показателем упадка греческой философии в Риме является неоплатонизм, корни которого, вульгаризированные и заметно мистифицированные, содержатся в идеализме Платона. Его виднейшим представителем был *Плотин* — мистик, аскет, который стыдился своего тела. Плотин провозглашал иерархическую теорию бытия. Бог является первым существом, «единичным», из которого постепенно эманируют разум, душа и, наконец, природа. Это постепенное нисхождение от света к тьме, от совершенства к несовершенству. Его последователь — **Прокл из Константинополя** систематизировал это учение дальше, но вошел в средневековую философию главным образом благодаря комментариям к Платону.

Неоплатонизм первоначально играл роль противовеса христианству, однако после признания христианства государственной религией его главные идеи были переняты парадоксальным образом. Впоследствии он становится одной из важнейших исходных точек средневековой философии и теологии.

Первая фаза формирования христианской филосо-

фии относится, собственно, еще к древним векам, к периоду, когда становящееся христианское вероучение сталкивается и переплетается с философскими системами периода распада античного мира. Процесс отвержения и принятия античной философии проходит во всей истории христианской философии, имеет различные фазы и формы. Его первоначальная фаза реализуется в период так называемой *патристики* [2], которую можно разделить на два этапа. На первом были заложены основы христианских догматов с образованием единой и сильной церкви. Этот период кончается 325 г., когда состоялся Никейский собор. Для второго этапа патристики характерна разработка догматики и философии, в частности в творчестве Августина.

Философию патристики по той роли, которую она играет в обществе, можно разделить на апологетическую и систематическую; с точки зрения места возникновения — на философию Запада и Востока, на греческую и латинскую. На Востоке преобладала систематика, на Западе — апологетика.

Фаза средневековой философии длится в общем от VIII до XIV—XV столетий. Этот период обычно называют эпохой схоластики, когда и происходит систематическая разработка христианской философии. В самой схоластике различаются три периода: ранняя схоластика — по XII в., период расцвета — XIII в. и поздняя схоластика — XIV—XV вв.

Если в патристике аристотелизм практически не имел никакого значения (до половины XII в. известен лишь «Органон» Аристотеля с несколькими комментариями Цицерона, Порфирия, Боэция и Абеляра), то с середины XII и до конца XIII в. происходит основательный переворот в христианском восприятии языческой философии. Огромное Аристотелево наследие приходит на христианский Запад в латинских переводах с арабского и греческого языков. Сопровождают их греческие и арабские комментарии. Поэтому историкам философии необходимо заниматься исследованием мощного потока арабской и еврейской философии, который в период от XII в. имел огромное влияние на христианский Запад.

Всякое развитие мысли и философии в средние века происходит в религиозно-теологических рамках. В этом развитии отражены внутренние сложности и противоречивость социального и духовного процессов.

Политическое развитие представлено неустанно соперничавшими и сталкивавшимися лагерями: церковными властями, светской или государственной властью, классом феодалов и восходящим классом буржуазии. Каждый из них был готов с изменением ситуации вступить в союз с кем угодно против кого угодно. Становление, решение и развитие философских вопросов, которые всегда концентрировались в проблемах отношений веры и разума, теологии и философии, происходили в конкретных исторических связях и зависимостях этих столкновений и борьбы.

ПЕРИОД ПАТРИСТИКИ

Уже в позднем античном периоде в идеалистической философии проявляется тенденция к сближению с религией. Делается упор на религию и мистику как на источники истины, на задний план отступает система рационального доказательства.

Зарождающееся христианство должно было бороться за свое «место под солнцем» с античной языческой философией. Философские элементы христианского мышления постепенно развивались в конфронтации с античной мудростью. В хаосе переплетений различных учений и взглядов выступают три основные тенденции. С одной стороны, полностью отвергаются античная образованность и философия и все истинное и доброе исходит лишь из божественного откровения (например, Тертуллиан); с другой стороны, античная философия принимается положительно как инструмент познания бога (например, гностики). Где-то посредине этих крайних воззрений находятся сторонники гармонического сотрудничества между «божественной» и «философской» мудростью при признании первенства божественного принципа (апологеты, александрийская школа, Августин и Псевдо-Дионисий).

ГНОСТИЦИЗМ

Христианство было вынуждено с самого начала противостоять враждебному окружению. Однако его единству угрожали и внутренние противоречия — необходимо было разделаться со многими течениями, пытавшимися соединить христианство с нехристианскими элементами.

Самым распространенным и наиболее опасным для христианства течением был *гностицизм*, наибольший расцвет которого приходится на середину II в. Гностицизм [1] был одним из многочисленных и сложных явлений в истории религии. Он предшествовал христианству и исходил из религиозно-мифологических представлений Востока (кроме еврейских это были, в частности, элементы вавилонских, персидских, египетских и других представлений). К ним присоединялись

философские идеи учения стоика Посидония, Платона и неопифагорейцев.

Гностицизм был предзнаменованием зарождения нового этапа в развитии мышления — средневековой христианской философии. Его характеризовал религиозно-философский синкретизм, проявившийся в христианской форме.

По отношению к тому или иному элементу различаются следующие направления гностицизма: иудейский гносис (**Василид** — ок. 130—142; **Валентин** — ок. 150), языческий гносис, христианский гносис (**Маркион из Синопа**, основавший собственную церковь, которая длительное время удерживалась наряду с главной церковью).

Особой чертой, присущей всем направлениям гностицизма, является *дуалистическое объяснение мира*, источник которого — в персидском зороастризме [2] и в некоторых греческих религиозно-философских направлениях. Согласно воззрениям гностиков, *борьба света и тьмы, добра и зла* имеет универсальное, космическое значение. Она выступает борьбой материи, т. е. зла, с духом, носителем света и добра. Зло происходит из материи, добро — от бога.

Важной проблемой гностицизма была *теодицея* [3], т. е. доктрина, стремящаяся решить вопрос о происхождении и значении зла в мире, объяснить почему существует в мире зло, если бог добр и справедлив. В христианстве она имеет особую роль и вес, ибо эта вера воспринимает, с одной стороны, иудеиское представление о мировом творце, а с другой стороны, мир для нее является местонахождением греха, спастись от которого можно лишь верой в Христа [4]. Здесь с необходимостью встает вопрос, почему всемогущий бог создал мир зла, выход из которого для человека заключается лишь в искуплении.

Гностики решают проблему так: различают *бога-творца* и *бога-искупителя*. Таким образом, существуют два божества: бог как всеблагой искупитель и подчиненный ему, даже враждебный, творец (демиург) мира.

Гностическое понимание божества обусловлено специфическим представлением о месте человека в мире и о его искуплении. Грешность — это не вина человека, так как душа индивидуального человека является лишь полем боя, на котором происходит

вечный спор между добрым и злым принципами. Согласно гностикам, эту борьбу между добром и злом человек наблюдает и познает.

Существенной чертой гностицизма была *мистика*. Превращение бога в человека и соединение с ним являются великим таинством христианского учения. Мистическая направленность этого учения отвергает логику разума и основывается на неописуемом, бессознательном, *экстатическом соединении с богом* и другими сверхъестественными силами и явлениями. Познание бога у гностиков не рационально, а имеет сверхъестественное содержание.

К концу II столетия формирующаяся официальная церковь начинает вести борьбу с гностицизмом. Причиной этого был прежде всего недоступный большинству верующих уровень его суждений. Гностики, как правило, весьма сложно, в аллегорической форме интерпретировали Библию, а это открывало путь к ереси. Неприемлемыми были также их туманные, псевдофилософские и мифологические объяснения. Крайний дуализм этого учения был основан на полной независимости материи от бога, ограничивал божественное всемогущество и тем самым подрывал монотеистическую сущность христианства.

МАНИХЕЙСТВО

Манихейство относится к еретическим учениям, близким к гностицизму. Его основателем был персидский мыслитель **Мани** (лат. Манихеус), который жил примерно в 216—270 гг. и происходил из царского рода. В Индии его считали автором новой религии.

В манихействе зороастрийский дуализм был доведен до классического вида. *Свет и тьма* суть двойное начало одновременно божественного и дьявольского происхождения, между ними происходит *постоянная борьба*. Человеческая душа также понимается дуалистически, одна ее часть произошла из света, другая — из тьмы. Там, где есть красота, душа побеждает материю, и, наоборот, в безобразном одерживает верх материя.

Манихейство указывает и путь преодоления зла. Человек может быть спасен, но для этого необходимо, чтобы он отдался наистрожайшему аскетизму, напо-

минающему буддийский. «Ведающему» человеку предписаны многие строжайшие запреты (запрет употреблять мясо, запрет сексуальных удовольствий, занятий обычным физическим трудом), в то же время лишь «слушающему» (послушнику) эти запреты смягчены, что напоминает буддийское деление на монахов и светских последователей.

От учения христианской церкви манихейство основательно отличается отбрасыванием Ветхого завета, дуалистическим учением о двух царствах и *особой идеей искупления*, которая предписывает человеку, согласно указанию Иисуса [5], самому реализовать свое искупление. Манихейское учение распространилось прежде всего на Востоке, в Южной Европе и Северной Африке, где оно образовало самостоятельную религиозную общину и одно время было опасным для христианства. Манихейские общины удерживались почти в течение всего средневековья.

АПОЛОГЕТЫ

В борьбе против языческой религии и философии, заблуждений еретиков и атак врагов христианства выступают христианские писатели, названные *апологетами* (с греческого «апология» — защита). Они обращаются со своими трактатами к правителям и слоям образованных людей, которых они призывают защищать преимущества христианского учения.

Апологеты на основе Евангелия пытались решить философские вопросы. Они были первыми христианскими философами, которые хотели приспособить греческое философское учение к потребностям собственных концепций. Их деятельность приходится на II столетие, называемое столетием апологетов — единственно правоверных философов.

Интересы апологетов были разные: одни работали в теории становления христианской науки, другие осуществляли практическую деятельность (как пропагандисты). Одни полемизировали с язычниками, другие — с еретиками. Одни были приверженцами эллинистической духовной культуры, другие — ее противниками. Некоторые предавались метафизическим спекуляциям, другие опирались на трезвые суждения здравого смысла.

Одним из первых апологетов был **Юстин Мартир** (мученик), так называемый Христос в философской ризе (ок. 100—166), который отстаивал истинность провозглашенного учения и почитал философию (платонизм), ибо направлена она ко Христу. И христианство, и философия ведут, таким образом, к богу.

К греческим апологетам относится его ученик **Татиан**, который в апологии «Речь к эллинам» фанатически осудил всю языческую культуру и с ненавистью нападал на античную культуру.

К философствующим апологетам, которые стремились доказать независимость христианства от античной философии, принадлежит и **Теофил Антиохийский**, епископ в месопотамской Антиохии.

Одно из направлений апологетики занималось критикой гностицизма и стремилось придать христианству форму философско-теологической доктрины. Представителями этой группы были **Эрней** (конец II в.), трактат которого «Разоблачение и опровержение фальшивой гносис» важен для познания гностического учения, и его ученик **Ипполит** (ум. ок. 236).

Квинт Септимий Тертуллиан (ок. 160—230), юрист, философ и теософ, активно поддерживал тезис *о несоединимости философии и религиозной веры.* Его величайшие заслуги для церкви состояли главным образом в пропаганде христианства, в защите церкви от римских властей и от еретических поползновений. Он был первым христианским мыслителем, который писал на латыни (частично на греческом). Его главным трудом считается «Апологетикум» («Защита»), написан где-то в 197 г.

Непримиримо выступал против соединения философии и христианства, утверждал, что между верой и разумом нет никаких точек соприкосновения. Принцип Тертуллиана «верю потому, что нелепо» полностью выражает содержание и смысл его учения, в котором истинность веры является совершенно иной, чем истинность разума, чем истинность материального мира. Философии он противопоставлял религию, языческой науке — христианскую веру, против разума он ставил божественное откровение. Научные исследования становятся излишними, когда известно Евангелие — единственный авторитетный источник познания бога, а тем самым и любого знания, ибо бог все

определяет и правит человеческой жизнью. Философский разум ведет лишь к ереси.

Тертуллианово *понятие веры как высшей истины* подготовило почву для подчинения философии теологии (науке о вере), что было характерным для всего последующего периода развития христианской философии.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА И СБЛИЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ С ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Тенденции сближения христианства с эллинистической философией усиливались с превращением христианства в религиозно-идеологическую систему, которая оправдывала эксплуататорский строй. Эта линия проявляется, в частности, у современника Тертуллиана **Тита Флавия Климента** (Климент Александрийский — ок. 150—219), который основал в Александрии в III столетии христианскую богословскую школу. Ее целью было не только защитить христианскую веру от ее противников, но и победить язычников и повлиять на них так, чтобы они сами обратились в христианство.

Непосредственный преемник Климента в руководстве александрийской школы, который еще дальше продвинулся вперед по пути соединения христианства с платонизмом, был **Ориген** (184—254). Он считал христианство завершением эллинистической философии, которая является наилучшим введением в христианское учение. Он требовал от теологов, чтобы они прорабатывали трактаты древних философов и обнаруживали в них правильные с точки зрения христианства моменты. В своем учении Ориген наполнил христианские элементы неоплатоническими и взятыми у Филона. Подобную операцию он считал весьма важной для церкви и христианства. В своем главном трактате «Об основных наставлениях» он объясняет отношение между богом и сыном божьим как отношение между светом и отблеском. Сын божий является образом света, стоит между богом и человеком как посредник.

В некоторых важных моментах учение Оригена было встречено церковью недружелюбно. Собор даже осудил его, как еретическое. Несмотря на это, его учение оказало заметное влияние на философствующих «отцов церкви».

К концу III — началу IV в. в церкви остро обозначился вопрос о соединении божественной и человеческой сущности в личности Иисуса Христа [6]. В это время христианство уже было государственной религией Римской империи. Церковь стремилась к тому, чтобы все люди видели в ней единственную представительницу царства божия на Земле. Для усиления ее авторитета большое значение имела идея, согласно которой единый бог выступает в личности Иисуса Христа, роль которого воплощает церковь [7].

В начале IV в. в тогдашнем крупнейшем центре христианского богословия — Александрии выступает пресвитер **Арий** (256—336), который учил (в духе Оригена), что бог-сын имеет другую сущность, чем бог-отец, он является его образом, подчинен ему и во времени не существовал до своего рождения. Бог-сын не может быть полностью равным богу-отцу. Таким образом Христос возносится на высшую ступень нравственного качества, но не имеет божественной сущности.

Церковь определила воззрения арианцев, которые считали Иисуса Христа подобным преходящим вещам сотворенного мира, опасными, потому что Христос терял авторитет, а значит, авторитет теряла и церковь.

Афанасий (295—373), первоначально диакон и тайный писарь епископа, затем преемник умершего Александра, патриарха в Александрии, отстаивал воззрение, согласно которому сын божий имеет извечно ту же сущность, что и бог-отец. На соборе в Никее, созванном в 325 г. императором Константином, взгляды арианцев и Афанасия столкнулись. Собор склонился к тому, что бог-отец и бог-сын имеют одну и ту же сущность. Однако сначала победа Афанасия была неполной. В Восточной церкви господствовал арианизм. Германские племена, прежде всего готты и другие (кроме франков), были также арианцами. Только после смерти Афанасия, в 380—381 гг., сино-

дом был подтвержден тезис о единстве бога-отца, бога-сына и святого духа, который стал твердым церковным законом. К неукоснительному исполнению был принят *догмат о триединстве бога* [8]. Этим завершается процесс формирования христианского монотеизма в борьбе с языческим политеизмом. Германские народы повернулись от арианизма к католицизму только в VI и VII столетиях [9].

КАППАДОКИЙСКИЕ «ОТЦЫ ЦЕРКВИ»

Установление официальной догматики поставило перед христианскими идеологами задачу систематизировать христианство. Для ее выполнения было необходимо использовать наследие античного мышления в его идеалистической форме. Систематизация христианских воззрений была необходима для борьбы с еретическими учениями, которые выступили тогда как идеология локальных социальных движений против властвующей иерархии. Те из христианских идеологов, которые внесли наибольший вклад в борьбу против еретиков, были провозглашены святыми и названы отцами церкви.

В IV столетии на Востоке выступают представители каппадокийской церкви [10] — **Григорий из Назиана** (Назианин) (ок. 330—390), его друг **Василий Великий** (ок. 330—379). Наиболее видным был **Григорий из Ниссы** (Нисский) (ок. 335—394), автор богословских работ, которые явились попыткой образования *системы правоверного богословия.* Так же как и Ориген, Григорий Нисский был убежден в возможности *согласия между откровением и философией* и даже определил некоторые границы этих отношений. Философия должна быть инструментом объяснения «истин» догматики, принятых официальной церковью. Разум становится орудием христианской веры.

Григорий, в частности, занимался обоснованием догмата Святой Троицы. При этом он опирался на принципы неоплатонизма, согласно которым в сфере идеальной жизни существуют три основные субстанции: единое, разум и мировая душа.

Божественная сущность выражает единство бога и существует самостоятельно, но в то же время она содержится в каждой из своих субстанций. Божест-

венные особы отделены друг от друга, но их соединяет божественная сущность, их божественность едина.

Так же, в духе платонизма, он интерпретирует и сотворение мира: род по отношению к индивидуальному первичен, первичная идея существует до единичных вещей; бог создал человека как вид, человек как вид, стало быть, не существовал реально, но лишь идеально, в божественных умыслах.

Защитой Григорием основополагающего догмата церкви — догмата Святой Троицы — была полемика с типичной для IV в. ересью — арианизмом, который, как уже упоминалось, достиг значительного распространения (примерно как в первый период христианства — гностицизм). Однако идеи Григория отвергались некоторыми представителями церкви.

Ортодоксальные «отцы церкви» отстаивали в то время единство божественного и человеческого естества, опровергая гностиков, с одной стороны, и ариан — с другой. В этом их значение для церкви и ее учения.

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

Крупнейшим христианским мыслителем периода патристики и наиболее выдающимся из «отцов церкви» был **Аврелий Августин** (354—430). «Ты нас создал для себя, и наше сердце будет неспокойным, пока не упокоится в тебе» [11]. Этим предложением начинаются «Исповеди» («Confessiones»), в тридцати книгах которых он в форме молитвы рассказывает о своей жизни, отличавшейся беспокойством, постоянным поиском и многими ошибками, до тех пор пока не обрел внутренний покой — покой души — в христианстве.

Родился он в г. Тагасте в Нумидии (Северная Африка), был сыном отца-язычника и матери-христианки. В Карфагене, Риме и Милане он изучал риторику. Чтение трактатов Цицерона пробудило в нем интерес к философии, он захотел найти истину. Сначала он верил, что найдет ее у манихейцев, в их учении о дуализме добра и зла. Позже в его мыслях появляется академический скептицизм, от которого он освобождается, изучая неоплатоников, в частности Плотина. Платоническая философия ближе всего подходит к религиозной вере.

В конце концов истину Августин находит в христианстве, к которому он переходит в 387 г. прежде всего под влиянием христианского проповедника, миланского епископа Амвросия. Позже он был назначен пресвитером и возведен в сан епископа североафриканского города Гиппо. Здесь в 430 г. он и умер.

В своих произведениях он подверг страстному осуждению ошибочные учения, которым сам длительное время следовал. В трактате, направленном против академиков, он осуждает скептицизм, выступает против манихейства и других еретических учений. Помимо «Исповеди» к его главным трактатам относятся: «О троице» («De trinitate», 400—410), где систематизированы теологические воззрения, и «О граде божьем» («De civitate Dei», 412—426). Последний трактат считается главным произведением Августина, ибо содержит его историко-философские взгляды. В первых пяти книгах этого объемистого труда Августин указывает на то, что Рим пал по вине собственного эгоизма и безнравственности, но не по вине христианства, как об этом говорят. В последующих пяти книгах говорится о презренном язычестве и заблуждениях прежней философии. В остальных двадцати книгах пишет о противоположности между светской (дьявольской) державой и царством божьим, воплощением которого является церковь; борьба между ними представлена как борьба добра и зла.

Способ изложения материала в трудах Августина соответствует его бурному, неспокойному характеру; писал он страстно и неукротимо, резко переходил от одной позиции к другой. О нем говорили, что ни у кого из великих мыслителей не было таких перепадов между высочайшим и низменнейшим, что среди церковных святых он был наименее святым и наиболее человеком. Его творчество не имеет монолитного характера, оно не образует единой системы, но является источником, из которого долго черпала христианская философия.

Философия Августина возникает как симбиоз христианских и древних доктрин. Из древних античных философских доктрин главным источником для него был платонизм, который он знал по преимуществу в изложении неоплатоников. Идеализм Платона в метафизике, абсолютизм в теории познания, признание различия духовных принципов в структуре

мира (добрая и плохая душа, существование отдельных душ), упор на иррациональные факторы духовной жизни — все это повлияло на формирование его собственных воззрений.

Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Западную Европу. Никто из авторов периода патристики не достиг той глубины мысли, которая характеризовала Августина. Он и его последователи в религиозной философии считали познание бога и божественной любви единственной целью, единственной полной смысла ценностью человеческого духа. Весьма мало места он отводил искусству, культуре и естественным наукам.

Христианской основе своей философии Августин придавал большое значение. Он осуществил то, что только обозначено у его предшественников: сделал бога центром философского мышления, его мировоззрение было *теоцентрическим*. Из принципа, что бог первичен, вытекает и его положение о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как метафизический, так и гносеологический и этический характер.

Бог является высшей сущностью (summa essentia), только его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует. Он единственный, существование которого независимо, все остальное существует лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной существования всякого сущего, всех его перемен; он не только сотворил мир, но и постоянно его сохраняет, продолжает его *творить* (creatio continua). Августин отвергает представление, согласно которому мир, будучи сотворенным однажды, развивается дальше сам.

Бог является также наиважнейшим *предметом познания*, познание же преходящих, релятивных вещей бессмысленно для абсолютного познания. Бог выступает в то же время и *причиной познания*, он вносит свет в человеческий дух, в человеческую мысль, помогает находить людям правду. Бог является *наивысшим благом и причиной всякого блага*. Так как все существует благодаря богу, так и всякое благо происходит от бога.

Направленность к богу для человека естественна,

и единственно через соединение с ним человек может достичь счастья. Философия Августина таким образом открывает простор для теологии.

Душу Августин понимает чисто спиритуалистически, рассуждая в духе идей Платона. Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Такое понимание существовало и в греческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от бога, что *душа близка богу и бессмертна.*

Душу мы знаем лучше, чем тело, знание о душе является определенным, о теле же наоборот. Более того, душа, а не тело познает бога, тело же препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе, подавлял чувственные наслаждения.

Основой духовной жизни является *воля*, но не разум. Это утверждение основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности, но не в пассивности. Отсюда вытекает заключение, что человеческую сущность характеризует не разум, который имеет пассивный характер, но действия, активная воля. Учение Августина о первенстве воли отличается от древнегреческого рационализма. Иррационалистическое понимание человеческого духа приходит к тому, что сущностью духа является свободная воля. Эту позицию Августин воплощал не только в психологии, но и в теологии: первенство воли относится и к божественной сущности. Его философия переходит, таким образом, от интеллектуализма и рационализма к *волюнтаризму.*

Вся философия Августина сосредоточилась на боге как едином, совершенном, абсолютном бытии, мир же имеет значение как божье творение и отблеск. Без бога ничего нельзя ни совершить, ни познать. Во всей природе ничего не может произойти без участия сверхъестественных сил. Мировоззрение Августина очень четко противостояло натурализму.

Бог как единое сущее и истина является содержанием метафизики, бог как источник познания является предметом теории познания; бог как единст-

венное благо и прекрасное является предметом этики, бог как особа всемогущая и полная милости является главным вопросом религии

Бог не только бесконечное бытие, но и особа, преисполненная любви. В этом же направлении теоретизировали и неоплатоники, но бог ими понимался не как особа. В неоплатонизме мир — эманация божественного единого, необходимый продукт естественного процесса, у Августина же мир — акт божественной воли. У Августина проявляется тенденция к дуализму в отличие от неоплатонического монизма, основанного на идее, что бог и мир имеют один и тот же характер.

Согласно Августину, мир как свободный акт бога является творением разумным, бог создал его на основе собственной идеи. Христианский платонизм был августинианским вариантом учения Платона об идеях, которое понималось в теологическом и персоналистическом духе. В боге сокрыт идеальный образец реального мира. Как у Платона, так и у Августина существуют два мира: идеальный — в боге и реальный — в мире и пространстве, возникший благодаря воплощению идеи в материю.

Августин, в согласии с эллинистической философией, полагал, что *целью и смыслом человеческой жизни является счастье*, которое должна определить философия. Счастья можно достигнуть в едином — *в боге*. Достижение человеческого счастья предполагает прежде всего *познание бога и испытание души*.

В отличие от скептиков Августин разделял представление о том, что познание возможно. Он искал такой способ познания, который не подвержен заблуждениям, пытался установить определенную надежную точку как исходный путь познания. Единственный способ преодоления скептицизма, по его мнению, состоит в отбрасывании предпосылки, что чувственное познание может нас привести к истине. Стоять на позициях чувственного познания — значит укреплять скептицизм.

Августин находит еще один пункт, подтверждающий возможность познания. В подходе скептиков к миру, в самом сомнении он видит определенность, достоверность сознания, ибо можно сомневаться во всем, но не в том, что мы сомневаемся. Это *созна-*

ние сомнения при познании является непоколебимой истиной.

Сознание человека, его душа являются устойчивым пунктом в постоянно меняющемся, неспокойном мире. Когда человек погрузится в познание своей души, он найдет там содержание, которое не зависит от окружающего мира. Это лишь видимость, что люди черпают свои знания из окружающего мира, в действительности они находят их в глубинах собственного духа. Сущность теории познания Августина — априорность; творцом всех идей и понятий является бог. Человеческое познание о вечных и неизменных идеях убеждает человека, что их источником может быть лишь абсолют — вечный и надвременный, бестелесный бог. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает божественные идеи.

Истину о боге не может познать разум, но *вера.* Вера же скорее относится к воле, чем к разуму. Подчеркивая роль чувств или сердца, Августин утверждал *единство веры и познания.* При этом он стремился не возвысить разум, но лишь его дополнить. Вера и разум взаимно дополняют друг друга: «Разумей, чтобы мог верить, верь, чтобы разуметь». Философия Августина отвергает концепцию автономного положения науки, где разум является единственным средством и мерой истины. Это понимание соответствует духу христианства, и на этой основе могла строиться последующая фаза — схоластика.

Характерной чертой понимания Августином процесса познания является христианский мистицизм. Главным предметом философского исследования были бог и человеческая душа.

Преобладание в сфере познания иррационально-волевых факторов над рационально-логическими выражает одновременно и Августиново первенство веры над разумом. Не самостоятельность человеческого разума, а откровения религиозных догматов являются авторитетом. Вера в бога — исходное человеческого познания.

Тезис о *первенстве веры над разумом* не был новым в христианской философии. В отличие от предшествующих «отцов церкви», которые видели источник веры лишь в Библии, Августин провозгласил наивысшим авторитетным источником веры церковь как

единственную непогрешимую, последнюю инстанцию всякой истины. Это воззрение соответствовало тогдашней ситуации. Церковь в западной части Римской империи становилась идеологически и организационно сильным централизованным институтом.

Вклад Августина состоял также в том, что он попытался обосновать первенство веры над разумом и философски. Все человеческое познание имеет два источника, утверждал он. Первым является опыт, чувственный контакт с вещами окружающего мира. Его границей служат рамки явления, преступить которые невозможно. Другой источник, более богатый и значительный, заключен в приобретении знания от других людей. Это опосредованное познание и есть вера.

Августин смешивает веру вообще и религиозную веру, освященную авторитетом церкви. Однако вера, которая опирается на опыт, в целом совсем иная, она имеет другую суть и характер, чем религиозная вера, исходящая из «истин» Священного писания.

Оценка добра и зла в мире, их различение были наиболее проблематичными в философии Августина. С одной стороны, мир как творение бога не может быть недобрым. С другой стороны, существование зла несомненно. При определении понятия *теодицеи*, или защиты совершенства творения, Августин исходил из того, что зло не принадлежит природе, но является продуктом свободного творчества. Бог создал природу доброй, но отравила ее злая воля. С этим связан другой тезис: зло не является чем-то, что абсолютно противоположно добру, оно есть лишь недостаток добра, его релятивная ступень. Нет абсолютного зла, лишь добро абсолютно. Зло возникает там, где ничто не делается хорошо, зло — это отвращение от высших целей, это либо гордыня, либо вожделенность. Гордыня проистекает из стремления обойтись без бога, вожделенность — из страстей, направленных на преходящие вещи. Следующий аргумент теодицеи Августина состоит в том, что зло не нарушает гармонии мира, но необходимо для нее. Наказание грешников так же не противоречит этой гармонии, как и вознаграждение святых. Августин, таким образом, не отрицает наличия зла в мире, однако понимает его чисто негативно, как отсутствие добра.

Этике Августина присуще то, что он приписывал злу другое происхождение, чем добру. Зло происходит от человека, имеет земной характер, добро же проистекает от бога, продукт божьей милости. Человек отвечает за зло, но не за добро.

По поводу понятия любви Августин остро полемизировал с бриттским монахом Пелагием. Это был спор между представителями иррационалистической и рационалистической точек зрения в вопросах христианской этики. Пелагий исходил из античного рационализма и учил, что первородного греха не существует. Человек рождается свободным от грехов, он сам, без помощи церкви должен заботиться о своем блаженстве. Пелагиевский отказ от понимания человека как слепого орудия бога представлял прямую атаку на идеологические принципы христианской церкви [12].

Августин, выступая против концепции Пелагия о необремененности человека первородным грехом, развивает *учение о предопределенности* (предистинации) [13]. Согласно этому учению, Адам как первый человек родился свободным и безгрешным. У него была возможность следовать за божьей волей и достичь бессмертия. Однако люди в лице Адама, искушенного дьяволом, совершили грех. Поэтому все поколения людей не свободны, обременены грехом и смертью, которая, по апостолу Павлу, есть возмездие за грехи. Учение Августина занимает среднее положение между пелагианизмом и строгой предистинацией.

Дуалистическое понимание бога и мира выступает прежде всего как противоположность между вечным и неизменным духовным бытием бога и постоянной изменчивостью и гибелью единичных вещей и явлений. Исследование этой противоположности вело Августина к проблематике времени. В рамках общего теологического решения этого вопроса отдельные ответы интересны и с философской точки зрения

Августин отвергает взгляды тех античных философов, которые время ставили в зависимость от движения небесных тел: ведь и они созданы богом. Согласно его пониманию, время является мерой движения и изменений, присущих всем «сотворенным» конкретным вещам. Перед сотворением мира время не существовало, но оно проявляется как следствие бо-

жественного творения и одновременно с последним. *Меру же изменений вещам дал бог.*

Августин попытался объяснить такие основные категории времени, как настоящее, прошлое, будущее. Ни прошлое, ни будущее не имеют действительной ориентации, она присуща лишь настоящему, посредством которого нечто может мыслиться как прошлое или будущее. Прошлое связано с человеческой памятью, будущее заключено в надежде.

Приведение как будущего, так и прошлого к настоящему доказывает божественную, совершенную абсолютность. В боге раз и навсегда соединены настоящее с прошлым и будущим. Августиново понимание противоположности абсолютной вечности бога и реальной изменчивости материального и человеческого мира стало одной из основ христианского мировоззрения.

Социально-политическая доктрина Августина основана на идее неравенства, которую он отстаивает как вечный и неизменный принцип общественной жизни. Неравенство является стороной иерархической структуры общественного организма, созданного богом. Земная иерархия — отражение иерархии небесной, «монархом» которой является бог. Пытаясь предотвратить обращение народных масс к еретическим учениям, Августин ссылается и на христианскую идею равенства всех людей перед богом — все люди происходят от одного праотца.

Августин обращается и к общественно-историческому процессу. Некоторые историки даже говорили о нем как об одном из первых «философов истории». Стимулом его интереса к этой проблематике было разграбление «вечного города» в 410 г. готскими войсками, возглавляемыми королем Аларихом. Это событие интерпретировалось многими современниками по-разному. Одни объясняли его как месть старых римских богов римлянам за то, что они перешли в христианство. Другие утверждали, что падение Рима возглашает конец человеческой истории, который наступает вследствие греховного перехода от первоначального демократического христианства к государственному. Августин опровергает обе эти интерпретации.

В философии истории он выступает против как языческих религиозных представлений, так и нере-

лигиозных этических и философских концепций. Языческих богов он отвергает как бессильных демонов, порожденных поэтической фантазией. Им он противопоставляет единого и всемогущего бога.

О философии истории у Августина можно говорить лишь условно. Он занимается «судьбами всего» человечества, руководствуясь, однако, христианскими мифологическими представлениями, опирающимися на библейские материалы. Человечество происходит от одной пары прародителей и руководнтся богом. Понятие истории у Августина является провиденциалистским (провиденция — провидение).

Августин выдвигает мысль о единстве человеческой и божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых сферах, содержанием которых является *бой двух царств* (градов) — *божьего* (civitas Dei) и *земного* (civitas terrena). Дуализм бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. Божий град представляет меньшую часть человечества — это те, кто своим морально-религиозным поведением заслужили у бога спасение и милосердие; в земном граде, напротив, остаются люди самолюбивые, алчные, эгоисты, которые забывают о боге. Божий град постепенно усиливается в общественно-историческом развитии, в частности после прихода Иисуса. Главной предпосылкой принадлежности к граду божьему служат смирение и покорность как перед богом, так и перед церковью.

В своем изложении плана божьего предопределения Августин дает периодизацию истории земных градов-обществ. Она основана на аналогии с шестью днями творения, шестью развивающимися сферами человеческой жизни и шестью эпохами, которые приведены в Ветхом завете. Это по своей сути *эсхатологическая*[14] концепция; идея прогресса, которая в ней содержится,— религиозно-теологическая.

Церковь в истории занимает особое положение: она является обществом Христа, объединяет, согласно воле божьей, избранных, и вне ее нельзя обрести спасение. Церковь является зримым представителем царства божьего на земле. Светский град и его государство также установлены богом, но они не имеют привилегированного положения, как церковь, которая занимает высшее положение, и государство должно

ей служить. Только при таких условиях возможно возникновение гармоничного общественного организма. Понимание общества у Августина является *теократическим*.

Августин заложил основы новой христианской философии. Он отбросил классический подход греков, основанный на объективизме и интеллектуализме, его подход был интроспективным, воле он приписывал первенство над разумом. Греки склонялись к финализму и натурализму, Августин представлял бога как бесконечность, а мир — как продукт сверхъестественной силы и творение милости. Интроспективная позиция переходит в персонализм, бог — это прежде всего персона, сущностью которой является воля; этим самым философия Августина отворачивается от универсализма древних. Она основана на доверии к силам воли, веры, любви и милости, но ни в коем случае не к силам разума и доказательств.

В творчестве Августина много противоречий и натяжек. Так, с одной стороны, он полагал, что истина доступна лишь индивидам, а с другой — считал ее привилегией церкви. С одной стороны, истина имеет непосредственный характер, а с другой — она сверхъестественный дар. Безразлично Августин отнесся и к рационализму, но тем не менее конечная цель, устремленность понимались им как связанное с разумом божественное созерцание. Он утверждал, что тело не является злом, ибо происходит от бога, но в телесных желаниях видел источник зла. Августин отверг манихейский дуализм добра и зла, и именно дуализм был последним словом его историософии. Различные стремления иерархического христианства, библейские и церковные мысли, религиозный и церковный дух, рационализм и мистицизм, верность порядку и любви — все переплеталось в его творчестве. Августин имел много последователей.

Рим уже в IV столетии перестал быть центром, в V столетии он подвергался постоянным опустошительным набегам вандалов. В этих условиях развитие было невозможным, в лучшем случае можно было говорить о сохранении традиций. Только спустя несколько столетий схоластики начали развивать новые основы христианской философии, исходя при этом из учения Августина. Августин принадлежит к мыслителям, которые имели большое влияние на духовную

жизнь средневековья. Он был гораздо более известен как философ, чем как «отец церкви». Его творчество было посредующим звеном между философией Платона и мыслителями средневековья. Августиновская традиция долго считалась единственным типом ортодоксальной философии. Только в XIII столетии Фома Аквинский создает новую модель ортодоксии, однако влияние Августина продолжалось и дальше. Можно говорить о следующих важнейших возвратах к августинизму:

1. В период каролингского ренессанса в VIII и IX вв.

2. В XII в. у мистиков, в частности у Бернарда.

3. В XIII и XIV вв. как реакция на аристотелизм возникают так называемые августинцы XIII столетия.

4. К Августину восходит и на него ссылается теоретическая мысль Реформации.

5. В XVII в., в послереформационный период, когда обновленная христианская философия искала опору в августинизме.

Янсенизм [15] был августинизмом XVII в., а коренные философские системы этого периода — картезианство и философия Мальбранша — были близкими к позициям Августина.

6. Современная модернистская протестантская теология находится под воздействием августинизма. Некоторые католические теологи также используют его и поныне.

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ И ПОСЛЕДОВАТЕЛИ АВГУСТИНА

Во второй половине V столетия, в эпоху возникновения феодального общества, в Византийской империи (точнее, в Сирии) были написаны на греческом языке четыре работы, которые в последующей истории религиозно-философской мысли сыграли видную роль как на Востоке, так и на Западе. Назывались они «Об именах божьих», «О мистической теологии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и подписаны были именем *Дионисия Ареопагита*. Однако он не мог быть автором этих трактатов, ибо жил на несколько столетий раньше, и поэтому их автора, имя которого, естественно, неизвестно, стали называть

Псевдо-Дионисий. Впервые трактаты были представлены на церковном соборе в 532 г.

Ареопагитика представляла собой синтез христианства и неоплатонизма. Она опиралась прежде всего на неоплатоновскую концепцию «единого абсолюта», существующего вне природы; следствием явилось отрицание догмата о Святой Троице.

Главным смыслом ареопагитики был *метод* познания бога, одним из путей — *позитивная теология*, основанная на аналогии между миром реальных предметов, в частности человеческими существами, и богом как их единственным и высочайшим творцом. Второй путь — так называемая *негативная теология* — исходит из того, что нельзя все бесчисленные свойства приписывать божественному существу, богу не приличествуют, например, гнев или опьянение. Абсолютность существования бога можно скорее выразить негативным путем, т. е. в понятиях, которые не могут быть взяты из человеческой жизни, не могут быть выражены при помощи человеческих определений. Бог не похож ни на один из атрибутов материального мира, он является чистой трансценденцией. Этот подход раскрывает мистические, спекулятивные стороны учения Псевдо-Дионисия о боге.

Псевдо-Дионисий перенимает и другие неоплатоновские идеи, например идею о боге как *начале*, *середине* и *конце* всего существующего. Мир был создан богом, его бесконечной любовью и добротой, он же и стремится вернуться к богу. Этим способом трансцендентный бог может быть представлен одновременно и как имманентный всем видам и существам, которые участвуют в его совершенстве. Прежде всего этого достигают существа, которые образуют «небесную иерархию» (ангелы, духи), а затем и люди, которые посредством церкви общаются с богом.

В этой концепции значительную роль играет именно идея об *иерархическом упорядочении мира*, которая выражала интересы как церкви, так и светской власти в зарождавшемся феодальном обществе.

Из всех древнегреческих писателей Псевдо-Дионисий наиболее существенным образом повлиял на средневековую философскую мысль на Западе, в частности в направлении мистики. Его своеобразное восприятие неоплатоновской философии инспирировало христианское учение. Воззрения Псевдо-Дионисия

распространялись его учеником, продолжателем и комментатором **Максимом Исповедником** (Maximus Confessor, 580—662).

В начале V в. **Марциан Капелла** составил школьный учебник о семи так называемых свободных искусствах (о грамматике, риторике, диалектике, арифметике, геометрии, астрономии и музыке); римский сенатор **Кассиодор** (ок. 490—538) скомпилировал энциклопедию о делах божьих и человеческих, его заслуги состояли также в описании и переводах античных рукописей. **Исидор Севильский** (ок. 600), англосакс **Беда** (ок. 700) и **Алкин** (ок. 730—804), советник Карла Великого, составили сборники, включившие многое из богатства мысли древнего мира.

Последователи Августина были скорее историками, чем систематизаторами. Они решали больше практические и этические вопросы, чем теоретические. Исходя из установок аристотелевской логики и философии, рассуждали о подчиненности философии теологии. Монах **Иоанн из Дамаска** (VIII в.) — крупнейший после Оригены и Григория Нисского систематизатор на Востоке.

В целом и на Западе, и на Востоке развитие мысли шло по пути комментирования древних трактатов. Одним из значительных комментаторов на Западе был, в частности, **Боэций** (ок. 480—524), латинский христианский теолог и философ, который в Афинах познакомился с произведениями Аристотеля, стоиков и неоплатоников. Ему удается выполнить часть своих намерений — перевести труды Аристотеля (главным образом по логике), Платона, стоиков и неоплатоников на латинский язык. Его переводы и комментарии сильно повлияли на средневековый Запад. Работы Боэция «Комментарии к Порфирию», «Введение к категориям Аристотеля» сыграли помимо всего прочего выдающуюся роль в позднейших спорах об универсалиях.

Он написал также трактат «Утешение философией» («De consolationeo philosophiae»), в котором христианские мотивы не выступают на первый план. В этом трактате Боэций показывает, как философские позиции влияют на мысль, ведут к спокойствию, дают утешение в несчастии. Трактат свидетельствует о том большом влиянии, которое на Боэция оказала языческая философия, прежде всего стоицизм.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

В последний период существования Римской империи начинают развиваться элементы феодализма. В V столетии этот процесс происходит все более интенсивно в сложных отношениях с варварами (главным образом германцами) и народами, которые жили в западной части Римской империи и находились под гнетом варваров.

В конце VIII — начале IX в. центр философской мысли перемещается на запад и север Европы. Главным центром тогдашней средневековой культуры становится франкское царство Карла Великого, которое простиралось на север от Альп, на территории между Испанией и Дунаем, от Дании до Италии. Носителями культуры становятся прежние варвары. Начинается новое оживление культуры — «каролингское возрождение». Основой могущества монархии Каролингов было более быстрое развитие феодальных отношений у франков по сравнению с византийцами и, в частности, арабами. Арабы были остановлены в своем победном шествии на запад Европы и начали постепенно вытесняться с Пиренейского полуострова.

Политическому и социальному единству должно было способствовать и *единство религии и философии*. Достижение этого единства было облегчено и общим языком — латынью; наука и философия интернационализировались. Объединению западноевропейских народов способствовал и католицизм. Это теологическое единство происходило, однако, не только на уровне мышления. Церковь располагала широкой организацией, управляемой в соответствии с феодальными иерархическими принципами. Она была также и крупным землевладельцем, освящала светский феодальный строй, церковные догматы служили исходным пунктом и основой всей духовной жизни. Монопольное положение церкви проявляется в организации образования, воспитания. Церковные школы и монастыри становятся культурными центрами. В церковных школах первой ступени ученики получали свет-

ские знания, в школах второй, высшей ступени изучали теологию. Светское образование включало семь «свободных искусств», образованных в поздней античности, содержание которых было приспособлено к религиозно-теологическим и богословским целям. Ф. Энгельс в «Крестьянской войне в Германии» эту историческую эпоху характеризовал следующим образом: «Средневековье развилось на совершенно примитивной основе. Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всем с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов. В результате, как это бывает на всех ранних ступенях развития, монополия на интеллектуальное образование досталась попам, и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер. В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия, и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона. Даже тогда, когда образовалось особое сословие юристов, юриспруденция еще долгое время оставалась под опекой богословия. А это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [1].

Философия в тот период преподавалась лишь в монастырских школах, где ее изучали будущие священники и церковные служители. Задачей философии было не исследование действительности, а поиски рациональных путей истинности доказательства всего того, что провозглашала вера. Отсюда и название — схоластика. Философия не была свободной, она зависела от церкви, стала «служанкой теологии». Поэтому исследования схоластов можно лишь условно характеризовать как философские, если исходить из традиций древнегреческих философов. Философия почти на тысячелетие оказалась задавленной христианскими

идеями. Единственный предмет изучения теологии — божественное естество — являлся также и предметом философского изучения. Провозглашалась лишь одна истина; различия между наукой и теологией, между философией и теологией не допускалось.

Так как все это было общим не только для схоластики, но и для патристики, христианская философия средних веков, включая и патристику, часто обозначается как схоластика. Однако между схоластикой и патристикой существует различие. Перед учителями патристики ставится задача создать систематическую догматику из того, что содержалось в Священном писании. Схоластики уже располагали догматической конструкцией, в сущности их задача состояла в том, чтобы ее упорядочить и сделать доступной для необразованных людей, например представителей народа, которые в то время переходили в христианство.

Сложность ситуации для учителей схоластики состояла в том, что в начале средних веков было мало *пособий по философии. Известны были лишь работы* Порфирия, латинские комментарии Боэция к трудам по логике Аристотеля, извлечения из них Кассиодора, часть диалогов Платона, работы неоплатоников (они были относительно полными), «Органон» Аристотеля. Работы Аристотеля в период ранней схоластики были мало известны. Они стали доступны лишь в период поздней схоластики, когда были переведены с арабского, а позднее прямо с греческого.

Начало схоластики приходится на IX столетие, и ее развитие продолжается до конца XV столетия. Она носила лишь религиозный характер; мир, согласно представлениям схоластов, не имеет даже самостоятельного существования, все существует лишь в отношении к богу.

Метод схоластической философии был предопределен еще в ее исходных посылках. Речь идет не о нахождении истины, которая уже дана в откровении, а о том, чтобы изложить и доказать эту истину посредством разума, т. е. философии. Из этого вытекают три цели: первая — с помощью разума легче проникнуть в истины веры и тем самым приблизить их содержание к мыслящему духу человека; вторая — придать религиозной и теологической истине систематическую форму при помощи философских методов; третья — используя философские аргументы, исключить критику

святых истин. Все это не что иное, как схоластический метод в широком смысле слова, в котором господствует формализм.

В узком смысле слова схоластический метод состоит в формально-логической операции вывода: из противоположных тезисов, возражений «за» и «против» путем выявления различий выводятся заключения, которые служат для того, чтобы эту схоластическую «диалектику» использовать для подтверждения спекулятивного содержания христианства. Точно так же и исследование действительности производится этим формально-логическим способом и служит потребностям репродуцирования ее религиозным образом. Сущностью схоластической «диалектики» является ее формальное рассуждение о понятиях, категориях без рассмотрения их реального содержания. Все подчинено авторитету христианского вероучения. По сути эта «диалектика» сводилась к силлогистическому суждению, в котором исчезала и деформировалась живая, конкретная действительность. Главным предназначением схоластической философии было *непосредственное слияние с теологией.*

ЭРИУГЕНА

В IX столетии неоплатоновские идеи начали распространяться в Западной Европе. Роль распространителей играли ирландские монастырские школы, которым были известны тексты греческих «отцов церкви» (в другие страны Западной Европы греческие тексты еще не проникли). К эмигрантам, которые пришли на континент и оказали влияние в духе неоплатонизма на западноевропейское образование, принадлежал **Иоанн Скот Эриугена** (ок. 810—877), учитель при королевском дворе Карла Голого в Париже. Он был большим ученым своего времени, знал греческий язык (писал на нем стихи), переводил с латыни. Хотя он был человеком светским, церковники обращались к нему по вопросам теологии, прежде всего в большом споре IX столетия по проблеме предопределения (предистинации). Его главное произведение «О предопределении» («De preedestinatione») появилось именно в связи с этим религиозно-этическим спором. Трактат «О раз-

делении природы» («De divisione naturae») являлся по преимуществу трудом метафизическим.

Система Эриугены по типу неоплатоновская, по происхождению она относится к ряду тех, которые были основаны Плотином. Хотя его трудов Эриугена непосредственно не знал, но он был знаком с ними через христианские работы неоплатоников, в частности греческих «отцов церкви» — Григория Нисского, Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника. Обращение к работам этих авторов было типичным для всей ранней схоластики. Переводами с греческого Эриугена способствовал распространению на Западе знаний об александрийской философии.

Его называли «первым отцом схоластики», а также «Карлом Великим схоластической философии». Если Карл Великий в начале средних веков объединил светскую монархию и церковную иерархию, то Эриугена создал всеобъемлющую, единую систематическую философскую систему, которая разрабатывалась последующими поколениями.

Одним из первых он выдвигает тезис, относящийся ко всей схоластике: подлинная религия является и подлинной философией и наоборот; сомнения, выдвигаемые против религии, опровергают и философию. Он энергично защищал тезис о том, что *между откровением и разумом нет противоречия*. Орудием разума является диалектика, которую он понимает, подобно Платону, т. е. как искусство сталкивать противоположные точки зрения в беседе, а затем преодолевать различия с целью выделить истину. Решающую роль в познании, по Эриугене, имеют общие понятия. В согласии с Платоном, он принимает реальность понятий по степени их общности: чем выше степень общности, тем больше проявляется их объективная реальность и независимость от познающего человеческого разума. Единичные понятия, наоборот, существуют лишь благодаря тому, что они относятся к видам, а виды — к роду. Это направление философской рефлексии в ходе дальнейшего развития средневековой философии было названо реализмом. Его позднейшее отвержение церковью имело два повода. Первый повод: Эриугена в целом придавал большое значение разуму; он становится одним из первых защитников *рационализации теологии*, провозглашает, что авторитет основывается на истинности разума, но ни в коем случае не наобо-

рот. Вторым поводом были пантеистические выводы, которые у Эриугены заметно проявляются прежде всего в трактате «О разделении природы». Он отождествляет бога с природой (в абстрактном, но не в эмпирическом смысле), причем исходит из платоновских формулировок, где бог представляет начало, середину и конец (временами пантеистические элементы содержались уже у ареопагитиков).

Процесс развития идет от бога к миру, и, наоборот, возврат всего существующего к единичному богу раскрывает его характер, который проявляется в *четырех ступенях природы*. Первая ступень — природа несотворенная и вместе с тем творящая, вторая ступень — природа сотворенная и вместе с тем творящая, третья — природа сотворенная и нетворящая и четвертая ступень — природа несотворенная и нетворящая. Бог, таким образом, есть начало, середина и конец всего космоса.

Эриугена говорит о двух путях познания бога. Он, как и Псевдо-Дионисий, различает позитивную и негативную теологию. В негативной бог понимается как непознаваемая сущность, теология в лучшем случае лишь определяет, чем бог не является. Мы можем познать не сущность бога, но лишь его проявления. Бог выше всех категорий, о нем нельзя сказать, что он субстанция, или материя. Эриугена продвигает свою негативную теологию дальше, чем остальные христианские авторы, а его концепция бога отличается от библейского учения. Учение Эриугены несколько раз объявлялось церковью еретическим. Сначала была запрещена его трактовка предопределения, позже и трактат «О разделении природы», который был приговорен к сожжению. Несмотря на это, трактаты Эриугены были широко известны. Его пантеизм вновь ожил в XII и XIII вв. В 1225 г. произведения Эриугены подверглись интердикту (церковному запрету). Учение Эриугены оказывало влияние как на ученых (школа в Шартре), так и на некоторые еретические религиозные движения.

УКРЕПЛЕНИЕ ФЕОДАЛИЗМА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XI И XII ВВ.

В XI и XII вв. в Западной Европе происходит интенсивное развитие феодализма. Наблюдается рост сельскохозяйственного производства, развивается городская жизнь, расцветают ремесла, расширяются торговые отношения. Социальная структура заметно усложняется, рядом с основными классами феодалов и крепостных появляются мещанские и ремесленнические прослойки. Это динамичное развитие феодального общества является одновременно процессом углубления и обострения социальных и классовых противоречий.

Продолжала возрастать роль церкви, которая представляла собой основное звено феодального строя как в экономической (как собственник), так и в идеологической области. Происходит возрастание мощи папства. Этот процесс шел не гладко: церковь должна была бороться с целым рядом еретических движений; это время и крестовых походов.

В этой динамичной экономической, социально-политической и идеологической обстановке происходит обновление культурной жизни. Изменяются системы образования, научного познания, развивается искусство. Церковь выступает как решающий инструмент, прямо или косвенно контролирующий и культурную, и духовную область.

Наряду с церковными возникают школы, над которыми прямой надзор осуществляют городские власти и в которых существует более свободное отношение к церкви. В этих центрах возрастает интерес прежде всего к юридическим знаниям, что обусловлено потребностями решать новые экономические вопросы. Римское право начинает интенсивно разрабатываться и в итальянских городах Равенна и Болонья. Центром медицинских наук становится южноитальянский город Салерно и монастырь Монте Кассино. Наряду с правом и медициной проявляется интерес к философским вопросам логики. Весь этот период характеризуется новым интеллектуальным подъемом, оживлением в научной и культурной областях, но еще нельзя говорить о возрождении философии; мышление носит эклектический и компилятивный характер, еще не созданы оригинальные философские труды. В различных школах и центрах переводятся античные, арабские и еврейские философские

тексты. Ведущее положение в XII в. имела французская культура, хотя культурными центрами были и испанский город Толедо, где работал выдающийся переводчик и компилятор **Доминик Гундисальви**, и итальянский город Салерно.

СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Схоластическое философское мышление сосредоточивалось в сущности на двух проблемах: с одной стороны, на споре номинализма и реализма, с другой — на доказательстве существования бога.

В период ранней схоластики вновь вспыхнул спор, содержанием которого был вопрос: *существуют ли реально универсалии или нет?* Эта проблема, будучи главной темой философии ранней схоластики, не исчезает в период расцвета схоластики, а через позднюю схоластику переходит и в философию Нового времени. Проблема универсалий уходит корнями в философию Платона и Аристотеля. Аристотель критиковал учение Платона об идеях как особом мире, реальность которого состояла в неизменности и неподвижности идей, являющихся истинной причиной всех вещей, их свойств и отношений и одновременно их целью. По Аристотелю, идеи не предшествуют чувственно воспринимаемым предметам, не являются причинами вещей, но зависят от них. Невозможно, чтобы идеи как сущности вещей были отделены от того, сущностью чего они являются.

В средневековье вопрос об универсалиях приходит не прямо от великих философов древности, а от их комментаторов, в частности от ученика Плотина *Порфирия*. Последний в работе «Введения к категориям Аристотеля» поставил вопросы о характере родов и видов, о том, существуют они в природе или только в разуме, в интеллекте, в мысли; если существуют, то телесны они или бестелесны, отделены ли от чувственно воспринимаемых вещей или содержатся в них.

Порфирий не ответил на поставленные вопросы. *Боэций* в своих комментариях в связи с вопросами, поставленными Порфирием, подошел к новой проблеме: являются категории Аристотеля видами реальных вещей или лишь знаками языка? Под влиянием стоицизма он склонялся к выводу, что они являются знаками языка.

Философской основой спора между реализмом и универсализмом был *вопрос об отношении общего и единичного*, индивидуального. Реализм (от лат. realis — реальный, действительный)[2] приписывал существование лишь общему. Он проявился в ряде концепций, в которых излагалось отношение к реальности общих понятий и единичных вещей. Крайние реалисты придерживались платоновского учения об идеях; общее — это идеи, которые *существуют до единичных вещей* (*ante res*) и вне их. Сторонники умеренного реализма исходили из аристотелевского учения об общих родах, согласно которому общее реально *существует в вещах* (*in rebus*), но ни в коем случае не вне их.

Номиналисты (от лат. *nomen* — имя), напротив, не допускали реального существования универсалий, общее *существует лишь после вещей* (*post res*). Приверженцы крайнего крыла номинализма считали общее лишь пустым, ничего не содержащим «выдохом голоса», звуковой стороной слова. Более умеренные также отрицали реальность общего в вещах, но признавали его как *мысли, понятия, имена*, играющие важную роль в познании (концептуализм).

В споре средневекового номинализма и реализма намечаются элементы, тенденции борьбы материализма и идеализма. Однако в этот период не было «чистого» материализма и «чистого» идеализма. Номинализм был идеализмом, но содержал материалистические тенденции, ибо исходил из реальности чувственного мира. Он подрывал схоластику изнутри, разрушал «единство» науки и веры, готовил почву для отделения философии от теологии, а также для нового естествознания.

Ортодоксальному католицизму, с одной стороны, теоретически был ближе реализм, но, с другой стороны, он практически представлял католицизму угрозу — в частности, в том, что вел к пантеизму, т. е. к отрицанию личного бога, и к некоторым другим атеистическим следствиям.

Теологический рационализм, обусловленный реализмом, также был источником рационалистической критики схоластики.

Период после Эриугены вплоть до выхода на историческую арену следующего из отцов схоластики — **Ансельма Кентерберийского** (1033—1109) — был в философском отношении малоплодотворным. Лишь в

некоторых городах и центрах сохранились труды античных авторов и трактаты первых «отцов церкви».

Жизнь Ансельма характеризуется двумя фазами. Во Франции он вел тихую жизнь ученого и учителя, в Англии, как архиепископ, воевал с английским королем за права церкви. В средние века его называли «вторым Августином». Взял он от Августина многое, прежде всего принципы отношения веры и разума, а также понятие бога. Среди его произведений — «Монологиум» и «Прослогион», трактаты о главных вопросах теологии, о реальности и характере бога. Ансельм пишет от первого лица, в духе схоластики.

Так же как Эриугена, он тесно связывал философскую истину-разум и истину откровения — веру. *Мышление должно быть подчинено вере*, которая является его предпосылкой и должна ему предшествовать. Без веры нет подлинного познания. Ансельм в словах «верю, чтобы понимать» (credo, ut intelligam) четко определяет позицию схоласта. Вера должна быть исходной точкой и целью рационального мышления, но вера должна быть исключена из операций мышления, она не может служить аргументом. Святое писание указывает, что́ является истиной, но не объясняет, почему оно является истиной. Разум свободен и самостоятелен — но в границах догматов. Девизом Ансельма было «вера ищет разум», что характерно для всего периода древней схоластики. Ансельм, таким образом, впервые сформулировал задачи теологии и философии. Многие историки средневековой философии называют его первым схоластом.

В понимании мира он близок к Платону: реальны только понятия (единичные и общие). «Истина» содержится не только в мышлении; она самостоятельна, реально существует. Суждения истинны, так как они входят в «истину» вообще, поэтому, например, и справедливые действия совершаются на основе их причастия к понятию справедливости вообще.

В этом проявляются отношения Ансельма к универсалиям: общие понятия имеют собственное, независимое от единичных вещей существование, но связаны с ними. Единичное участвует в существовании абсолютного, независимую реальность которого Ансельм выводит путем обобщения общих черт единичных вещей. Его подход является *умеренным реализмом*. Ансельм получил известность также и приводимыми им *доказательствами*

бытия бога. Он приводит такие аргументы: если существуют вещи, которые имеют некоторое свойство по отношению к некоей иной вещи, то и эта иная вещь должна существовать. Полезность некоей вещи предполагает абсолютную полезность и добро — а этим и определяется бог. Существование релятивных вещей предполагает абсолютное бытие — бога.

Основа этого доказательства идет от Августина, Ансельм его лишь интеллектуализирует: сотворенные вещи несовершенны; они образуют ряд возрастающего совершенства, но этот ряд, как каждый реальный ряд, не может быть бесконечным. Должна существовать сущность, совершеннее которой ничего нет, ею и является бог.

Кроме этого относящегося к миру доказательства бытия бога Ансельм является автором метафизических доказательств бытия бога как общего принципа бытия всего сущего, всех видов бытия: если бы бог существовал лишь в нашей мысли, он был бы лишен абсолютного совершенства, был бы чем-то противоречивым, потому-то бог как совершенство должен существовать в действительности.

Доказательство состоит из двух посылок: первая вытекает из того, что бог является сущим и имеет такое свойство, что нельзя мыслить некое сущее более высокого порядка, чем бог. Бог, таким образом, существует в нашем мышлении. Вторая посылка состоит в выяснении того, что если то, что́ так велико, что нельзя помыслить ничего еще большего, не может существовать лишь в нашем мышлении и что если бы это было так, то было бы невозможно мыслить определенную вещь еще большей и такой, чтобы она существовала независимо от нашего мышления, реально. Из этого вытекает вывод, что бог существует не только в нашем мышлении, но и реально. Ансельм использовал здесь так называемое *онтологическое доказательство*, суть которого состоит в том, что из понятия вещи — в данном случае из понятия бога как идеи высшего совершенства — выводится доказательство его реального существования. Если бог как идея существа содержит в себе всю реальность, то сам он действительно существует.

Уже при жизни Ансельма это доказательство было подвергнуто резкой критике монахом **Гаунилом**, утверждавшим, что подобным образом можно доказать су-

ществование и сказочных существ, и легендарного совершенного острова Атлантида. Этим замечанием он подчеркивает, что с помощью мышления невозможно доказать существование бытия. Ансельм ответил трактатом, в котором признал правильность этого замечания и добавил, что оно относится ко всем понятиям, кроме бога.

В истории философии это доказательство многократно анализировалось, некоторые философы его отвергали, другие защищали. Об этом доказательстве спорят и поныне. Значение Ансельма состоит прежде всего в том, что в принципе он сформулировал метод средневековой схоластической философии, доказал, что вера нуждается в объяснении разумом. Таким образом, его можно считать основателем схоластической теологии и метафизики. Его философия, как и философия Эриугены, теоцентрична, бог, однако не тождествен миру, он является его причиной, причем в трояком смысле: как образец, как творец и как цель.

Иоанн Росцеллин (ок. 1050—1210), монах из Компьен, был главным представителем *крайнего номинализма* в эпоху ранней схоластики. Он не оставил никаких трактатов, его воззрения известны нам лишь из второисточников, прежде всего из полемики против него (из Ансельма Кентерберийского, Абеляра, Иоанна из Солсбери и т. д.). Росцеллин решительно выступал против платоновского реализма. Он учил, что вне единичных вещей не существует ничего, нет цвета вне конкретного цвета, нет мудрости вне мудрой души. Общее не имеет никакой собственной реальности, реально могут существовать только «единичные вещи». Общие понятия (идеи или универсалии) являются *лишь звуками, голосом, речью*. Ансельм указывал Росцеллину с раздражением, что он понимает общие субстанции как колебания звука, сотрясение воздуха.

Номинализм Росцеллина угрожал церковной догматике; он, между прочим, предложил *тритеистическую доктрину*: если существуют три божественные особы, то существует не один, а три самостоятельных бога. Он поколебал и августианскую концепцию единства церкви, ибо указал, что единство церкви как однородного «тела» Христова является пустым звуком, что в действительности существует разнородность отдельных индивидов. Эти и другие выводы вызвали сопротивление орто-

доксии, и учение Росцеллина синодом в Суассоне в 1092 г. было отвергнуто как еретическое.

Поражение Росцеллина лишило представителей номинализма возможности выступать публично, что и ограничило их влияние.

Против Росцеллина выступал представитель самого молодого поколения схоластического реализма **Гильом из Шампо** (1070—1121), учитель риторики, философии и теологии в Париже. Он был сначала учеником Росцеллина, но позже пришел к *крайне реалистическим взглядам*. Он утверждал, что лишь общим понятиям, выражающим виды, соответствует реальная субстанция. Это значит, что в предложении «Сократ есть человек» лишь «человечность» является реальностью, но ни в коем случае не индивид (Сократ). «Сократность», т. е. существование Сократа как частной, индивидуальной формы всеобщей субстанции «человек в этом лице», является лишь чем-то случайным, неопределенным. «Человечество» или «человечность» как всеобщая субстанция существовали бы даже и тогда, когда не было бы ни одного человека, или «белое» было бы сущим как субстанция и тогда, когда не было бы ни единой белой вещи, и т. д. Под влиянием критики Абеляра Гильом, однако, несколько раз менял свои взгляды.

Пьер Абеляр (1079—1142) был исключительной личностью. Как его творчество, так и жизнь наполнены триумфами и драматическими событиями, большими успехами и несчастьями, неудачами. Известна его любовь к Элоизе, красивой племяннице одного парижского каноника, которую Абеляр похитил из Бретани. С Элоизой он был при трагических обстоятельствах разлучен его врагами, провел всю дальнейшую жизнь в монастырях и пу́стынях (скитах). Ряд его трактатов был осужден церковью как заблуждения, в частности, по наущению его крупнейшего неприятеля, французского мистика Бернара из Клерво. Умер по пути в Рим, где хотел подать апелляцию папе. Прах его и Элоизы был спустя семь веков соединен и погребен на кладбище Пер-Лашез. Переписка между Абеляром и Элоизой [3] относится к прекраснейшим сокровищам мировой литературы и свидетельствует о духовной и нравственной красоте Абеляра.

Благодаря пестрой, полной конфликтов, триумфов

и романтики жизни Абеляра именно на ней сосредоточилось внимание многих историков. Как мыслитель он был исключительной, совершенно нетипичной для своего времени личностью. Его работы можно разделить на имеющие личный, теологический и логический характер. В теологии он шел своим путем и оказался вне главной линии развития схоластики. Наибольшее философское значение имеют его логические труды. Заслуги Абеляра состоят главным образом в том, что он развивает диалектику (т. е. логику и теорию познания в духе Аристотеля), которую и использует при исследовании веры и церковной догматики.

В вопросе об отношении веры и разума Абеляр занимает умеренную позицию. В труде «О божественном единстве и троичности» он пытается разрешить проблему, как сделать веру понятной при помощи доводов разума, ибо нельзя верить в то, что непонятно. В противоположность позиции Ансельма «верю, а потому знаю» он формулирует принцип «*познаю то, во что верю*». В отличие от теологического рационализма Ансельма он формирует основы такого рационализма, который почти намечает возможность обретения самостоятельности философией, отделения ее от теологии. В этике наряду с сократовским «познай себя» он делает упор на значимости внутренней жизни человека.

Знаменательной была позиция Абеляра по отношению к проблематике универсалий. Он был учеником как крайнего номиналиста Росцеллина, так и крайнего реалиста Гильома из Шампо и, таким образом, знал основы и источники этих противоположных пониманий. В своих собственных подходах к этому вопросу он стремился преодолеть односторонность обоих учений.

Согласно Абеляру, диалектика не может быть сведена лишь к проблеме универсалий, однако вопрос универсалий был для диалектики всегда одним из важнейших.

Реалисты сформулировали положение «universalia sunt ante rem» — универсалии существуют до вещей (до единичных вещей), у номиналистов же универсалии были «post res» — после единичных вещей. Абеляр же полагал, что *универсалии суть в вещах* — universalia sunt in rebus. Это значит, что абсурдно утверждать (как это делал Гильом), что реальной является лишь «человечность», а не люди, «лошадность», а не отдельные лошади. Нельзя недооценивать общее в единичном,

но и индивидуальные различия также существенны. Было бы ошибкой также говорить (как это делал Росцеллин), что лишь единичное является реальным и существенным и что вообще понятия суть лишь имена, ибо общим понятиям соответствует реальное существование сущности в единичных видах; люди именуются людьми не только на основе общих признаков, но понятию «человек» тоже соответствует реальность общечеловеческого, существующего во всех людях. Это общее есть лишь в отдельных людях, но ни в коем случае не вне их, отсюда universalia sunt in rebus.

Общее имеет значение для познания большого класса индивидов, расширяет постижение сути проявлений индивидуальности. Однако как таковое общее существует лишь в мышлении, но не вне его, как утверждали Ансельм или Гильом. Абеляр является первым представителем умеренного номинализма, который позже был назван *концептуализмом*.

РАЦИОНАЛИЗМ И НАТУРАЛИЗМ ШАРТРСКОЙ ШКОЛЫ

В период расцвета ранней схоластики культурным центром наряду с Парижем была философская школа в Шартре. Основал ее в конце X в. **Фульбер**, знаток арабской науки. Постепенно она становится местом, где были воспитаны многие специалисты, которые черпали из древних источников естественных наук и математики. Школа приобрела известность своими гуманистическими традициями, из ее стен вышел ряд энциклопедистов. Школа обеспечивала, в духе тогдашней системы образования, получение светского образования в виде так называемого квадривиума, т. е. арифметики, геометрии, астрономии и музыки, и так называемого тривиума [4], т. е. грамматики, риторики и диалектики.

В шартрской школе впервые в истории средневековой западноевропейской философии изучались идеи античных атомистов — Демокрита, Эпикура, Лукреция — в переводах с арабского на латинский язык.

Расцвет шартрской школы приходится на период первой половины XII в. (в начале этого периода слушателем школы был Абеляр). В разное время школу возглавляли **Бернар из Шартра** (ум. в 1130), **Жильбер Порретанский** (1076—1154), **Теодорик из Шартра** (ум.

между 1150—1155), **Гильом из Конша** (ум. в 1154). Среди видных выпускников школы можно назвать англичанина **Иоанна из Солсбери** (ок. 1110—1180), влиятельного церковного деятеля и дипломата, автора значительных трудов. Его «Поликратикус» трактует об общественной жизни, о политике; «Металогикус» посвящен теории логики (диалектики) в аристотелевском смысле.

Шартрская школа черпала из двух главных философских источников: в метафизике — Платон, в школе был известен его «Тимей» (часть о возникновении мира), в логике — Аристотель. Эта двоякость порождала споры и несогласия, что отразилось и в дискуссиях об универсалиях. Образовались два лагеря, в которых упор делался либо на спиритуалистические и идеалистические элементы системы Платона, либо на критический и эмпирический дух Аристотеля. У некоторых представителей школы появилось стремление к сближению этих точек зрения.

Шартрские ученые были и естествоиспытателями, и гуманитариями, их объединял единый фронт борьбы против спекулятивной теологии. Философию природы они соединяли с логикой, причем их единым источником они считали реальность. Философия должна быть не формальной спекуляцией, но дисциплиной, которая черпает данные из внешнего мира.

ЦИСТЕРЦИАНЕ

Идеи и деятельность как Абеляра, так и шартрской школы вызвали неприязнь католической церкви. Идеологическим носителем этой неприязни стал **Бернар Клервоский** (1091—1153), основатель аббатства в Клерво и главный представитель цистерцианской школы [5]. Это был человек всесторонне образованный, отличавшийся ораторским даром. Он стал душой религиозного движения, сформированного в XII в. цистерцианами, немилосердно преследовал ереси, активно выступал за второй крестовый поход.

Главным источником его воззрений были религиозные трактаты. Он утверждал, что наилучшим и единственным средством философии является *общение с богом*. Процесс познания он интерпретировал мистически. Не разум ведет к богу, но любовь и привязанность

человеческой души к нему. Человек, как сотворенное существо, должен знать о своем несовершенстве и ограниченности, вести себя перед богом покорно, смиренно. Смирение, покорность — первая ступень познания, вторая — сочувствие, третья — созерцание, на вершине познания человек общается с богом, забывает о себе.

Бернар враждебно относился и выступал как против светской науки, так и против теологии, отвергая их рационализм. Его мистицизм, с одной стороны, тормозил развитие философии, с другой — провоцировал к ней интерес исследователей.

Бернар имел несколько последователей, среди которых — **Исаак Стелла**. Мистицизм расцветает прежде всего в аббатстве св. Виктора, на окраине Парижа, где в 1108 г. была основана Гильомом из Шампо философская школа.

ШКОЛА СВ. ВИКТОРА

Главным инициатором синтеза мистики и схоластики был **Гуго Сен-Викторский** (1096—1141) и его ученик и последователь **Ришар Сен-Викторский** (ум. в 1137). В Сен-Викторской школе культивировался умеренный, «великодушнейший» мистицизм, который не ограждал себя ни от каких влияний. Церковь не хотела полностью потерять контакт ни со схоластиками, ни с носителями свободных искусств, а воинствующий мистицизм Бернара этому препятствовал.

Активность Сен-Викторской школы сосредоточивалась главным образом в области теологии, естественно, мистического характера. Согласно Гуго, который занимался классификацией наук, важнейшей из них являлась теология. Светские науки он делил на теоретические, практические, механические и логические. Наука либо служит земным интересам, либо приводит к любви к богу. Существуют три способа познания сущего: первый — *мышление*, предметом которого являются внешние вещи, познаваемые чувственно; второй — *понятийное мышление*, ведущее к познанию самого себя, т. е. души; третий, высший, способ состоит в *созерцании*, в процессе которого происходит интуитивное познание бога.

В рамках интереса к мистической теологии в Сен-Викторской школе культивировалась психология позна-

ния и актов воли, что выдает влияние августинианства. Очень медленно сюда проникали некоторые элементы аристотелизма.

Гуго Сен-Викторский, таким образом, обратил внимание на обойденные схоластикой интуитивную и интроспективную стороны познания; он принадлежал к тем мыслителям, которые опирались на внутренние (наследие Августина) и внешние доказательства (Священное писание) существования бога.

АРАБСКАЯ И ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ АРАБОВ

В то время как на Западе философия, искусство и наука на определенное время задержались в своем развитии, на Востоке благодаря заслугам арабских мыслителей происходит их расцвет. Арабы удерживали философские традиции и на Западе, в частности на Пиренейском полуострове, который частично находился под их господством. Арабская философия стала связующим звеном между греческой философией, традиции которой арабы переняли (главным образом через посредство сирийцев) и сохранили, и последующей ступенью европейской философии — схоластикой. Поэтому проблематика, которую арабская философия решала, заметно повлияла на историю западноевропейской философии.

После национального и религиозного объединения арабских кочевых племен в эпоху пророка *Мухаммеда* (570—632) небывало укрепилась мощь арабов, разобщенных ранее непрестанными внутренними конфликтами. Начиная с VII в. арабы под стягом Ислама подчиняли одну страну за другой, так что в конце первой трети VII в. Арабский халифат был больше, чем бывшая Римская империя, и простирался от Туркестана до Испании. Он имел несколько культурных центров.

Религиозным центром стало место рождения Мухаммеда — храм Кааба в Мекке. В других частях исламского мира возникают два значительных центра духовной культуры. На Востоке — Багдад, где халифы поддерживали развитие науки и искусства, в частности Харун ар-Рашид (786—819), на Западе — испанская Кордова, крупнейший наряду с Константинополем город тогдашней Европы. В X в. мусульманская Испания (расположенная на юге страны) была одной из самых цветущих стран Западной Европы.

С VIII по XII столетие в арабском мире, на Востоке, а потом и в западных областях, в частности в Испании, начинается развитие наук. Сначала развиваются такие науки, как тригонометрия, алгебра, позже оптика

и психология, затем астрономия, химия, география, зоология, ботаника, медицина. Однако арабы занимались не одной лишь наукой — астрономию у них сопровождала астрология, химию дополняла алхимия и т. д. Постепенно по отношению к специальным исследованиям преимущество приобретают религиозно-философские подходы.

Теологические дискуссии, касавшиеся главным образом сути бога, свойств его характера (носят ли они позитивный или лишь негативный характер?), а также отношений человека к богу (происходят добрые или дурные поступки от предопределенности или от человеческой свободы и т. д.?), начались еще до знакомства с греческой наукой.

Исламская культура имела, естественно, не только арабское происхождение. Арабские завоеватели вступили в тесный контакт с культурой покоренных народов, и, несмотря на религиозную замкнутость арабов, осуществлялось взаимное смешение культур.

Наиважнейшим духовным источником наряду с исламом была для арабов греческая наука и философия. Знакомство с ними начиная с VIII в. шло как через переводы и комментарии исламских ученых, так и через христиан, которые жили в арабской среде. Эти знания быстро распространялись по всему арабскому миру. Противоположность между греческим способом мышления и мрачной простотой религии Корана была сначала такой же резкой, как и отношение ислама к христианству. Однако потребность обосновать исламскую теологию с помощью научного аппарата привела к сравнительно быстрому их взаимопроникновению. Арабско-греческая философия становится звеном, посредством которого осуществлялась передача большей части наследия греческой науки и философии; она, в частности, обеспечила более точную интерпретацию идей Аристотеля.

В мусульманских областях Европы, прежде всего в мавританской Испании, оседает и много евреев, которые в 155 г. были изгнаны римлянами со своей родины в Палестине и в чуждой среде сохраняли свое религиозное и этническое своеобразие. В высших школах мавританской Испании преподавали мусульмане, евреи и христиане. В огромных книгохранилищах сохранились трактаты всех трех вероисповеданий, а также переводы и комментарии к греческой философии. Еврейские

филологи и теологи также стремились защитить догматы собственной религии идеями из греческой философии. Этим они повлияли на христианскую схоластическую философию.

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Арабская философия развивалась параллельно развитию ранней схоластики. Однако ее развитие происходило иначе. Вначале арабы перенимали у греков преимущественно идеи Платона и неоплатоников, но постепенно они начали уделять все больше внимания идеям Аристотеля, произведения которого (в частности, метафизические, логические и физические трактаты) внимательно изучались и комментировались. При этом особый упор делался на метафизику и формальную логику.

Аристотелизм здесь не культивировался в чистом виде, он переплетался с элементами неоплатонизма, поскольку платонизм больше, чем идеи Аристотеля, отвечал интересам теологии.

Основным смыслом арабской философии было защитить ислам и его церковные догматы, поэтому в основных чертах и исходных положениях она совпадает со схоластической философией.

У начал исламской философии стоят два великих мыслителя. Первым из них является арабский приверженец идей Аристотеля **аль-Кинди** (800 — ок. 870), современник Эриугены, переводчик и комментатор Аристотеля. Впоследствии, однако, он отходит от чистого аристотелизма и переходит к неоплатонизму. Стойким последователем Аристотеля в X столетии был **аль-Фараби** (870—950), который жил и творил в Багдаде, Алеппо и Дамаске в 900—950 гг. Однако он также начинает интерпретировать систему Аристотеля в духе неоплатоников, взяв от Аристотеля четкое и логическое разделение действительности на отдельные области научных интересов. Картину духовного мира этого периода дают так называемые «Трактаты чистых братьев» — около пятидесяти сочинений о религии, философии и естественных науках, написанных представителями секты «Братья чистоты и искренности», которая возникла в X столетии и помимо прочего стремилась к соединению ислама с эллинистической философией. Здесь

также главенствовала неоплатоновская идея: мир исходит из бога и возвращается к нему.

По отношению к христианской схоластике важное значение имеет творчество великих аристотеликов арабской философии: на Востоке это был Авиценна, на Западе — Аверроэс.

Авиценна (араб. Ибн Сина, 980—1037) происходил из туркестанской Бухары. Имел энциклопедическое образование. Главным философским трудом Авиценны был трактат энциклопедического характера «Книга исцеления», содержащий основы логики, физики, математики и метафизики; кроме этого он написал комментарии к Аристотелю и много других книг, из которых большое признание приобрел трактат «Канон медицины».

Философия Авиценны была теоцентрической, однако в ином смысле, чем христианская. Мир он понимал как произведение *божественного разума*, но ни в коем случае не божьей воли. Мир был сотворен из материи, а не из ничего; *материя же является вечной*. Материальный мир имеет характер конкретной возможности и существует во времени. Как и у Аристотеля, у Авиценны бог является неподвижным двигателем, формой всех форм, вечным творческим условием. Мир в своей реальной множественности не создан однажды и непосредственно богом, но возник постепенно. О параллельности развития арабской и христианской философии свидетельствует и понимание универсалий. Авиценна приходит к аналогичным результатам, что и Абеляр, но по времени раньше. В согласии с другими арабскими философами, он учит, что об универсалиях можно говорить трояким способом:

— они существуют до единичных вещей в божественном разуме (ante res);

— они существуют в реальных вещах как их воплощенная сущность (in rebus);

— они существуют после вещей в головах людей как образованные ими понятия (post res).

Для философии Авиценны был характерен рационализм с материалистическими тенденциями, которые вытекают из его естественнонаучной ориентации. Он является основателем арабского перипатетизма, его учение соединяет в себе элементы философии Аристотеля с религией ислама.

Если Авиценна был королем арабской философии на Востоке, то королем арабского Запада, существенно повлиявшим на европейскую философию, был **Аверроэс** (араб. Ибн Рушд, 1126—1196). Происходил он из испанской Кордовы. Известен как теолог, юрист, врач, математик и прежде всего философ. Является автором известных комментариев к Аристотелю, которого он считал величайшим из людей, подлинным философом. Он занимал высокие должности, выполнял важные государственные функции, однако в эпоху правления халифа аль-Мансура был отправлен в изгнание. Его трактаты, которые были отвергнуты исламскими теологами, сохранились лишь благодаря испанским евреям.

По Аверроэсу, *материальный мир вечен*, бесконечен, но в пространстве ограничен. Бог так же вечен, как и природа, однако он не сотворил мир из ничего, как это провозглашает религия.

Аристотелевское истолкование возникновения природы, согласно которому материя как таковая является не действительностью, а возможностью, что на нее должна воздействовать форма, чтобы природа возникла, Аверроэс интерпретировал так, что формы не приходят к материи извне, но в вечной материи *все формы потенциально содержатся* и постепенно в процессе развития выкристаллизовываются. Концепцию всеобщей *градации и иерархии* сущего между богом и человеком он перенял у Авиценны. Такая концепция, естественно, была значительно более удалена от веры в божественное сотворение природы из ничего, которую проповедовали христианство и иудаизм.

Однако это не единственная проблема, по которой Аверроэс полемизировал с исламской догматикой. Он отрицал и бессмертность индивидуальной души; при этом он исходил из идеи Аристотеля, согласно которой душа соединена с телом, как форма с материей, в каждом конкретном существе. Индивидуальная душа умирает вместе с телом, ибо с гибелью тела распадаются конкретные чувственные представления и память, присущие каждому отдельному человеку. Аверроэс различает *пассивный и активный разум*. Пассивный разум связан с индивидуальными чувственными представлениями человека, активный — имеет характер всеобщего, единичного интеллекта, который вечен. Только общий разум всего человеческого рода в его историческом развитии является бессмертным. Единичные

души (разум индивида) участвуют в нем, содержат его, сам он, однако, является надличностным и по своей сути подобен божественному разуму. Это всеобщий активный интеллект земной сферы. Таким образом, Аверроэс онтологизировал высшую теоретическую способность человеческого духа.

Религиозное представление о бессмертии индивидуальной души бессмысленно. Высшую нравственную ценность Аверроэс видит в учении, которое воспитывает человека, чтобы он сам творил добро, а не в том, которое обусловливает поведение человека ожиданием вознаграждения и наказания на том свете. Его этика резко контрастирует с учением Мухаммеда, которое, с одной стороны, в живых красках описывает адские муки, а с другой — обещает небесные радости и блаженство в виде мягкого ложа, вина и черноволосых девушек с большими глазами, ожидающие верующих.

Отношение между религией и философией Аверроэс понимал следующим образом: высшая и чистая правда, которую познает философ, в религии проявляется в чувственных образах, что может быть полезным для интеллекта простых, необразованных людей. Религиозные же представления в интерпретации философов простые люди понимают иначе, что и является содержанием исходного пункта учения о так называемой двойственной истине, одним из создателей которого был Аверроэс. Однако полная истина лишь одна — это истина философская. Смысл теории «двойственной истины» заключался в стремлении *сделать науку и философию самостоятельными*, избавить их от церковной опеки.

Неудивительно, что философия Аверроэса (впрочем, как и философия Авиценны) была резко осуждена исламской ортодоксией, а его трактаты было предписано сжечь, что, однако, никоим образом не ослабило их влияния и не воспрепятствовало их дальнейшему воздействию, как происходило и в других подобных случаях.

Скептическая мистика. Развитие арабской философии сравнимо с развитием христианской схоластики и в том, что как реакция на интеллектуализирование религии под влиянием аристотелизма здесь тоже образуется мистическое направление. Его представителем был интеллектуальный скептик, последователь суфитского мистицизма и аскетизма **аль-Газали** (лат. Альга-

зель, 1059—1111), современник Ансельма, на поколение старше Бернара из Клерво, имевшего схожие с аль-Газали взгляды. Главный интерес аль-Газали сосредоточивался на вере, которую он резко противопоставлял науке и философии. Свой *скептический подход* он демонстрировал в трактате «Опровержение философов», против которого энергично выступал Аверроэс. В этом трактате аль-Газали показывает вредное для веры влияние аристотелевских воззрений на науку и философию. Он отверг и принцип причинности, проявляющийся в мире естественным образом. Огонь не может быть причиной пожара, ибо является мертвым телом, которое ничего не может сделать; пожар вызвал бог, а огонь был лишь временным средством, но не причиной. *Философия должна способствовать религии.* Ориентация на мистику проходит через все его произведения. В познании, согласно его представлениям, позитивным является *мистическое слияние* с богом и *откровение.* Самыми худшими заблуждениями философов он считал отрицание сотворения мира богом, его всемогущества и справедливости, божественного провидения.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Еврейская философия в средние века также развивается параллельно с христианской и исламской, причем и здесь исходными точками являются неоплатонизм и аристотелизм.

На ее развитие оказали влияние мистические элементы иудейского учения, которые содержались в весьма неясных, непонятных, полных намеков энигматических текстах так называемой *Каббалы*[1] (IX—XII вв.), дающих аллегорическую интерпретацию Ветхого завета и направленных против аристотелевского рационализма.

Крупнейшим мыслителем этого течения был **Ибн Гебироль** (середина XI в.), которого схоластики считали арабом и называли *Авицебронном.* Его учение — *теория эманаций* — было одним из наиболее последовательных в средние века.

Среди еврейских аристотеликов наиболее выдающимся был **Мозес Маймонид** (евр. Моисей бен Маймун), который родился в 1135 г. вблизи испанской

Кордовы и умер в 1204 г. в Египте. Его учение, как и других еврейских философов, частично находилось под влиянием каббалистики, которую он пытался соединить с рационалистической философией Аристотеля. Главное произведение Маймонида «Путеводитель заблудших» было первоначально написано по-арабски, затем переведено на еврейский и латынь. Маймонид, как и его исламский современник Аверроэс, был восторженным почитателем Аристотеля. Он говорил, что, кроме пророков, никто не подошел к истине так близко, как Аристотель. В своем обожании Аристотеля он, однако, не идет так далеко, как Аверроэс (он считал Аристотеля неограниченным авторитетом лишь в области подлунного мира), но, несмотря на это, он все-таки вступает в конфликт с ортодоксальными учениями. Что касается отношения веры и науки, то, по его мнению, *результаты обоих должны быть согласны.* Однако там, где возникает противоречие между разумом и словом Писания, там преимущество имеет разум, который стремится путем аллегорической интерпретации соединить Писание и разум. В духе древних элеатов и неоплатоников он утверждает, что истина не множественна, а едина, сама себя создает, движет и сохраняет.

ПЕРИОД РАСЦВЕТА СХОЛАСТИКИ

Если в странах Ближнего Востока в конце XII — начале XIII в. общественно-экономическое развитие уже приостанавливается, то в западных областях Европы происходит его дальнейший и быстрый подъем. Основой общественного процветания был рост производительных сил как в сельском хозяйстве, так и в области ремесел. Растут города, в которых концентрировались ремесленное производство и торговля. Папская власть достигает вершины как в светской, так и в духовной сфере, в частности, в период понтификата Иннокентия III (1198—1216), Григория IX (1227—1241), Иннокентия IV (1243—1254). Одновременно ширятся различные еретические движения, поэтому церковь немилосердно преследовала проявления неудовлетворенности тогдашними социальными отношениями. Основными носителями этих движений были прежде всего городские ремесленники. Церковь объявляет крестовый поход против альбигойцев во Франции, учреждает особый суд — инквизицию — и создает такие монашеские ордена, как доминиканский и францисканский. Против еретической идеологии необходимо было выдвинуть рационалистическое вероучение, придать законченность системе католического учения.

Период крестовых походов (1096—1270) привел к богатым и плодотворным контактам между западноевропейской культурой и культурой восточных стран. Благодаря им расширилось мореплавание, происходило развитие городов и торговли, строительного искусства, поэзии, наук. От соприкосновения христианского и нехристианского миров обогатилась также и философия.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Начиная с XII в. Европа главным образом через арабское и еврейское посредничество знакомилась с наследием Аристотеля, в частности с неизвестными до того времени его метафизическими и физическими трактатами. Арабские версии переводились на латынь;

с начала XIII в. Аристотель переводился непосредственно с греческого.

Деятельность по переводу Аристотеля привела к серьезной конфронтации между греческим рационализмом, представленным Аристотелем, и христианским субрациональным пониманием мира. Возрастающее влияние аристотелизма нельзя было приостановить. Церковь же реагировала на поток аристотелевской литературы со своих позиций, традиционно исходя из неоплатоновского августинианства. Постепенное принятие Аристотеля и приспособление его к потребностям христианского религиозного понимания мира имели несколько этапов. Этот процесс в значительной мере контролировался церковью, хотя и не обошелся без кризисов и потрясений.

На интерпретацию аристотелизма в пантеистическом духе (Давид из Динанта) первоначально церковь ответила запретом изучения в Парижском университете Аристотелевых естественнонаучных произведений и даже «Метафизики» (декреты папы от 1210 и 1215 гг.). Папа Григорий IX в 1231 г. эти запреты подтвердил, но одновременно дал указание специально созданной комиссии, чтобы та проверила труды Аристотеля относительно их возможного приспособления к католическому вероучению. Создание комиссии отражало тот факт, что изучение Аристотеля стало в то время уже жизненной необходимостью для университетского образования и развития научно-философского знания в Западной Европе. В 1245 г. изучение философии Аристотеля было разрешено без ограничений, а в 1255 г. никто не мог получить степень магистра, не изучив труды Аристотеля. Официальное признание великого философа было существенным моментом, однако оно не означало, что впредь не будут возникать различные реакции церкви на аристотелизм, пока оно не будет содержать угрозы для церкви, в частности в виде еретических учений и движений.

Расширение социальных, географических и духовных горизонтов, связанное с крестовыми походами, знакомство с трактатами Аристотеля и арабским естествознанием потребовали обобщить все известные знания о мире в строгую систему, в которой царствовала бы теология. Эта потребность реализовалась в больших *Суммах* — трудах, где исходным материалом

является христианский образ мира, охватывающий природу, человечество, духовный и видимый мир. Теология тем самым представлялась как научная система, обоснованная философией и метафизикой [1].

УНИВЕРСИТЕТЫ И ОРДЕНА

Очагами, в которых в средние века развивалась философия, были возникающие университеты. К ведущим относились университеты в Париже, Кёльне, Оксфорде, Болонье, Неаполе и Падуе. Главной университетской метрополией в течение всего средневековья был Париж. Другим видным научным и философским центром был английский Оксфорд. Средневековые университеты были наднациональными духовными организмами. Как показывает название (universitas litterarum — совокупность наук), они охватывали все ответвления наук, в которых ведущую роль играла христианская теология. Университеты заменяли бывшие монастырские и церковные высшие теологические школы. Философия изучалась в них не только на теологических факультетах, но и на факультетах, связанных с искусством.

Наряду с университетами не менее важными центрами теологического и философского мышления были монашеские ордена доминиканцев [2] и францисканцев [3]. Между доминиканцами и францисканцами сначала не было доктринальных споров, они возникают только в середине XIII в.: доминиканцы провозглашали преимущественно новые доктрины, тогда как францисканцы ориентировались, как правило, на августинизм. Во францисканском учении появились даже некоторые оппозиционные, еретические мысли, но впоследствии стала преобладать ортодоксальная направленность.

ПАНТЕИСТИЧЕСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ XIII в.

Использование философии Аристотеля в XIII в. проходило по существу в двух направлениях. С одной стороны, на почве христианского теизма происходило уравновешивание философских традиций августинизма и аристотелизма. С другой стороны, аристотелизм

одобрялся и принимался неоплатоновским пантеизмом, который противоречил церковной христианской теологии.

Этот «некрещеный» аристотелизм был представлен александрийской школой и латинским аверроизмом. Александрийская школа исходила прежде всего из учения *Александра из Афродизиады*[4], который возвышает натурализм Аристотеля, тогда как латинский аверроизм исходит из трудов арабского философа XII в. *Аверроэса*, интерпретирующего Аристотеля в духе, близком неоплатонизму.

Александризм. По приказу Парижского собора в 1210 г. было сожжено произведение «О частях», автором которого был **Давид из Динанта,** бывший римский священник и преподаватель факультета искусств Парижского университета. С трудами Аристотеля он познакомился через греческие комментарии Александра из Афродизиады. В основе его мировоззрения был пантеизм. Он исходил из традиций эпикуреизма, натурализма шартрской школы и перипатетизма александрийской интерпретации, был убежден, что *мир сам является богом.* К материальному миру он подходил с точки зрения единства материи и формы. Субстратом является материя, форма — ее проявление, она вторична. Эти сильные материалистические тенденции проявились, однако, в учении Давида из Динанта в рамках главного положения, согласно которому высшей из субстанций телесного и духовного является бог как «разум всех душ и материя всех тел»[5]. Основой его является «первая материя», которая одновременно и разум (нус), и «вечная субстанция» — бог.

Латинский аверроизм. Несколько десятилетий спустя после осуждения и сожжения трудов Давида Динантского снова разгорелась борьба вокруг философского наследия Аристотеля. Альберт Великий и Фома Аквинский придавали большое значение приспособлению аристотелизма к католической доктрине. Они вели бескомпромиссную борьбу против не только августинизма, но и противников «слева», против приверженцев Аверроэса.

Главой латинского аверроизма был **Сигер Брабантский** (ок. 1240—1281 или 1284), магистр факультета

искусств Парижского университета. Его жизнь и творчество проходили в постоянных столкновениях с церковью и противниками, среди которых были Бонавентура, Фома Аквинский (см. его трактат «О единстве разума против аверроистов») и Альберт Великий. В 1276 г. Сигер и его сторонники предстали перед судом инквизиции. Сигер избежал обвинения в ереси, но в дальнейшем должен был жить под надзором папской курии. Его жизнь была прервана — по всей вероятности, он был убит его секретарем.

Сигер был личностью удивительной. В своих трудах он стремился к *независимости философии от теологии.* Он признавал лишь философские авторитеты, прежде всего Аристотеля, идеи которого он развивал.

Об аверроистской ориентации Сигера свидетельствуют и названия его трудов: «О вечности мира», «О необходимости и взаимной зависимости причин», «О разумности души» (направлен против упомянутого трактата Аквината).

Латинский аверроизм отстаивал прежде всего идеи о том, что бог не является непосредственной причиной мира, а воздействует опосредованно и в соответствии с законами природы. Он скорее является первым двигателем мира, чем его творцом. *Мир вечен,* полностью самостоятелен, поэтому не было ни начала мира, ни сотворения человека. Деятельность бога относительно материи имеет характер необходимости (проявляется в естественной закономерности мира), но не свободной воли. Сигер провозглашал детерминизм как всеобщий принцип, господствующий в природе (а местами и в человеческом обществе), признавал только материальные, формальные и активные причины, но не целевые.

Так как все единичные вещи являются случайными, разнородными, бог не может иметь представление о единичном, и поэтому на деятельность индивидов не распространяется божественное провидение и ответственность бога за индивида исключается.

Проблемы человека, его разума и души вообще занимают значительное место в воззрениях Сигера и других латинских аверроистов. Исходя из принципа Аристотеля о том, что душа является формой тела, Сигер соединял деятельность каждой единичной души с чувственным познанием, неотделимым от телесности.

Каждая индивидуальная душа имеет и высший уровень, где концентрируется интеллектуальная деятельность, но эта деятельность присуща уже всему роду человеческому и тем самым каждому его представителю. Индивидуальная душа погибает одновременно с телесной смертью человека. Индивидуальное бессмертие существует, таким образом, только в переносном смысле — как *бессмертие рода человеческого.* Эта идея была, естественно, совершенно неприемлемой для церкви и ее религиозной трактовки морали.

Аверроизм, в частности в своей латинской версии, стал наиболее серьезным оппозиционным направлением в западноевропейской средневековой философии. Аверроистский аристотелизм был осужден в декретах парижского епископа Стефана Темпьера, который в 1227 г. был назначен папой Иоанном XXI для расследования ситуации в Парижском университете. Это событие имело далеко идущие последствия для дальнейшего развития философии. Сторонники радикального аристотелизма были усмирены, а этим опосредованно было заторможено и развитие томизма. Декрет Темпьера пробудил августинские религиозные тенденции, сторонниками которых были прежде всего францисканские профессора, которые руководствовались наследием Августина, но эклектически перенимали и ряд аристотелевских элементов. Августинизм должен был также приспосабливаться и к усиливающемуся проникновению арабской науки и философии в университеты. Это уже в определенной мере предзнаменовало синтез ортодоксального мистицизма и схоластической учености, осуществленный в следующем столетии.

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ

В середине XIII в. победило мнение, согласно которому теология нуждается в оздоровлении философией Аристотеля. Однако шел спор, каким образом ее применить, чтобы не повредить христианской теологии. Схоластики разделились на два главных лагеря. Консервативное течение настаивало на сохранении основных положений Августина в теологических вопросах, но с применением одновременно и философ-

ских элементов аристотелизма. Прогрессивное течение большой упор делало на Аристотеля, хотя и здесь не было полного отмежевания от традиций августинского мышления. Растущее влияние Аристотеля вылилось наконец в новую теолого-философскую систему, которую создал Фома Аквинский.

В традиции августинизма в XIII в. продолжали работать преимущественно францисканские ученые, прежде всего в Парижском университете (наиболее полное выражение августинизма находим у Бонавентуры) и в Оксфорде (в философии природы Гроссетеста).

Одним из первых профессоров Парижского университета, который в упомянутом смысле соединял августинизм с аристотелизмом, был францисканец **Александр из Гэльса** (1170—1245). Его обширная «Summa universae theologiae», которую он написал в четвертом десятилетии XIII столетия, стала важным звеном на пути к основным схоластическим системам. Она содержит элементы из произведений различных авторов, причем не только строго ортодоксальных, как Ансельм Кентерберийский и Бернар из Клерво, но и таких, как Абеляр. Для дальнейшего развития схоластики был важнее интерес Александра к Аристотелю и его арабским комментаторам. В теологии он доказывал существование бога как августиновским, так и аристотелевским способом. В теории познания он утверждал, так же как и Августин, что познание первых сущностей нуждается в божественном опосредствовании (бог освящает человеческий разум), но в то же время исходил и из аристотелевского понимания, состоящего в том, что познание физического мира происходит путем доказательств и абстракции. Он принял теорию Аристотеля о форме и материи, применял ее и к нетелесным предметам, введя понятие «духовная материя». Его произведения способствовали освоению Аристотеля теологией.

В отличие от предшествующего эклектического аристотелизма в середине XIII в. начинают предприниматься усилия по осуществлению более значительного идейного и философского синтеза. Одним из тех, кто внес большой вклад в освоение аристотелизма католической философией, был францисканец **Джо-**

ванни Фиданца, называемый Бонавентурой (1221—1274). Учился он в Париже, был учеником Александра из Гэльса, стал его преемником и превзошел своего учителя. С 1248 г. он был профессором теологии Парижского университета, позже становится епископом и кардиналом. Он хорошо знал труды Аристотеля, но полагал, что его философия не соответствует в полной мере христианству, поэтому в основополагающих точках своего учения Бонавентура сохраняет верность Платону и Августину. Был он традиционалистом, не стремился к выработке новых воззрений. Упор делал на теологию, и его философские взгляды и идеи необходимо искать прежде всего в этой области.

Теория познания Бонавентуры была своеобразным соединением аристотелизма и августинизма, теории абстракции с теорией «освещения души», рационализма с мистицизмом. Ведущим был, однако, мистический подход. Если источником познания естественных вещей является сверхъестественный фактор, то тем более он является путем к богу. Полное познание бога возможно лишь при помощи *экстаза.* Бонавентура был величайшим мистиком XIII столетия.

Его философский подход отчетливо проявляется в интерпретации двух древних доктрин, которые соответствовали августинскому пониманию мира. Были это *метафизика света и теория «зародышевых доказательств».* Метафизика света была платоновской по происхождению, и модификация ее Бонавентурой состояла в том, что свет не материален, но является силой, действующей в материи, или, если переложить это на язык Аристотеля, формой. Свет является общей формой всего телесного. От того, как предметы и материя причастны к свету, зависит и их включение в него Теория «зародышевых доказательств» служила основой объяснения развития предметов. Закономерности их развития были бы непонятными, если бы не имели причин в самих предметах. В каждом из них с самого начала скрыт «зародыш», который определяет развитие предмета и управляет им. Эти в сущности стоические принципы Бонавентура соединил с аристотелевской теорией, отождествил «зародыш» с «формами» вещей таким же образом, как и в теории света. «Зародышам» он, однако, приписывал сверхъестественное происхождение — в этом он опирался на Августина. Он утверждал, что «зародыши» вещей со-

держатся в божественном разуме, откуда они и вливаются в вещи.

Философию августинизма в XIII в. развивают прежде всего представители ордена францисканцев — сначала во Франции, затем, позже, в английском Оксфорде.

Бонавентуру относят к августинизму XIII в. Некоторые авторы аргументируют это тем, что речь идет о неоплатонизирующем аристотелизме на службе августинской и францисканской теологии [6].

Во Франции вместе с Бонавентурой августинцев возглавлял **Иоанн из Ла-Рошели**, в английском Оксфорде — **Адам из Марш**, его учениками были архиепископ **Иоанн Пеккам**, кардинал **Матфей из Акваспарта** и др. Один из выдающихся итальянских деятелей XIII—XIV вв.— поэт **Данте Алигьери** — также был весьма близок к августинизму; в его идейных основах чувствуется влияние и неоплатонической философии, и интеллектуализма, близкого томизму.

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ И ФОМА АКВИНСКИЙ

Постепенно выяснилось, что августинизм не способен противостоять мощному влиянию аристотелизма. Необходимо было оседлать аристотелевскую философию, чтобы исключить постоянную опасность отклонения от католической ортодоксии. Приспособление Аристотеля к католическому учению стало жизненной необходимостью для церкви. Эту задачу выполнили схоластики доминиканского ордена, наиболее выдающимися из которых были Альберт Великий и Фома Аквинский.

Альберт Великий (Альберт фон Больштедт Magnus, 1193—1280) изучал свободные искусства, естественные науки, медицину и философию Аристотеля (которая тогда еще не была признана церковью) в Падуанском университете, затем изучал теологию в университете в Болонье. В 1223 г. он вступает в доминиканский орден, который посылает его в Кёльн-на-Рейне для изучения там теологии и философии. В 1245 г. был переведен в Париж. Получил широкую известность как учитель и часто должен был выступать на большой площади так как в зале слушатели не помещались.

В 1260 г. он был рукоположен в епископы в Дрездене По своему желанию был освобожден от этой должности и последние годы жизни снова провел в Кёльне. В монастырском уединении он полностью отдался научному и писательскому труду.

Это был широко образованный человек, знал труды Аристотеля, которые оказали на него огромное влияние, знал работы Авиценны, Августина и Псевдо-Дионисия. Из его трудов многие сохранились. Большую часть из них составляют комментарии к творчеству Аристотеля. Значение Альберта состоит в том, что он одним из первых попытался использовать идеи Аристотеля для систематизации христианского мировоззрения.

Он понял, что проникновение античного мышления в область культуры Западной Европы нельзя остановить и что, наоборот, следует использовать философскую мудрость античности для обоснования и подкрепления христианства. В своем творчестве он часто обращается к трактатам Аристотеля, комментирует их, в частности высоко оценивает логику. В ее духе он вновь вводит в схоластику XIII в. *реалистическое решение проблемы универсалий*, причем в ее компромиссной форме (universalia in rebus). Он отводит философии более самостоятельную роль, чем старшие схоласты. Различает, например, проблемы религиозных догматов и мистерий (триединства, воплощения, искупления, воскресения и т. д.), являющиеся содержанием теологического исследования, и естественнонаучные проблемы, которые требуют философского объяснения.

В аристотелизме Альберта проявляются и элементы других идейных концепций, в частности неоплатонизма. По сути это уже аристотелизм, приспособленный к требованиям христианства и церковного учения. Альберт занимался исследованиями и наблюдениями в естественнонаучной области, в частности преуспел в зоологии, химии (алхимии) и астрономии. Его подозревали в том, что он владеет чародейскими силами. Он якобы создал говорящее устройство, которое испуганный Фома, его ученик, хотел разбить, ибо считал дьявольским наваждением.

Широта философских, естественнонаучных и богословских интересов Альберта была основанием для того, чтобы назвать его doctor universalis, а начиная

с XIV столетия он был удостоен и звания Великий (Magnus).

Этот наиболее известный немецкий схоласт сам не создал логически стройной, единой философской и теологической системы. Выполнил эту задачу только его ученик Фома. Однако без Альберта не было бы Фомы. В основных вопросах они придерживались одинакового мнения.

Фома Аквинский родился примерно в 1225 г. (называют также 1226 и 1227 гг.). Он был сыном графа Ландольфа Аквинского, воспитывался у бенедиктинцев в Монтекассино. Изучал в Неапольском университете свободные искусства. В семнадцать лет вступает в доминиканский орден, который посылает его учиться в Париж, где его учителем был Альберт Великий, за которым он следует в Кёльн-на-Рейне. В 1252 г. он вновь возвращается в Париж, чтобы начать там свою академическую деятельность. Во время пребывания в Италии он знакомится с трудами Аристотеля. Дальнейшее пребывание в Париже (1268—1272) было очень важным, здесь он становится известным преподавателем теологии, включается в полемическую борьбу, в решение спорных вопросов. Умер в 1274 г. по пути на Лионский собор в монастыре Фоссануова, близ Террачино. За мягкость и легкость своего характера он получил прозвище «ангельского доктора» (doctor angelicus). В 1368 г. его останки были перенесены в Тулузу.

Литературное творчество Фомы Аквинского является таким же обширным, как и Альберта. Его трактаты можно разделить на следующие группы:

1. Комментарии, касающиеся Аристотелевых «Аналитик», «Никомаховой этики», «Метафизики», «Физики», трактатов «О душе», «О небе и земле», «О возникновении и гибели естественных вещей», «Политика» и т. д.

2. Небольшие философские трактаты. К ним относится прежде всего полемический трактат «О единстве разума против аверроистов», о котором уже говорилось.

3. Суммирующие теологические трактаты. К ним относятся комментарии к «Книгам сентенций» Петра Ломбардского[7] и «Сумма теологии», которую Аквинский, однако, не закончил.

4. Так называемые Quastiones, которые содержат полемические рассуждения о вопросах теологии и представляют богатый сборник набросков идей того времени, диспутов и рассуждений учеников и учителей в форме тезисов, замечаний, сомнений, вопросов с целью поддержки определенных авторов.

5. Малые трактаты по христианской догматике.

6. Апологетическое творчество, т. е. трактаты, которые отстаивали христианскую веру, как, например, «Сумма против язычников», направленная главным образом против арабов, «Об обосновании веры против сарацинов, греков и армян», «Против ошибок греков».

7. Трактаты из области права, философии государства и общества.

8. Трактаты о сущности ордена и орденских правилах.

9. Экзегетические[8] трактаты об объяснении Священного писания.

Главными трудами его считаются «Сумма теологии» (1266—1274) и «Сумма против язычников» (1259—1264). В «Сумме теологии» (т. е. совокупности теологических учений) разрабатывается католическая догматика. Она становится основным произведением всей схоластической теологии.

Области науки и веры у Аквинского совершенно ясно определены. Задачи науки сводятся к объяснению закономерностей мира. Аквинский признает также возможность достижения объективного, верного знания и отвергает такие представления, согласно которым действительным считается лишь деятельность человеческого разума. Познание должно быть направлено прежде всего на объект, но ни в коем случае не внутрь, на субъективные формы мышления.

И хотя познание объективно и истинно, оно не может охватить все. Над царством философского, метафизического познания находится другое царство, которым занимается богословие. Сюда нельзя проникнуть естественной силой мышления. Здесь Аквинат отличается от некоторых авторов ранней схоластики, например Абеляра и Ансельма, которые стремились сделать постижимой разумом всю область христианской догматики. Область наисущественнейших таинств христианской веры остается для Аквинского вне философского разума и познания (например, триединство, воскресение и т. д.). Речь идет об истинах сверхъ-

естественных, таких, как божественное откровение, благая весть, которые содержатся только в вере.

Однако между наукой и верой нет противоречия. Христианская истина стоит выше разума, но она не противоречит разуму. Истина может быть лишь одна, ибо происходит от бога. Аргументы, которые выдвигаются против христианской веры с позиций человеческого разума, противоречат высшему, божественному разуму, а средств, которыми обладает человеческий разум для такого противостояния, явно недостаточно. Данный тезис постоянно обосновывал и доказывал Аквинат в полемических трактатах, направленных как против язычников, так и против христианских еретиков.

Философия должна служить вере, теологии тем, что религиозные истины представляет и толкует в категориях разума, и тем, что опровергает как ложные аргументы против веры. Этой ролью она и ограничивается. Философия сама не может доказать сверхъестественную истину, но может ослабить выставленные против нее аргументы. Понимание роли философии как орудия теологии находит у Аквината самое совершенное выражение.

Наибольшее число элементов учения Аристотеля содержит томистское учение о бытии. Однако от естественнонаучных взглядов Аристотеля Аквинский абстрагировался и реализовал прежде всего то, что служило требованиям христианской теологии [9].

Мир он представлял как систему, порядок, согласно которому все разделено на несколько иерархически обусловленных ступеней. Самая широкая ступень — неживая природа, над ней возвышается мир растений и животных, из которого вырастает высшая ступень — мир людей, который является переходом к сверхъестественной и духовной сфере. Наисовершеннейшей реальностью, вершиной, первой абсолютной причиной, смыслом и целью всего сущего является бог.

Аквинский соединяет метафизику Аристотеля с платоновскими представлениями, это проявляется в понятиях *эссенции* и *экзистенции* (сущности и существования). Всякое сущее, как единичное, так и божественный абсолют, состоит из *сущности* (essentia) и *существования* (esse, existentia). Сущность всякой вещи есть то, что выражено в определении, которое содержит родовое, а не индивидуальное. У бога сущ-

ность тождественна с существованием. Напротив, сущность всех сотворенных вещей не согласуется с существованием, ибо она не вытекает из их единичной сути. Все единичное является сотворенным, существует благодаря другим факторам, таким образом, имеет характер обусловленный и случайный. Лишь бог абсолютен, не обусловлен, поэтому он существует с необходимостью, ибо необходимость содержится в его сущности. *Бог является простым бытием, сущим; сотворенная вещь, существо являются бытием сложным.* Томистское решение проблемы взаимоотношения сущности и существования укрепляет дуализм бога и мира, что соответствует главным принципам христианского монотеизма.

В понимании сущности и существования Аквинат использует и такие категории Аристотеля, как материя и форма. Материальные вещи представляют собой синтез неопределенной, пассивной материи и активной формы. Сущим, реальностью (существованием) вещи становятся потому, что формы, которые отделимы от материи (либо выступают в чисто субсистентном, идеальном виде, как ангелы и души, либо являются энтелехией тела), входят в пассивную материю. В этом существенное отличие представлений Аквината от Аристотелевых, у которого форма всегда выступает в единстве с материей с одним исключением: форма всех форм — бог — является нетелесной. Различие между материальным и духовным миром состоит в том, что *материальное, телесное* состоит из *формы и материи*, в то время как *духовное* имеет *лишь форму.*

В связи с учением о форме более внимательно рассмотрим концепцию универсалий Аквината, которая выражает позиции умеренного реализма. Во-первых, общее понятие (универсалии) *существует в единичных вещах* (in rebus) как их сущностная форма (forma substantiales); во-вторых, они *образуются в человеческом разуме* при абстрагировании от единичного (post res); в-третьих, они *существуют до вещей* (ante res) как идеальный предобраз индивидуальных предметов и явлений в божественном разуме. В этом третьем аспекте, в котором Аквинат онтологизирует будущее в смысле объективного идеализма, он отличается от Аристотеля.

Бытие бога может быть доказано, согласно Аквинату, разумом. Он отвергает онтологическое доказа-

тельство бога, которое дал Ансельм. Выражение «бог существует» не является для разума очевидным и врожденным. Оно должно быть доказано. «Сумма теологии» содержит пять доказательств, которые взаимосвязаны друг с другом.

Первое основано на том, что все, что движется, движимо чем-то другим. Нельзя, однако, этот ряд продолжать до бесконечности, ибо в таком случае не существовало бы первичного «двигателя», а следовательно, и того, что им движимо, так как следующее движется лишь потому, что оно движимо первым. Этим определяется необходимость существования первого двигателя, которым является бог.

Другое доказательство исходит из сущности действующей причины. В мире имеется ряд действующих причин. Но невозможно, чтобы нечто было действующей причиной самого себя, потому что тогда оно должно бы быть раньше самого себя, а это нелепо. В таком случае необходимо признать первую действующую причину, которой и является бог.

Третье доказательство вытекает из взаимоотношения случайного и необходимого. При изучении цепи этой взаимосвязи также нельзя идти до бесконечности. Случайное зависит от необходимого, которое имеет свою необходимость либо от иного необходимого, либо в самом себе. В конце концов выясняется, что существует первая необходимость — бог

Четвертым доказательством служат степени качеств, следующие друг за другом, которые есть везде, во всем сущем, потому должна существовать наивысшая степень совершенства, и опять ею является бог.

Пятое доказательство — телеологическое В его основе лежит полезность, проявляющаяся во всей природе. Все, и даже кажущееся случайным и бесполезным, направляется к некоей цели, имеет смысл, полезность. Следовательно, существует разумное существо, которое направляет все естественные вещи к цели, им и является бог.

Очевидно, что не следует предпринимать специальных исследований, чтобы выяснить, что эти доказательства близки к рассуждениям Аристотеля (и Августина) [10]. Рассуждая о сущности бога, Аквинский выбирает средний путь между представлением о личном боге и неоплатоновским его пониманием, где бог полностью трансцендентен, непознаваем. Познать бога,

по Аквинату, можно в трояком смысле: познание опосредствовано божественным влиянием в природе; на основе подобия творца и сотворенного, ибо понятия напоминают божественные творения; все может быть понято лишь как частица бесконечного совершенного существа бога. Человеческое познание во всем несовершенно, но все-таки оно учит нас видеть бога как совершенное, состоящее в самом себе бытие, как абсолютное существование в себе и для себя.

Откровение учит также видеть бога как творца вселенной (согласно Аквинату, сотворение относится к реальностям, которые можно познать лишь через откровение). В сотворении реализует бог свои божественные идеи. В такой интерпретации Аквинский вновь воспроизводит платоновские идеи, но в другой форме.

К наиболее изученным вопросам творчества Фомы Аквинского относятся проблемы человеческой души. Во многих своих трактатах он рассуждает о чувствах, памяти, отдельных душевных способностях, об их взаимных связях, о познании. При этом он исходит из аристотелевского понимания пассивной материи и активной формы. *Душа является формирующим принципом*, действующим во всех жизненных проявлениях. Человеческая душа бестелесна, она есть *чистая форма* без материи, духовная, независимая от материи субстанция. Этим обусловливаются ее *неуничтожимость* и *бессмертие.* Так как душа является субстанцией, независимой от тела, то она не может быть им уничтожена и, как чистая форма, не может быть разрушена сама по себе. Таким образом, человеческую жажду бессмертия Аквинат считает доказательством бессмертия душевной субстанции, что противоречит аверроизму, который признает бессмертие атрибутом лишь надындивидуального духа.

От Аристотеля идет Аквинский, развивая теорию отдельных душевных сил или свойств. Он различает вегетативную душу, присущую растениям (обмен веществ и размножение), ее он отличает от сенситивной, которую имеют животные (чувственные восприятия, стремления и свободное, произвольное движение). У человека к этому всему прибавляется интеллектуальная способность — разум Человек имеет разумную душу, которая выполняет функции и двух низших душ (этим Аквинат отличается от францисканцев, напри-

мер от Бонавентуры). *Разуму* Аквинат отдает *предпочтение перед волей.* Интеллект возвышается над волей. Если мы познаем вещи на основе их внешней реальности, а не их внутренней сущности, то отсюда вытекает кроме прочего и вывод, что собственную душу мы познаем опосредованно, а не непосредственно, через интуицию. Томистское учение о душе и познании является рационалистическим. Идеи доминиканца Фомы Аквинского решительно противостоят воззрениям францисканцев не только в области психологии, но и в других областях. Францисканская теология подчеркивает прежде всего активность человеческого познания. Аквинат, ссылаясь на Аристотеля, воссоздает пассивный, рецептивный характер познания. В познании он усматривает образное восприятие реальности. Если образ совпадает с действительностью, значит, познание правильное.

На вопрос об источниках человеческого познания Аквинат отвечает, подобно Аристотелю: источником является не причастность к божественным идеям (либо воспоминаниям о них), но опыт, чувственное восприятие. Весь материал познания происходит из чувств. Деятельный интеллект обрабатывает этот материал дальше. Чувственный опыт представляет лишь индивидуальную, единичную вещь. Собственно объектом разума является сущность, которая заключена в отдельных вещах. Познание сущности возможно с помощью абстракции.

На учении о душе и познании основана томистская этика. Предпосылкой нравственного поведения Аквинат считает *свободу воли.* Здесь он тоже выступает против Августина и францисканской теории. Что касается добродетелей, то Аквинский, воспроизводя четыре традиционные греческие добродетели: *мудрость, отвагу, умеренность* и *справедливость*, добавляет еще три христианские: *веру, надежду* и *любовь.* Конструкция томистского учения о добродетелях весьма сложна, но его центральная идея проста. Она основана на предпосылке, что человеческим естеством является разум: кто против разума, тот и против человека. Разум возвышается над волей и может ею управлять. Смысл жизни Аквинат видит в *счастье*, которое в духе своего теоцентристского мировоззрения понимал как *познание и созерцание бога.* Познание является наивысшей функцией человека, бог же — неисчерпаемый

предмет познания. Конечная цель человека заключена в познании, созерцании и любви к богу. Путь к этой цели полон испытаний, разум ведет человека к нравственному порядку, который выражает божественный закон; разум показывает, как следует себя вести, чтобы прийти к вечному блаженству и счастью.

Аквинат, будучи аристотеликом, подобно Альберту Великому, интересовался миром. У Альберта интерес склонялся прежде всего к миру природы, к естественнонаучным вопросам. Аквинского же интересовал нравственный мир и, таким образом, общество. Центром его интересов были духовные и социальные проблемы. Как и греки, он помещает человека прежде всего в общество и государство. Государство существует затем, чтобы заботиться об общем благе. Аквинат, однако, решительно выступает против социального равенства, сословные различия он считает вечными. Подданные должны подчиняться господам, покорность является их основной добродетелью, как и всех христиан в целом. Лучшая форма государства — монархия. Монарх должен быть в своем царстве тем, чем является душа в теле, а бог в мире. Власть доброго и справедливого короля должна быть отражением власти бога в мире.

Задача монарха — вести граждан к добродетельной жизни. Важнейшими предпосылками для этого выступают сохранение мира и обеспечение благосостояния граждан. Внешней целью и смыслом является достижение небесного блаженства. К нему человека ведет уже не государство, но церковь, представленная священниками и наместником бога на земле — римским папой. Роль церкви выше, чем государства, и поэтому владыки этого мира должны быть подчинены церковной иерархии. Аквинат провозглашает необходимость безусловного подчинения светской власти власти духовной, всеобъемлющая власть должна принадлежать церкви.

Главным в творчестве Фомы Аквинского является разработанный им классификационно-подчиняющий метод упорядочения, различения и размещения отдельных знаний и сведений.

Непосредственно после смерти Аквинского вспыхнула ожесточенная борьба за ведущую роль томизма в ордене и во всей католической церкви Сопротивление оказывала прежде всего францисканская теология,

ориентированная на Августина. Для нее некоторые признаки онтологии и гносеологии Аквината были неприемлемы, например то, что человек имеет лишь одну форму (т. е. деятельность души), которой все подчинено; она не принимала также отрицание духовной материи, признание опосредованного познания души. И даже в самом доминиканском ордене у Аквината нашлись противники.

В конце XIII — начале XIV в. томизм преобладал в доминиканском ордене. Аквинский был признан его «первым доктором», в 1323 г. провозглашен святым, в 1567 г. признан пятым учителем церкви. Твердыней томизма становится университет в Париже (позднее — Кёльн-на-Рейне). Постепенно томизм становится официальной доктриной церкви.

В условиях новой общественной ситуации в период Ренессанса возникает кризис томизма. В нем была формализована схоластическая мудрость, противостоящая жизни и науке. Преодолеть это противопоставление попытались представители так называемой второй, новой схоластики. Они происходили из иезуитских кругов, главным образом из испанских университетов. Наиболее выдающимся из них был Франциск Суарес, влияние которого сохранилось в философии позднего Ренессанса и в философии XVII в.

Папа Лев XIII провозгласил 4 августа 1879 г. в энциклике «Aeterni Patris» учение Фомы Аквинского обязательным для всей католической церкви. В XIX и XX вв. на его основе развивается неотомизм (например, У. Клейтген, Ц. Сансеверино, М. Либераторе, Д. Мерсье, Э. де Форж, А. Гардей, Ж. Марешаль, Р. Гарригу-Лагранж, Ж. Маритен, Ж. Пикар, Ш. Бойе, А. Форест, Г. Сенген, А. Брюннер, Р. Жоливе, П. Вильперт, В. Ромейер и т. д.), расчлененный на различные направления.

ОКСФОРДСКАЯ ШКОЛА В XIII В.

С экономическим и политическим развитием Англии в течение XIII и XIV вв. разрушаются прежние общественные отношения. Вспыхивают сельские и городские восстания. Одновременно происходят столкновения и конфликты с Римом, который выкачивает из Англии значительную часть экономического потенциала.

В начале XIII в. здесь возникают центры, в которых ведется активная научная деятельность. Прежде всего это был Оксфордский университет, возникновение которого приходится примерно на то же время, что и Парижского. Определенным преимуществом Оксфорда по сравнению с Парижем было то, что его университет находился на периферии католического мира и он, таким образом, был удален от римской курии. Здесь складывалась более свободная атмосфера, благоприятная для самостоятельного развития естественных наук и философии.

В первой половине XIII в. в Оксфорде известной личностью был францисканец **Роберт Гроссетест** (ок. 1168—1253), главный вдохновитель расширения научной деятельности. Он читал еврейские, арабские и греческие научные труды в оригинале, поэтому и был одним из тех, кто переводил естественнонаучные труды Аристотеля непосредственно с греческого. Писал он также и комментарии к ним.

Гроссетест был известен и как автор ряда трактатов, в которых естественнонаучные вопросы преобладали над философскими. Историки средневековья считали его одним из видных представителей так называемой природной философии — натурфилософии. Он был известен не только как теоретик — он прославился и в экспериментальных науках.

В философии Гроссетеста решающую роль играет теория света, в которой проявилось влияние арабского неоплатонизма. В отличие от мистической позиции Бонавентуры он не рассматривал свет как средство дематериализации знания. Его подход предзнаменовал появление деизма: бог как творец выступает лишь в начале, когда образуется некая световая точка, затем она мгновенно расширяется и вызывает к жизни сферу «первого тела», состоящего из первой материи и первой формы. Свет выступает первой формой материи, и поэтому законы распространения света являются и законами постепенного творения материального мира (других сфер). Без знаний о линиях, углах и фигурах нельзя познать природу; без математики, в частности геометрии, нельзя достичь истинного познания. Этим самым Гроссетест заложил *фундамент экспериментального естествознания* и основанной на нем *философии природы*, которая расшатывала господство теологии.

Основным представителем оппозиционного течения, которое сформировалось в Оксфордском университете во второй половине XIII в., был **Роджер Бэкон** (1210—1294). Уже в то время, когда жили великие систематики схоластики, он не только выступал против томизма, но и потрясал принципы схоластики вообще. Тем самым он готовил духовные предпосылки для замены средневекового типа мышления, переворота в европейской философии и почву для английского естественнонаучного эмпиризма. Роджер Бэкон был учеником Гроссетеста, учился сначала в Оксфорде, затем в Париже, изучал основы всех тогдашних научных дисциплин: математики, медицины, права, теологии, философии. В середине столетия он вступает в орден францисканцев. Начиная с 1257 г. прерывает свою педагогическую работу и полностью отдается научным исследованиям. Работал он в сложных условиях, при постоянных помехах, которые ему чинило начальство. Условия изменились, когда папой становится его приверженец Климент IV, давший Бэкону возможность работать по осуществлению его проектов. Бэкон сравнительно быстро написал свои главные труды (1266—1268), но и в последние годы продолжал интенсивно творчески работать. Его произведения не только идейным содержанием, но и самим тоном и агрессивностью раздражали консервативных ученых и церковную иерархию. Когда ему уже не смог помочь папский представитель, он был заключен в монастырскую тюрьму, где и содержался почти до самой смерти; труды его были осуждены.

Мышление Роджера Бэкона уже не было типично средневековым; он не признавал авторитетов, был скорее индивидуалистом, который критиковал всех и вся. Трагичность его жизненной судьбы становится понятной, если осознать, как резко он выступил против тогда еще очень влиятельного направления — томизма — и какие революционные идеи, которые его современникам еще не были полностью ясны, он выдвигал. Он не только был склонен к эмпирическому исследованию, но и был выдающимся естествоиспытателем и математиком, замечательным физиком, знал много языков. Для своего времени он был весьма оригинальным мыслителем, и современники Бэкона называли его doctor mirabilis (удивительный доктор).

Главная его работа «Большой труд» («Opus

majus») в семи разделах содержит теорию человеческого мышления, воззрения на отношения науки и теории, грамматики и языкознания, на перспективы экспериментальных наук и философии морали. Фрагментарный «Меньший труд» («Opus minus») представляет его в сокращении. «Третий труд» («Opus tertium») является переработкой обоих предыдущих. Бэкон написал также еще ряд небольших трактатов (запланированный труд «Opus principale», в котором он хотел изложить свое видение мира, он не завершил).

Роджер Бэкон выдвинул три основных возражения против схоластики (Альберта и Аквинского как ее крупнейших представителей).

1. Величайшими философами прошлого для Бэкона являлись Аристотель, Авиценна и Аверроэс (все трое — язычники). Схоластам же не хватает знания языков (греческого и арабского) для правильного постижения их философии. Об Аквинском Бэкон с нескрываемой насмешкой говорил, что тот написал толстые книги об Аристотеле, не понимая греческого языка. Бэкон был убежден, что существующие переводы (также и Священного писания) являются неточными и содержат много недоразумений.

2. Он обвинял схоластов в том, что они *недостаточно знали математику*, которую он считал основой всех наук.

3. Третье возражение касается метода, используемого в науках. Схоластический *метод* решает все проблемы ссылкой на авторитеты (Библия, Аристотель, «отцы церкви»), из которых путем дедукции выводятся заключения. Бэкон, напротив, считает необходимым исходить из непосредственного опыта, т. е. из экспериментов и наблюдений, в которых он усматривает подлинный источник знаний о мире.

В «Opus tertium» он пишет, что из всех наук одна является «наисовершеннейшей, которая всем служит и удивительным образом дает уверенность; называется она экспериментальной наукой; она не опирается на логические аргументы, какими бы сильными они ни были, потому что они не доказывают истину, если одновременно с ними не присутствует опыт, касающийся вывода... А поэтому она побуждает опытом проверять возвышенные заключения всех наук...» [11].

Физические эксперименты были наиболее излюб-

ленным занятием Бэкона. На эксперименты он тратил все свое состояние и продолжал их даже тогда, когда не имел достаточных средств. В работе, имеющей знаменательное название «О полезности наук», он разрабатывает основы логики, грамматики, математики и практической физики. В области физики, в частности в оптике, ему удается открыть некоторые законы, например закон отражения и преломления света. Бэкон является автором многих научных и технических идей. Он указывал, что можно построить повозки и корабли, которые будут передвигаться сами, собственными силами, без коней и парусов, угадал принцип магнетизма, предсказал и много других открытий, в частности порох.

Экспериментирование Бэкона вызывало подозрение церкви и ордена. Ему было запрещено производить описание своих изобретений и передавать их другим лицам. За несоблюдение этого запрета он был наказан десятилетним изгнанием во Францию.

Бэкон утверждал, что его философия может самым лучшим образом служить вере и теологии. Сложно сейчас решить, было ли это заявление выражением его внутренней убежденности, или таким образом он хотел получить бóльшую свободу и благосклонность своего начальства и папы.

Эмпиризму Бэкона была близка теория познания Августина. Главным источником познания Бэкон считал опыт, понимая его в самом широком смысле, и утверждал, что он необходим для познания не только чувственных вещей, но и сверхчувственных, не только естественных явлений, но и сверхъестественных. Истину о боге возможно обрести при посредстве не разума, но опыта. *Опыт* есть двух видов, *внешний* и *внутренний*. Внутренний опыт имеет интуитивный, мистический характер, предполагает сверхъестественное, божественное озарение. Значение Бэкона состоит в том, что его деятельность способствовала прокладыванию пути к развитию научных исследований; своей научной деятельностью он далеко опередил свое время. В философском смысле его, однако, можно отнести к старой школе августинизма, в некоторых вопросах он значительно консервативен (мистические элементы, например мистика света, и т. д.).

ПОЗДНЯЯ СХОЛАСТИКА

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В XIV — XV ВВ. И СИТУАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ

Если XIII столетие было столетием образования больших философских и теологических систем, то XIV и начало XV столетия знаменуются их разложением и упадком. Иногда это время называют «столетием потрясений». Основной причиной этих потрясений было углубление классовой дифференциации общества, расцвет городской цивилизации, возрастание роли мещанства в обществе.

В политической сфере происходит заметное укрепление национальных государств, отступает на задний план средневековая концепция монархического универсализма. Между церковью и светскими правителями разворачивается жестокая борьба за политическую власть. Светская власть папства постепенно ослабевает. Кризис церкви проявляется в великом расколе (1378). Еретические движения усиливаются, они появляются не только в Южной Франции и Северной Италии, но и в Германии, Чехии и Испании. В критике церковных неурядиц и беспорядка содержится критика феодализма, оппозиция народных движений по отношению к феодализму выступает как оппозиция церковному феодализму.

В связи с развитием городов, ремесел и торговли возрастает интерес к научным исследованиям как в области естественных наук (физики, астрономии и т. д.), так и в области наук гуманитарных (экономических). Духовная и культурная жизнь постепенно становится все более светской. Выдающуюся роль в этом движении в области культуры, науки и философии играют в XIV в. университеты, которые вновь образуются в различных европейских городах (например, в Праге — 1348 г., в Кракове — 1364 г., в Вене — 1365 г., в Гейдельберге — 1381 г., в Кёльне-на-Рейне — 1385 г., в Эрфурте — 1378 г., в Лейпциге — 1409 г. и т. д.), причем старые университеты (Парижский и Оксфордский) теряют свое монопольное общеевропейское положение и значение.

Весь XIV век ознаменован новыми тенденциями в

философии. Характерно возрастание критического духа философии, который проявляется в новых взглядах, в новом отношении к традиционным средневековым темам. Внутри схоластики, из ее системы и метода, рождается критика схоластики. Эта критика направлена против крупнейших схоластических систем церковной феодальной философии, вершиной и классическим продуктом которой был томизм. В эпоху углубляющейся классовой и социальной дифференциации и в связи с недовольством масс значение томизма для католической церкви ослабевает. Аквинатово религиозно-теологическое освящение феодального неравенства было подвергнуто критике и нападкам. В рамках критики томизма, которая преследовала собственно религиозные интересы, начали проявляться некоторые новые философские и идейные элементы, предвещающие наступление новой эпохи и исподволь выражающие антифеодальные идеи. В границах этого философского движения (период поздней схоластики) в эпоху разложения и упадка схоластики происходят конфликты и столкновения различных школ, представители которых отстаивают как модернизацию, так и традиционную схоластику. Так как поздняя схоластика тоже открывает возможности для дальнейшего прогресса философии и естествознания, различные авторы характеризуют эту эпоху скорее как новый «кризис роста», чем упадок или закат философии.

В XIII столетии постоянно происходили столкновения между томизмом и августинизмом. Новая форма этих споров родилась в английских условиях в связи с учением Дунса Скота и возникновением скотизма. **Иоанн Дунс Скот** (1270—1308) — проницательный мыслитель и философ, и, хотя сам схоластик, он был основным противником Фомы Аквинского. Его философия является по сути фнлософией августинианского толка, хотя в некоторых случаях он и «терпит» томизм.

Короткая жизнь Дунса Скота была полностью посвящена науке. Уже в 23 года он становится профессором теологии в Оксфорде, позже в Париже. Был он прославленным учителем и плодотворным ученым. Снискал себе славу одного из величайших философов средневековья. Его интересы относились к тончайшим вопросам средневековой философии, церковь называла его doctor subtilis.

Главным трудом Скота являются комментарии к

«Книгам сентенций» П. Ломбардского, названные «Opus Oxoniense». В Париже он создает другую, более краткую версию — «Opus Parisiense». В Оксфорде он написал также «Комментарии к Аристотелю», в частности к его логике, метафизике и психологии.

Дунс Скот был критическим мыслителем. С критическими замечаниями он выступал прежде всего против Альберта Великого и Фомы Аквинского. Его исключительно глубокое знание Аристотеля предполагало скрупулезное и терпеливое изучение. Однако, чем больше он погружался во внутренний идейный мир Аристотеля, чем полнее его познавал, тем больше осознавал пропасть между пониманием мира и природы этого «языческого» философа и принципиальными положениями христианской веры. Это вело Дунса к выводу, что *полная гармония между теологией и* (аристотелевской) *философией*, которую стремился восстановить Фома Аквинский, *невозможна*. О тех, кто слишком тесно связывает теологию и философию, Дунс отзывался весьма критически. Он не считал эти две области противоположными в том случае, если теология использовалась в практических целях. Он не стремился заменить христианскую веру некоей нехристианской философией, однако своей позицией готовил *предпосылки для разделения* этих двух областей, которое осуществилось позже.

Дунс Скот был представителем метафизического (онтологического) *индивидуализма*. Индивидуальность не является чем-то второстепенным, наоборот, она является существенной чертой, стороной бытия. Эта позиция выражена у него аристотелевско-схоластическим языком. Родовая форма не может быть единой, в каждой вещи существует индивидуальная форма, или в каждой вещи кроме соответствующего «что» (quiddites) существует единичное и частное «это», «здесь и сейчас» (haecceitas). Дунс воспринимает понятийный реализм Аквината, но преодолевает его тем, что в отличие от Аквинского более высоко оценивает значение индивидуального. Он ясно указал, что индивидуальное является совершенной и истинной целью природы, последней реальностью (ultima realitas). Этим самым он не только делает шаг к *номинализму*, но и одновременно предвосхищает индивидуализм эпохи Ренессанса с его упором на человеческую исключительность, индивидуальность.

Философия Дунса Скота стояла в оппозиции к средневековому рационализму и в другом вопросе — вопросе волюнтаризма Августина. Взаимосвязь мышления и воли, которую Аквинат понимал в смысле доминирования интеллекта над волей, Скот переворачивает. По Скоту, воля следует за разумом потому, что разум определяет, что нужно ей сделать как наилучшее. Воля подчиняется разуму. Она свободна и свободно находится в распоряжении разума. Это понимание значительно для теории познания, в которой Дунс подчеркивает *активность мышления* вопреки пассивному, рецептивному пониманию его у Аквината.

Аналогична его позиция и в представлении о боге. Подобно тому, что можно найти у человека как образа божьего, можно предположить, что и божественная воля является первичной и господствующей. Мир сотворен таким, как он есть, потому, что так хотела божественная воля. Ничто необходимое или доброе не существует само по себе (считал Аквинат). Нечто суть доброе потому, что бог так хотел. Если бы он хотел иначе, было бы «добром» нечто иное. Это относится и к этической ценности человеческого поведения. Поведение выражает добро потому, что бог так хочет и предписывает. Человеческая воля является доброй, если она полностью подчиняется божественной воле.

Таковы некоторые основные различия между учениями Дунса и томистов. Однако для дальнейшего исследования более важное значение, чем эти различия, имеет общая направленность их интересов. Исходным пунктом Аквината было христианское учение о боге, мире и человеке. В философии он видел средство поддержания этого учения и его доказательства. Скот не опровергает то, что хотели доказать другие (ибо он с ними согласен в основных принципах веры), но он критикует их способ рассуждений и метод доказательств. Можно сказать, что Дунс в отличие от других схоластов задачу философии видит не в размышлениях о мире. По его мнению, ее предметом должно быть исследование воззрений других, исследование способов рефлексии о мире. Таким образом, он относится к философам, предметом исследований которых были формы, методы и возможности мышления сами по себе.

Тем, что Скот перенес внимание от содержания

схоластического учения к философскому методу, он подготовил решающий поворот в оценке отношения философии к теологии, изменение в видении мира.

Дунс Скот является представителем новой школы августинизма. Он сделал некоторые уступки томизму, но в сущности стоял на других позициях. Давний спор августинизма и томизма превратился в спор томизма и скотизма.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ШКОЛ ТИПА «VIA ANTIQUA» в XIV и XV вв.

Томизм. В XIII в. в доминиканском ордене преобладал томизм. На переломе столетия у Аквината в церковных школах было уже много учеников и последователей, которые защищали его учение от оппозиции и занимались популяризацией. Центром томизма становятся прежде всего Париж и Неаполь, позже — Авиньон.

Начиная с XV в. схоластика проявляется прежде всего в форме томизма. Томизм делится на два направления: на ортодоксальный, отвергающий какую-либо модернизацию, и «ренессансный», допускающий соединение томизма с новыми гуманистическими течениями.

Стремлением к актуализации выделяется прежде всего испанский томизм, который пытается развивать апологетику с точки зрения новых потребностей церкви. Среди испанских доминиканцев выделяются прежде всего **Франсиско де Виториа** (1480—1546), среди иезуитов — **Франсиско Суарес** (1548—1617), который некоторые гносеологические взгляды номиналистов объясняет с позиции реализма. В стремлении сблизить томизм с гуманистической философией Суарес пытается разделить и в то же время соединить метафизические вопросы и естественнонаучные исследования. В области социальной и политической он приближается к признанию республиканского устройства. Народ, который принял светскую власть от бога, является ее первым субъектом и тогда, когда он выбирает своего правителя.

Скотизм. Учение Дунса Скота в XIV в. приняли преимущественно францисканцы. Из английских уче-

ников и поклонников «доктора субтилис» можно назвать **Томаса Брэдуордена** (ок. 1290—1349), профессора теологии в Оксфорде, выдающегося математика, воззрения которого оказали влияние на Виклефа и других реформаторов. Он выступает также против Оккама. Главный труд Брэдуордена «De causa Dei adversus Pelagium» содержит идеи об абсолютной власти бога над всем сотворенным. Ни одно из сотворенных существ, включая человека, не имеет свободной воли, все зависит от бога, определяется им. Его учение строго детерминистское. Из идеи отождествления мыслимого бытия всех вещей — идей — с божественной сущностью вытекают пантеистические следствия.

В XV в. выступают также многочисленные комментаторы Дунса Скота. Скотизм оказывает влияние не только на францисканские школы, он отчасти переходит и в круги светских магистров. В дальнейшем происходит его внутренняя дифференциация и постепенный упадок.

Аверроизм. После официального осуждения церковью в 1227 г. латинского аверроизма это направление возрождается в начале XIV в. Распространителем его был **Жан Жанден** (ум. в 1340), магистр факультета искусств в Париже около 1310 г., который тесно сотрудничал с **Марсилием из Падуи** (ум. в 1340). Они вместе участвовали в оппозиционном движении против папы Иоанна XXII, вместе явились творцами антицерковного трактата «Defensor pacis» («Защитники мира»). Жан Жанден написал много работ в духе аверроистского аристотелизма. После его смерти аверроизм из Парижа распространяется в Италию (Болонья, Венеция, Падуя), но уже не приносит ничего нового.

В XV и XVI вв. аверроизм вновь оживает, но уже в умеренной форме, и его сторонники стремятся сблизить философию и науку.

Неоплатоновский альбертизм и мистика. Неоплатонизм играл в средние века значительную роль в процессе принятия аристотелизма. Он выступал в различных формах, проявлялся и у Фомы Аквинского, и у Альберта Великого.

К сторонникам неоплатонизма относится **Дитрих**

Фрейбергский (ок. 1250—1311), которого, в частности, вдохновлял Прокл. Главные идеи, на которых он был сосредоточен, следующие: эманация существ из бога, возникновение разумности путем созерцания, роль света при возникновении вселенной, возврат всех существ к их принципу.

За ним идет кёльнский профессор **Бертольд Мосбургский** (ум. ок. 1330) и, главное, Экхарт из Хоххайма.

Иоганн Экхарт (ок. 1260—1327), чаще всего называемый *Мастер Экхарт*, происходил из немецкого рыцарского рода. Учился в Кёльне и Париже, получил превосходное теологическое и философское образование. Особенно хорошо знал схоластику и учение Аристотеля. Занимал высокие церковные должности — в 1307—1327 гг. был генеральным викарием своего ордена в Чехии, преподавал в Париже, Страсбурге и Кёльне-на-Рейне. За год до смерти был обвинен в заблуждениях; 28 его тезисов были осуждены. Экхарт был принужден раскаяться в ошибках. После его смерти решением папы труды Экхарта были осуждены как еретические (1329).

Произведения Экхарта преимущественно имеют характер проповеди. Он не создал какого-либо крупного философского учения. Его философия является скорее выражением интенсивного религиозного переживания. Экхарт не обращается к миру и природе, но неустанно обращается к богу и душе.

Его представления о боге основаны на идеях неоплатонизма, с ними мы уже встречались у Плотина и в трактатах Псевдо-Дионисия. Божество является Добром, Единым, Абсолютом, тем Светом, о котором ничего позитивного нельзя сказать; Экхартово учение о боге является *негативной теологией*. Интерпретированного таким образом полностью трансцендентного бога Экхарт называет *божеством*; божье существо является нерожденным, тогда как персоны Троицы рождены природой божества. Божество следует отличать от «бога» и от «нарожденной природы». Божество само никоим образом не действует; чтобы действие могло произойти, божество должно проявиться, причем в лицах. Бог в отличие от божества действует. Таким образом из божества происходит становление триединого христианского бога. Божество вступает в отношение «субъект — объект». Бог-отец является

субъектом. Объектом, словом, в котором он выражается, является сын божий. Дух святой является союзом любви, который соединяет отца и сына. Триединый бог христианства проявляется у Экхарта как первая эманация, как излучение стоящего над ним исходного божества.

Другой основной идеей является старое мистическое понимание единства бога и человеческой души. Душа сотворена по образу божьему, и все вещи сотворены ради нее. *Все было сотворено для человека,* без него сотворение не имело бы смысла. По Экхарту, и душа тоже триедина. Она располагает тремя низшими душевными силами (эмпирическим познанием, возбудимостью и желанием), а также тремя высшими (памятью, разумом и волей), которым соответствуют также три главных христианских принципа — вера, любовь, надежда. Над всеми душевными силами (как божество над лицами) стоит божественная «искорка» («высший разум», «свет духа»).

Неизбежным следствием мистики Экхарта является третий элемент его учения — *идея самоотвержения и предания себя богу.* Условием этого соединения бога и души является избавление от всех грехов, которые отделяют человека от бога. Душевное спокойствие, внутреннее равнодушие (душевное равновесие) предшествуют отвращению от всех земных вещей и дел и, наконец, от самого себя, отказ от своей воли и предание себя воле божьей.

Если душа достигнет этого состояния, исключит все, что отделяет ее от бога, то наступит нарождение бога в человеческой душе. В этом состоянии душа возносится над временем и пространством. Все временно́е является преходящим, но вечность — это вневременно́е присутствие. Экхарт видит спасение и блаженство человека в познании, в созерцании бога. Мистическое познание, по Экхарту, достижимо уже в этой жизни.

Мистико-пантеистическое учение выражает протест против бездуховности католической иерархии. Мистицизм этого толка был выражением возрастающих требований чувственной жизни, которые не удовлетворялись интеллектуальным объяснением этих вопросов, протестом против общеобязательных религиозных форм поиском *личного отношения к богу.*

Неоплатоновская метафизика Экхарта повлияла на

рейнских мистиков **Иоганна Таулера** (ок. 1300—1361) и **Генриха Сузо** (ок. 1295—1366). Близок к ним и **Николай Кузанский** (1401—1464).

Своей вершины мистика достигла в революционном учении **Томаса Мюнцера** (1489—1525). Его теолого-философское учение выступало против всех главных пунктов не только католицизма, но и христианства вообще. Мюнцер в христианских формах провозглашал пантеизм, который удивительно похож на нынешние спекулятивные воззрения, в некоторых местах он граничит с атеизмом.

Мюнцер, однако, уже был наследником радикальных сектантских и оппозиционных течений позднего средневековья; у него находили отклик и идеи гуситской революции.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ШКОЛ ТИПА «VIA MODERNA» в XIV и XV вв.

В XIV и XV вв. вновь проявляется номинализм в философии, но он уже имеет несколько иное значение, чем раньше. Он связан прежде всего с борьбой против метафизики Аквината и Скота. Исходя из того, что реально лишь единичное, конкретное, что сближает философию с эмпирическими дисциплинами, католицизм становится таким образом проводником нового, ренессансного подъема наук.

Уильям Оккам и оккамизм. Наиболее последовательным представителем номинализма этого периода был **Уильям Оккам.** Его называют последним представителем схоластики. Его атака на основы схоластики является следующим и более решительным в сравнении с Роджером Бэконом и Дунсом Скотом шагом к Новому времени.

Родился он в Оккаме, вблизи Лондона, примерно в 1290 г. Учился и преподавал, как и его предшественники, в Оксфорде, где его резкий способ аргументации и гибкость в полемике принесли ему прозвание doctor invicibilis (непобедимый). В 1324 г. он был обвинен в ереси, вызван в Авиньон и там арестован. Через четыре года бежал и поступил на службу к немецкому королю Людовику Баварскому, который выступал против папы. Оккам сказал королю: «Ты за-

щищай меня мечом, а я тебя пером». Папа отлучил Оккама от церкви, его воззрения были запрещены к преподаванию и цитированию. С 1330 г. он пребывает с королем в Мюнхене, где пишет большинство своих произведений; там же он заболевает чумой в 1349 или 1350 г. и умирает.

Жизнь Оккама, исключительная для средневековых мыслителей, перемежалась его воинственными выступлениями, мотивированными не только научными, но и политическими взглядами. Он резко критиковал папство, считая его временной конструкцией. Папы не безгрешны, они не являются наместниками Христа на земле. Духовная и светская власть должны существовать раздельно, а духовная власть — ограничиваться лишь церковными делами, религиозными проблемами.

Его трактаты посвящены преимущественно логике, в комментарии к книгам «Сентенций» Петра Ломбардского он поднимает теологические вопросы, в комментарии к «Физике» Аристотеля — естественнонаучные.

Оккам выражал новый философский дух, противоположный классической схоластике,— его подход был антисистематическим, антидогматическим, антирационалистическим и антиреалистическим.

Он был последовательным сторонником *номинализма*, его выступления против реализма серьезны и обстоятельны. С его именем практически связана победа номинализма. До него это направление было представлено лишь отдельными мыслителями; за Оккамом шли уже многочисленные сторонники. Его последователи в основном францисканцы, в то время как большинство доминиканцев отстаивало томизм. Спор между номиналистами и реалистами имел в то время не только философское, но и политическое значение.

Непосредственным поводом к отвержению церковью номинализма были аргументы, направленные на догмат о Святой Троице Росцеллина. Подлинная же причина содержится, однако, уже в самой сущности последовательного номинализма, в его способности потрясти основы схоластического метода. Основой предпосылки схоластики, гласящей, что в общих принципах веры и ее тезисах уже содержится все единичное, что оно уже изречено и должно быть выводимо

отсюда, является понятийный реализм. Согласно ему, общее является более подлинным и «реальным», чем все единичное. В конечной инстанции научные ценности выводятся из утверждений признанных авторитетов, но не из непосредственного наблюдения природы.

Для Оккама это отношение выглядело наоборот. Если «реалистичные» схоластики начинают со всеобщего и пытаются вывести из него индивидуальное, то для Оккама единичное как таковое, и только оно, является реальным; общее — это то, что должно быть объяснено и что является содержанием исследований Оккама.

Логику он определяет как науку о знаках. Общие понятия, или универсалии, которые так высоко оценены «реалистами», *являются всего лишь знаками* (signa, termini), копиями единичных реальных вещей. В боге идеи не являются существенными, т. е. не образуют части существа бога, они представляют лишь знание бога о единичных вещах. Не существует никакой субстанции самой по себе, любая субстанция, существовавшая когда-либо и где-либо, есть лишь единичное *где* и *когда*, не существуют количество и качество сами по себе как самостоятельная реальность. В действительности не существует ни одно отношение как таковое, оно всегда выступает как отношение между определенными единичными вещами, т. е. определенными отношениями. Существует не «множество», но много вещей. *Познание* основывается на *подобии предметов и знаков*, которые их обозначают.

Всю теологию, а не только отдельные мистерии (как это было у Аквината) необходимо исключить из области объяснения при помощи разума. Догмат о триединстве и другие являются для Оккама стоящими не только вне разума, но и против разума. Он допускает доказательства существования бога на основании опыта, однако эти доказательства не имеют статуса необходимости и лишены убедительности. Путем разума можно доказать лишь вероятное существование бога. Основа всего нашего знания состоит в единичном опыте, который ничего не говорит о существовании бога. Естественное же знание о боге невозможно. Это значит, что теология как наука, в основе которой нет точных доказательств, невозможна. Оккам полностью согласен с идеей, которую выдвинул уже

Дунс Скот: то, что истинно для теолога, может быть ложным для философа.

Номинализм Оккама *практически разделяет теологию и философию*, веру и науку, разрывает связь, которая столетиями укреплялась и развивалась схоластикой. Обе области становятся самостоятельными, и общим для них является *принцип двух истин*. Наука и вера, теология и философия развиваются по своим собственным закономерностям, что является основой всей новой культуры.

Оккам еще стоит на позициях защиты веры, и его творчество по своему содержанию относится к схоластике, но оно также ясно сигнализирует о противоречиях в основах схоластики и ее метода.

Оккам своим творчеством значительно повлиял на Оксфордский университет, где прежде всего культивировалась логика. Здесь работали **Уильям из Гейтсбери** (ум. в 1380) и **Ричард Биллингем** (ок. 1344—1414). Непосредственным учеником Оккама был **Адам Вудхем** (ум. 1358), магистр теологии в Оксфорде, который считал, что при помощи разума невозможно убедиться в существовании бога, о нем может поучать вера, которая не имеет ничего общего с логикой и философией.

В Парижском университете идеи номинализма появились еще до выступлений Оккама, но после его выступлений это философское направление пополнилось рядом оригинальных идей. Парижские оккамисты разделились на две группы: на тех, у которых преобладали философские интересы, и тех, которые занимались чисто научными вопросами.

К сторонникам философских интересов принадлежал **Николай из Отрекура**. Его учение в 1346 г. было осуждено папским судом в Авиньоне. С одной стороны, Николай подчеркивал прежде всего субъективизм исходной позиции оккамистов. Абсолютно ясным принципом является лишь закон противоположностей. Он отвергал принцип причинности, ибо из опыта можно знать лишь о последовательности фактов и вещей (в этом его можно считать предшественником Д. Юма), провозглашал агностицизм в вопросе существования внешнего мира. Сомнительным казалось ему и наличие сущностей, ибо опыт убеждает лишь в существовании различных явлений. Он, таким образом, подходил к формулировке радикального феноменализма. С другой

стороны, Николай из Отрекура стоял на принципах атомистической онтологии, он вернулся к физике Демокрита и Эпикура; его учение в этом направлении ознаменовано материалистической тенденцией.

Другим парижским номиналистом был **Жан из Мирекура**, который представлял подобные взгляды (субъективистские положения оккамизма, атомизм и абсолютный детерминизм). Кроме этих крайних номиналистов Оккам имел и умеренных последователей. Прежде всего это был **Жан Буридан** (ок. 1300—1358), профессор и ректор Парижского университета. Занимался он прежде всего логикой, физикой и космологией (комментировал Аристотеля), в рамках спекулятивных рассуждений занимался естествознанием. Замечательной идеей Буридана было понятие *импульса* (impetus) — предзнаменование позднейшего закона *инерции*. Тело, которому от первого двигателя сообщено движение, движется до тех пор, пока сообщенный импульс не встретится с более сильным сопротивлением. Сопротивление воздуха и масса тела ослабляют сообщенный импульс, тело постепенно перестает двигаться, и данный импульс затухает.

В понятии физической однородности как земных, так и небесных тел, которые движутся по одним и тем же законам, Буридан предвосхитил эпоху Галилея и Ньютона. Первоначальное движение сообщено небесным телам богом, но затем оно происходит по неизменным законам. Роль бога в мире была, таким образом, ограничена деистическими позициями.

Со второй половины XIV в. номинализм распространяется в других странах и университетах (Вена, Гейдельберг, Эрфурт), после 1380 г.— в Пражском университете. В университете в Кёльне-на-Рейне и ряде других продолжает господствовать реализм.

Джон Уиклиф (1330—1384) — один из величайших реформаторов и критиков церкви феодального общества. Этот английский философ и теолог позднейшего средневековья учился, а позже и работал в Оксфордском университете. Свою деятельность он развивает в области политики, дипломатии и социальной критики. В спорах с папской курией выступает на стороне английской монархии. Его преследовала церковь: он был обвинен в ереси, позже был вынужден оставить Оксфордский университет.

Даже после смерти Уиклифа не прекратилось преследование его последователей. Его труды были в конце концов запрещены, на соборе в 1415 г. Уиклиф был провозглашен еретиком и было предписано сжечь его кости.

Труды Уиклифа можно разделить на две группы: на труды по логике, философии и теологии и на политические и социально-критические трактаты, в которых он критикует церковь и ее порядки.

Философской основой его творчества является христианский платонизм Августина и Псевдо-Дионисия. Он ссылается также на неоплатоновскую теорию света своего предшественника Роберта Гроссетеста. Уиклиф исходит из *дуализма мира природы и мира мысли*, который он актуализирует применительно к потребностям современного ему общества. Он отвергает идеи «модернизированного пелагианства» (включая Оккама), которые подменяют божественный порядок порядком естественным, порядком природы. Идеальный мир, божественный порядок является критерием реального мира — в этом состоит платонизм Уиклифа. Совершенное божественное существование — исходный пункт, возврат к которому является необходимым. Так *пантеистическим способом преодолевается исходный дуализм*: мир не только сотворен богом, но также представлен им «всем и во всем».

По своему пантеистическому звучанию философия Уиклифа представляет один из путей к мышлению Нового времени (Николай Кузанский, Барух Спиноза). Церковь, которая первоначально не заметила эту возможность в номинализме, вскоре увидела опасные последствия его теории, антифеодальный характер которой скрывался в «схоластическом усердии», с которым «doctor evangelicus» стремился «рационализировать» теологию в духе детерминизма Брэдуордена, преобразующего бога во *всесильный абстрактный метафизический принцип.*

* * *

В оценке средневековой философии мы до сих пор встречаемся с двумя полярными воззрениями. Во-первых, подчеркивается ее бесплодность, «схоластичность», что подкрепляется тезисом о том, что философия выполняла лишь роль служанки теологии. Это

выдвижение на первый план лишь негативных сторон и черт развития средневековой философии является односторонним и антиисторическим. Во-вторых, другая крайность — оценка этой эпохи философского мышления как позитивной, высокопродуктивной (этот подход существует, в частности, в современной клерикальной философии и теологии).

В последнее время марксистская история философии значительно усилила свой исследовательский интерес к области философской медиевистики [12]. Авторы осознают, что средневековье не является глухим периодом в области философского мышления и что конфликты и противоречия этого периода принесли много ценного, стимулирующего, что нельзя игнорировать (например, кроме всего прочего в философских вопросах антикреационизма [13], в оппозиционных, еретических движениях, в проблематике взаимосвязи общего и единичного, в области общей теории знаков, происходящей от Оккама, в естественнонаучных воззрениях и т. д.).

Средневековая философия в целом развивалась в рамках теологии, ее смыслом является в конце концов «рациональное» обоснование веры, способствование укреплению теологии. Религиозно-теологическую форму имеют философские взгляды и аргументация как у церковной ортодоксии, так и у оппозиционных еретических течений и направлений.

Оказывается, что путь к Новому времени, к антифеодальной идеологии и философии идет не только через номинализм, но и через уиклифизм и Реформацию, хотя между этими направлениями и существуют напряжение и конфликты. Однако оба течения, каждое со своей стороны, подрывают основы феодализма и приоритетную роль церкви. В обоих случаях речь идет о еще «средневековой философии», об утверждении авторитета церкви и расширении, усилении влияния религиозной морали. Бурный и в то же время творческий характер проявляется в обоих течениях. Уиклифизм нападает на институциональные формы христианства, тем самым предвосхищая, собственно, Реформацию. Номинализм атаковал строгую рационализацию религиозных догматов и таким образом, опосредованно, поставил под угрозу авторитарное положение церкви, подготовил почву для отделения теологии от философии и для позитивизма Нового времени.

ФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА

Эпоха, культура, философия
Гуманизм в Италии
Реформация
Гуманисты заальпийских европейских стран
Натурфилософия Ренессанса и новое естествознание
Социальные теории

ЭПОХА, КУЛЬТУРА, ФИЛОСОФИЯ

Ренессанс определяется как исторический процесс идейного и культурного развития накануне ранних буржуазных революций имеющий самобытную ценность. Его элементы начинают проявляться на поздней фазе феодализма и обусловлены начинающимся разложением феодальной системы. Весь процесс длится вплоть до ранних буржуазных революций.

Ф. Энгельс подчеркивал, что «Ренессанс в своей европейской форме» основывается «на всеобщем разложении феодализма и наступлении городов» [1], оценивал его как «величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством...» [2].

В развитых странах Европы уже на переломе XII и XIII вв. в связи с развитием ремесел и торговли, с расцветом городов происходит рост производительности труда. Город представлял силу, благодаря которой феодализм пришел к вершинам своей экономической зрелости, но вместе с тем в росте городов проявлялись черты, которые переходили за рамки феодального строя. С прогрессирующим экономическим развитием городов связан процесс быстрого накопления торгового и ростовщического капитала, а впоследствии возникают зародыши (локальные, ограниченные, неустойчивые) капиталистических производственных отношений. Мануфактуры были, однако, сначала скорее исключением, чем правилом. В сущности Ренессанс является периодом преодоления предшествующей длительной стагнации производительных сил.

В феодальной Европе существовали большие различия в экономическом, политическом и культурном развитии городов, поэтому Ренессанс не возникает сразу во всех странах, но прежде всего в самых развитых. Его колыбелью является Италия — почти весь первый период своего развития Ренессанс был «итальянским явлением», и лишь во втором периоде он приобретает европейский характер [3].

Главные носители идеологии Ренессанса — городские высшие слои, умельцы, мещане, монастырские и церковные интеллектуалы — находились в остром политическом противоборстве со средними и низшими

слоями городского населения, презирали бедноту («плебс»), неимущих. В тот период еще не созрели классовые противоречия между мещанами и феодальным дворянством, наоборот, дворяне и даже высокие представители церкви симпатизировали мещанским слоям, положение и образ жизни которых представлялись привлекательными.

Идеология Ренессанса имеет как бы двойную направленность: с одной стороны, антифеодальную, с другой — антиплебейскую. Мещанские верхи стремились к стабилизации и расширению товарно-денежных отношений при помощи реформ государственного аппарата и церкви. Термин «ренессанс» правильно употреблять именно в этой классовой определенности. Главное содержание и даже главную черту этого исторического процесса отражает не дословный перевод этого термина (фр. renaissance — возрождение, т. е. возрождение, новый расцвет античной культуры, науки и философии), а антифеодальное содержание процесса, направленность против церкви, дворянства и всех феодальных порядков.

Для мышления, идеологии и культуры Ренессанса решающей тенденцией, которая характеризует переворот, является переход от теоцентрического к антропоцентрическому пониманию мира. Это процесс диалектический, противоречивый, сложный, осуществляется он повсеместно, но в различных модификациях, вариантах, формах.

Ренессанс охватывает ту фазу истории, в которой христианская религия уже не имеет доминирующей, монолитной позиции. Этот переворот совершается прежде всего в религиозных рядах; ни в философии, ни в искусстве или литературе сразу не устраняется существовавший столетиями традиционный образ мыслей.

В борьбе со средневековым теократизмом на первый план культуры Ренессанса выступают гуманистические, антропоцентрические мотивы. Презрение к земному естеству заменяется признанием творческих способностей человека, разума, стремления к земному счастью. Реализация человечности предполагает освоение достижений культурного богатства прошлого, поэтому гуманизм Ренессанса побуждает интерес к античному культурному наследию, к овладению многоликим богатством древней философии. Вновь и по-

иному открываются Платон и Аристотель, а также неоплатоники, стоики, эпикурейцы, Цицерон и др. Их философия рассматривается в историческом контексте. Ренессанс — это прежде всего свободное осмысление произведений античности, отказ от готовых и неизменных истин. Вместо надындивидуального понятия истины самой личности предоставляются возможность и право решать, что истинно, а что нет. Древние философы принимаются скорее как союзники, чем «высшая инстанция». Ученые, философы уже выступают не как представители закрытых школ, но как отдельные исследователи. Этому соответствовали новые формы философского объяснения, индивидуального стиля литературной обработки. Как реакция на схоластическую измельченность и сложность повсеместно наблюдалось стремление к более понятному изложению. Против прежнего схематизма и априористических спекуляций больше учитывается реальность, внимание сосредоточивается на вопросах, которые имеют практическое значение и пользу.

Однако было бы неправильным идеализировать гуманизм Ренессанса и не замечать его внутренних противоречий, которые в конце концов отвечают его исторической обусловленности XIII—XV вв. Границы эти зримо проявляются в элитарности, в «аристократических» тенденциях. Так, гуманистические идеи нравственности были предназначены высшим социальным кругам и классам, имевшим возможность получить образование. Люди, которые провозглашали гуманизм, имели доступ к античной культуре и философии, знали языки (знание латинского языка, литературы было существенным признаком Ренессанса). Нельзя забывать, что гуманизм Ренессанса с самого начала резко противоречил аверроизму (в некоторых работах излагается мысль, что итальянский гуманизм является католической реакцией на ученый аверроизм), ибо гуманисты прежде всего подчеркивали субъективную, активную, практическую сторону познания.

Поворот к антропоцентризму нельзя здесь понимать упрощенно, как мгновенно побеждающее действие или как некое «прозрачно чистое» выражение материалистических воззрений. Суть в том, что гуманизм Ренессанса проявлялся в революционных идеях, обращенных на внутреннюю, земную «божественность» человека, в отказе от внешней «институ-

циональной» истины божьей, в привлечении человека к жизненной активности, в утверждении веры человека в себя. Но и это новое, несомненно прогрессивное, будучи исторически обусловленным, могло проявиться лишь в той или иной форме, определяемой рамками религии.

Часто дискутируется проблема отношения между Ренессансом и Реформацией. Иногда упрощенно утверждается, что между ними существует противоположность, состоящая в том, что Ренессанс — явление международное, общеевропейское, тогда как Реформация — явление лишь национальное (немецкое). Существенным, однако, является то, что Ренессанс и Реформация имеют общую антифеодальную направленность, в их основе лежит антифеодальное движение, носителем которого в разлагающемся феодальном обществе были городские слои общества Если Ренессанс выдвигает требование преобразования общества путем расширения светского образования, то Реформация остается в рамках средневекового мира мыслей человека и в этих границах предлагает ему новый, упрощенный путь к богу. Идеи Ренессанса могли активизировать лишь верхние буржуазные слои (в сущности не было никакого гуманистического варианта, выражающего интересы средних и низших слоев); напротив, идеи изменения церкви и ее учения — как главное содержание Реформации — были способны мобилизовать средние и низшие слои общества, более привязанные к религиозным представлениям в силу условий своего существования.

ГУМАНИЗМ В ИТАЛИИ

Духовное и культурное преобразование Западной Европы, проходящее в различных условиях, имеет свои характерные черты и периоды. В первом, раннем периоде, т. е. в XIV—XV вв., новая культура имеет прежде всего «гуманистический» характер и сосредоточивается главным образом в Италии; в XVI и в значительной мере в XVII в. она имеет главным образом естественнонаучную направленность. Гуманизм Ренессанса в этот период переходит в другие европейские страны.

Гуманизм (лат. humanus — человеческий) в общем смысле слова означает стремление к человечности, к созданию условий для достойной человека жизни. Гуманизм начинается тогда, когда человек начинает рассуждать о самом себе, о своей роли в мире, о своей сущности и предназначении, о смысле и цели своего бытия. Эти рассуждения имеют всегда конкретные исторические и социальные предпосылки, гуманизм по своей сущности всегда выражает определенные социальные, классовые интересы.

В узком смысле слова гуманизм определяется как идейное движение, которое сформировалось в период Ренессанса и содержанием которого является изучение и распространение античных языков, литературы, искусства и культуры. Значение гуманистов надо рассматривать не только в связи с развитием философского мышления, но и с исследовательской работой по изучению старых текстов [1]. Поэтому итальянский гуманизм характеризуется как литературный, филологический. В историографии значение античного наследия иногда односторонне абсолютизируется. Делается вывод, что понятие «гуманизм» относится лишь к культурному и образовательному воздействию греческой и римской культуры. Однако в таком понимании гуманизм относится только к духовной сфере [2], выхолащивается его практический, динамический, воинствующий момент. Этот момент нельзя выпускать из поля зрения, он всегда в наличии, хотя и по-разному проявляется в конкретных условиях. Относится это и к итальянскому гуманизму, который был

выражением конкретного общественного движения и представлял в этом смысле огромный исторический прогресс, несмотря на свою историческую обусловленность и ограниченность.

НАЧАЛО ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА

Данте Алигьери (1265—1321). Ф. Энгельс характеризовал его как колоссальную фигуру, как последнего поэта средневековья и вместе с тем первого поэта Нового времени [3].

Свое гуманистическое мировоззрение Данте изложил прежде всего в бессмертной «Комедии» [4], затем в трактатах «Пир» и «Монархия». Его литературное и идейное творчество составляют единство. Элементы нового, нарождающегося мировоззрения Ренессанса содержатся в его поэтическом творчестве Христианскую догматику Данте принимает как неизменную истину, однако дает новое изложение отношения божественного и человеческого. Он не противопоставляет эти начала, но видит их во взаимном единстве. Бога нельзя противопоставлять творческим силам человека. Человек детерминирован двояким способом: с одной стороны, богом с другой — природой. К блаженству, таким образом, ведут два пути: философское поучение, т. е. человеческий разум, и «духовное поучение», исходящее от святого духа. Подчеркивание божественного в человеке выступает как отклонение от средневековых традиций, за это Данте был подвергнут критике и осуждался томистами.

Гуманизм Данте антиаскетичен, он полон веры в силы человека. Человек сам ответствен за свое благо, решающим здесь являются его личные качества, но ни в коем случае не богатство или унаследованное положение [5].

Данте испытал влияние латинского аверроизма, хорошо знал Сигера Брабантского, не были ему чужды и неоплатоновские тенденции средневековья, исходившие от Псевдо-Дионисия Ареопагита. Знакомство с учением Аверроэса о возможностях и об активности разума приводит Данте к пониманию того, что задачей человечества является реализация возможностей разума, прежде всего теоретического, воплощение их в практической деятельности. Политический,

антицерковный смысл своей позиции он разрабатывает в «Монархии». Церковь должна заниматься вопросами «вечности», земные же дела являются уделом людей, которые стремятся к созданию общественного устройства, помогающего реализации человеческого существования, основанного на счастье, блаженстве, всеобщем и прочном мире. Данте принадлежал к тем идеологам, которые свой гуманизм соединяли с теорией так называемой двойственной истины.

Концепция Данте содержит много наивных и схоластических аргументов, но она сильна своей основополагающей идеей: все человеческое (и политика) должно быть подчинено человеческому разуму.

Один из представителей итальянской гуманистической мысли — **Марсилий из Падуи** (1278—1348) — сформулировал в своем политическом учении (трактат «Защитник мира») республиканские идеи, предугадав события буржуазных революций XVII—XVIII столетий.

Он пришел к выводу, что ни церковь, ни государство не имеют божественной природы, но являются различными формами человеческой власти и общественной организации людей. Как и Данте, он исходил из двух основных предпосылок человеческого счастья: мира и власти монарха. Главенство принадлежит народу, граждане имеют законодательную власть, свою волю они выражают на собраниях голосованием. Идея о том, что народ является источником всякой власти, отличает его концепцию от схоластической средневековой и приближается к более поздним концепциям об общественном договоре.

Марсилий черпает из трудов Аристотеля, но совершенно иным образом, чем средневековые схоласты. Аристотель является для него единственным источником рационального познания. Библию он использует лишь в качестве иллюстрации. Хотя Марсилий был убежденным католиком, идеологом францисканского ордена, его учение о естественной природе власти государства объективно помогало разрушить схоластико-феодальную иерархию ценностей.

Франческо Петрарка (1304—1374) считается «первым гуманистом», его называют «отцом гуманизма». Великий пропагандист античной культуры собирал подлинные латинские тексты. Его собрание класси-

ческих латинских текстов было в свое время уникальным.

К античной культуре и образованию он подходил исторически, не усматривал в них лишь прошедший золотой век и потерянный рай, но старался наследие античности наиболее точно и понятно донести до современников. Греции он предпочитал Рим и не сомневался, что Рим является классическим образцом цивилизации вообще. Интересовался он и средневековыми традициями, и Августином [6].

Данте еще принимал «вечность» в понимании схоластов, Петрарка же ее полностью отвергает. Его полемический трактат «О собственном незнании и незнании других» направлен против аверроизма, а учение о двойственной истине существенно отличается от антиаверроистской полемики Фомы Аквинского, которого он, впрочем, вообще в своем трактате не упоминает. Он отвергал культ авторитета, однако при этом не отвергал Аристотеля, но высмеивал «глупых аристотеликов», их схоластический, надуманный способ ведения споров. Утверждал, что университеты позднего средневековья приходят в упадок, их преподаватели лишены набожности, вредят доброму имени теологии, которое она снискала в эпоху «отцов церкви». Подчеркиванием собственного незнания он выражает идею независимости своего мышления от схоластической университетской учености.

Христианство он принимает, но лишь в его несхоластической интерпретации. Он склоняется также к идее активной самореализации человека, его антропоцентризм выступает как противовес средневековому теоцентризму. Интересовали Петрарку прежде всего внутренние, этические проблемы человека, что является признаком индивидуализма эпохи Ренессанса. В философском диалоге «Моя тайна» он вскрывает глубочайшие внутренние конфликты человека и способы их преодоления Творчество Петрарки отличается земным характером, полным пониманием радостей и страстей человека [7].

Среди тех, кто способствовал созданию новых, гуманистических традиций в итальянской культуре, был друг Петрарки, флорентиец **Джованни Боккаччо** (1313—1375), который в своем «Декамероне» высмеивал глупое и лживое духовенство, восхвалял разум, энергию, полнокровие нового городского класса. В его

творчестве отразились типичные черты Ренессанса: земной характер, телесная чувственность, практический утилитаризм, который он выражает живым, лишенным аллегорий языком.

К последователям Петрарки в области анализа старых трактатов принадлежит, между прочим, **Колуччио Салутати** (1331—1406), который собирал старые тексты и снабжал их аннотациями. Он имел большое влияние на последующих флорентийских гуманистов, например **Паджио Браччиолини** и **Леонардо Бруни**. Салутати пробуждает интерес к изучению греческой литературы. По его приглашению в 1397 г. во Флоренцию прибывает византийский ученый **Мануэль Хризолорас**, чтобы преподавать греческий язык. Он привозит с собой греческую литературу и первым в Европе пишет учебник греческой грамматики. Все это имело большое значение для развития итальянского гуманизма.

К выдающимся гуманистам XV в. принадлежит и **Лоренцо Валла** (1407—1457), замечательный филолог, один из основателей метода сравнительного анализа, который он применял не только к трактатам Тита Ливия, но и к Новому завету. Он отвергал схоластическую логику, выдвигая против нее риторизм Цицерона как способ, помогающий человеку по-новому мыслить и дискутировать. Большую огласку получило и его раскрытие неподлинности так называемого Дара Константина — документа, который был известен как юридическая основа светской власти папства. Валла опровергает его подлинность, приводя как исторические, юридические, так и филологические аргументы. В этике Валла близок к эпикуреизму и предпочитает его стоицизму. Он подчеркивает естественность человека, полагает, что добродетельным является все, что относится к жизненно важному инстинкту самосохранения, поэтому никакое наслаждение не является безнравственным. Этика Валлы является индивидуалистической. Большое значение имеет и то, что обновление и оживление эпикуреизма возвращают в философское сознание эпохи забытый античный атомизм.

ПЛАТОНИЗМ РЕНЕССАНСА

Гуманизм Ренессанса в Италии в большой степени ориентировался на Платона. Эта тенденция, опираю-

щаяся на расширяющиеся возможности познания подлинных произведений античности, была мотивирована необходимостью выступить против схоластического Аристотеля, его интерпретации томизмом. Платон в антисхоластической философии Ренессанса становится символом прогресса [8], его философия считается синтезом всей философии прошлого, а также теологии — греческой науки, включающей орфизм, пифагореизм и восточные доктрины.

Платонизм Ренессанса представлял Платона в некоем христианизированном смысле в духе воззрений Августина и Апулея [9]. Во флорентийской платоновской Академии Платон считался «богом среди философов», подчеркивалось большое значение его идей для христианства, в частности с точки зрения философской разработки концепции двойственной природы человека. В вопросе об отношении философии и религии флорентийский платонизм отстаивал понимание, согласно которому философия является надежным знанием о человеке, о мире и о боге, которое наиболее полно представлено в творчестве Платона и его последователей. Все платоники считали религию философско-теологической доктриной (также и культовым институтом).

Для интеграции Платона в эту эпоху определенную роль играли и неоплатоновские традиции в духе Плотина. Нельзя также обойти тот факт, что при общей конфронтации платоников и аристотеликов некоторые представители платонизма выступают и в духе примирения Платона с Аристотелем. Этот подход, присущий прежде всего византийским традициям, и был перенесен на Запад [10]. По существу споры между платонизмом и аристотелизмом периода Ренессанса в XV в. велись не совсем четко, допускались компромиссы.

Оживлению платонизма в Италии способствовал прежде всего поздний византийский неоплатоник **Георгиос Гемистос** (1360—1425), который из уважения к Платону принял имя *Плетон*. Происходил он из Константинополя, поселился во Флоренции, где проповедовал идеи Платона, при этом резко отвергая Аристотеля. Его мышление носило эллинистический характер, он хотел преодолеть традиционное христианство при помощи античного языческого политеизма. Интерес к средневековому неоплатонизму приводит его к восточному мистицизму, каббале и зороастризму.

Он учил, что мир зависит от бога, но не был им сотворен во времени, ибо существует вечно. Идея христианского творения из ничего, а также «свободная воля» творца в этом случае не имеют смысла. Переход от божественного принципа к миру имеет характер детерминации. Не только вселенная, но и сам бог подчиняются необходимости. Плетон здесь не ссылается на неоплатоновскую идею эманации. В объяснении необходимого перехода к миру он прибегает к помощи языческого греческого пантеона богов. Зевс, стоящий во главе, является абсолютным бытием. Мир, однако, образуется не непосредственно, но через посредство особой субстанции природы, которая также имеет божественный характер. В наметившемся признании бесконечности бога и природы скрываются пантеистические тенденции.

Мир в своем гармоническом единстве прекрасен, в этом состоит его божественность. Призвание человека — быть «средним звеном», соединением этой гармоничности. И человек является «божественным», если он реализует в себе и в отношении к природе, к миру эту красоту гармонии — это и есть путь его нравственного совершенствования.

Философия Плетона в Италии была принята благосклонно. Он впервые представил неоплатонизм не в средневековой рясе или в реконструированных системах древности, но в оригниальной, живой философской форме. Действительно, новый синтез не может исходить лишь из древнего язычества, но должен принимать во внимание традиции уже почти пятьсот лет существующего развития христианства.

Время наибольшего расцвета итальянского платонизма связано с уже упоминавшейся флорентийской платоновской Академией, которую в 1459 г. по предложению Плетона основал Козимо Медичи. Эта Академия, а также и другие культурные общества, возникшие в других городах тогдашней Италии, объединяли видных философов, поэтов, художников, дипломатов и политиков того времени. Характер этих объединений полностью отличался от характера официальных философских центров, университетов и монастырских школ; здесь не читались лекции, но велись беседы. Вилла в Кареджии, которую Козимо предоставил платоновской Академии [11], становится в то время культурным центром не только Италии, но и всей

ученой Европы. Академия достигла своего наибольшего расцвета при Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

Видной фигурой среди платоников XV столетия был **Марсилио Фичино** (1422—1495), выделяясь своей деятельностью по переводам. Он не только перевел всего Платона на латынь, но и познакомился с античным неоплатонизмом [12], переводил Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла, интересовался и христианским неоплатонизмом, заново перевел ареопагитику.

В своих комментариях он развивал идеи неоплатонизма. Его главным произведением является «Платоновская теология о бессмертии души», другие трактаты имеют гораздо меньшее значение. Платонизм Фичино направлен против томистской схоластики. Философия не служанка теологии, но ее «сестра»; философия совершенствует теологию, она является «ученой религией» [13]; совершенство теологии зависит от степени ее философского уровня.

К вопросу об отношениях бога и мира он подходит с пантеистических позиций. Его пантеизм имеет мистическую направленность: бог — первопричина иерархически построенного мира, исходная точка, содержащая в себе весь мир; в мире он постоянно проявляется в динамических силах и при их посредстве. Это представление, очевидно, не имеет ничего общего со средневековым креационизмом и дуализмом.

От католической ортодоксии Фичино отклоняется и в утверждении идеи о том, что все религиозные культы и религиозно-философские учения — проявления общей религии (religio universalis). Христианству он придает решающее значение, видит в нем прежде всего наивысшее «законодательство» в этическом плане. Обоснование универсальной религии он находит в положении о том, что идея бога является врожденной, что все происходит от единого совершенного бытия, т. е. от бога, и поэтому должен существовать один культ, одна религия.

К этим взглядам следует прибавить и воззрения Фичино о генезисе религии, начиная с ее древнейших форм и до христианства, которое он считает продолжением и совершенствованием антики. Понятие развития у Фичино открывает возможность дальнейшего философского совершенствования религии, включая христи-

анство. В этом заключается антисхоластическая направленность его идей. Те выводы платоника из Ренессанса, которые как бы предвосхитили Реформацию, указывают также на близость гуманизма Ренессанса и Реформации.

К центральным категориям платонизма Фичино относится «душа». Она обусловливает единство всех звеньев мировой иерархии, сообщает всем вещам и телам движение.

Новая, гуманистическая ориентация Ренессанса наиболее заметно проявляется в его учении о человеке, который в гармонической (а значит, прекрасной) иерархии мира занимает первое, и высшее, место [14]. В духе Платона и неоплатонизма Фичино ставит перед человеком задачу — совершенствоваться и тем самым возноситься к наивысшему сущему, к богу. Одним из самых важных моментов этой человеческой деятельности является стремление к свободе. Так же как и Платон, Фичино рассуждает о том, что законодатели и правители должны хорошо знать философию, быть философами.

Наиболее выдающимся членом кружка Марсилио Фичино был **Пико делла Мирандола** (1463—1495), который прославился тем, что на беседах в вилле Кареджио выступал с критикой по общим вопросам. Его платонизм был эклектическим. В Падуанском университете он глубоко изучил средневековые философские и теологические традиции, проявил также интерес к падуанскому аверроизму. Кроме того, познакомился с парижским и оксфордским номинализмом. Изучал он и восточную философию, в частности мистику и каббалу.

В его творчестве отразились типичная жизнь и деятельность образованного гуманиста. Он намеревался представить на римском собрании ученых всего мира трактат («Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae»), содержащий 900 тезисов обо всем, что было познано. В этих тезисах он выразил и некоторые новые философские взгляды. Однако дискуссия не состоялась, потому что папа большинство тезисов запретил как еретические. Впоследствии Пико преследовался инквизицией.

В его понимании мира заметен пантеизм. Мир устроен иерархически: он состоит из ангельской, небесной и

элементарной сфер. Чувственный мир возник не из «ничего», но из высшего бестелесного начала, из «хаоса», неупорядоченность которого «интегрирует» бог. Мир прекрасен в своей сложной гармоничности и противоречивости. Противоречивость мира в том, что, с одной стороны, мир находится вне бога, а с другой — его становление божественно. Бог не существует вне природы, он в ней постоянно присутствует. Здесь речь идет, однако, не о натуралистическом пантеизме, отождествляющем принцип природы и бога. В понимании Пико, бог представляется скорее как завершающий сущность мира.

Смыслом его полемики с «лженаукой», с «пророческой астрологией» было стремление обратить внимание человека на такое проникновение в тайны природы, которое бы было практически действенным, активизировало его и не углублялось в общие абстракции о причинах движения небесных тел и т. д. В его воззрениях на роль так называемой естественной магии обнаружнваются некоторые ценные идеи. Он считал «естественную магию» наукой о практическом познании природных сил, о возможности создания «удивительных вещей» при использовании этих сил.

Судьбу человека определяет не сверхъестественная совокупность звезд, судьба является следствием его естественной свободной активности. В речи «О достоинстве человека» (1486), которую он написал для несостоявшейся дискуссии, говорится о человеке как особом микрокосмосе, который нельзя отождествлять ни с одним из трех «горизонтальных» миров неоплатоновской структуры (элементарный, небесный и ангельский), так как он проникает вертикально через все эти миры. Человек имеет исключительное право на то, чтобы творить свою личность, свое существование собственной волей, свободным и соответствующим выбором. Таким образом, человек отличается от остальной природы и идет к «божественному совершенству». Человек сам творец своего счастья, «fortunae suae ipse faber» Гуманизм Пико антропоцентричен, человека он помещает в центр мира. Человеческая природа существенно отличается от животной, она является более возвышенной, совершенной; человек — это существо, которое способно стремиться к «божественному» совершенству. Эта возможность не дана заранее, но становится, человек сам ее формирует.

АРИСТОТЕЛИЗМ РЕНЕССАНСА

Философия Аристотеля только на последней, высшей стадии средневековья была признана наиважнейшим и величайшим заветом антики, и в то же время она была деформирована в целях приспособления к потребностям церковной ортодоксии. Поэтому понятно, что новое мышление Ренессанса осуждало Аристотеля и усматривало в нем главного учителя схоластики. Отвержению Аристотеля способствовало и его оправдание со стороны консервативного ортодоксального католицизма [15].

Переход к изучению подлинного Аристотеля является длительным процессом, который связан с общим созреванием философского мышления. Ренессанс выступает как начало этого поворота в истории философии. Аристотелики Ренессанса способствовали этому процессу тем, что критиковали аристотелевский томизм. В рамках этой критики они часто выступали и против аверроизированной формы аристотелизма, которая была несколько ближе к подлинной философии Аристотеля. Возникают две полемизирующие друг с другом школы: александристов, которые сосредоточились вокруг университета в Болонье, и падуанских аверроистов. Их спор касался прежде всего вопроса о бессмертии души [16]; характерным было, однако, то, что это уже не был спор, ведущийся с позиций защиты средневековых томистских традиций. Таким образом, падение «схоластического» Аристотеля было неотвратимо.

Пьетро Помпонацци (1462—1525) принадлежал к александристам. Его творчество является наглядным доказательством перемены старого, средневекового университетского аристотелизма, превращения его в ренессансный. Его учение сохранило внешнюю форму средневековых традиций, однако содержало уже новую философию, которая отказывалась от схоластической косности.

В рамках теории двойственной истины Помпонацци проводит прогрессивные идеи о независимости философии от теологии; философия должна исходить из научных принципов, истина является результатом рационального познания. Религию следует сохранить лишь для воспитания народа.

К главным трактатам Помпонацци относятся «О бес-

смертии души», «О причинах явлений природы», «О судьбе, свободе воли, предопределении и божественном предвидении».

Трактат «О бессмертии души» является результатом длительных рассуждений. Решение вопроса о бессмертии души Помпонацци совпадает с положениями Ренессанса о необходимости естественной этики, отвергающей откровение и чудеса. Он ссылается на учение Аристотеля о зависимости идей от органов чувств, о неотделимости души от тела — душа является материальной и поэтому смертной. Бессмертие души нельзя рационально, философски обосновать, в него можно лишь верить. Человек «бессмертен» лишь потому, что он способен мыслить общими понятиями, абстрагироваться от единичного, частного, отдельного. То, что человек образует представления о нематериальных, бессмертных духовных сущностях, является доказательством различия между человеческой и животной чувственностью, инстинктивностью. Преимуществом человека является не достижение бессмертия, как учат средневековая этика, философия и теология, но возможность достижения счастья и блаженства на основе рационального познания, что является целью и смыслом существования рода человеческого вообще. Этика Помпонацци — антропологическая и светски ориентированная — существенно отличается от христианского аскетизма. Книга «О бессмертии души» вызвала неприязнь клерикалов и была публично сожжена.

Трактат «О причинах явлений природы» указывал путь новому естествознанию. Рациональное, материалистическое объяснение природных процессов и явлений становится актуальным в эпоху, когда в Италии, в Западной и Северной Европе велась «охота на ведьм». Согласно Помпонацци, ангелы и демоны не имеют телесных органов чувств и поэтому не должны ввязываться в дела людей. Эти идеи, несмотря на их наивную аргументацию, обозначали правильное направление поисков. Помпонацци верил, что космическое движение подчиняется всеобщим естественным закономерностям, что все в природе имеет причину. Мир подчинен вечному закону движения, все возникает, изменяется и гибнет. Это приводит к постоянному повторению. Понятие детерминизма у Помпонацци выливается в представление о вечном круговороте движения, о движении по кругу.

В трактате «О судьбе, свободе воли, предопреде-

лении и божественном предвидении» он выражает идею, что случайные события являются проявлением общей необходимости (она подобна небу или интеллекту), которая выступает как фатум, судьба. Человеческое поведение также определяется отношением причин и следствий. Человек может выбирать, но при этом его выбор обусловлен внешней объективной средой и собственной природой. Помпонацци указывает также на божественное предопределение и личную ответственность индивида: как может бог судить о единичном индивидуальном человеческом поведении, если он является абсолютной причиной всего существующего, а значит, и человека? Христианский бог, таким образом, сам должен бы быть ответствен за грехи, за зло в мире.

Согласно Помпонацци, бог не имеет свободной воли, его «деятельность» строго детерминирована, она сама является естественной, природной необходимостью. И лишь в этом случае он не должен обвиняться в ответственности за мирское зло. Зло также принадлежит к необходимости — борьба добра и зла выражает необходимую противоречивую гармонию мира. С этой точки зрения социальное неравенство лишь релятивно, но в общем принадлежит к целостной, противоречиво проявляющейся гармонии мира. Эти мысли можно оценить как подходы к диалектическому мышлению. Помпонацци отождествляет бога с фатумом, природной необходимостью, что показывает его ориентацию на пантеизм.

Продолжателями идей Помпонацци были прежде всего логик **Жакоб (Яков) Забарелла из Падуи** (1532—1589), **Лучилио Вамини** (1585—1619) и др. В XVI в. спор между александристами и аверроистами затих, аристотелики приняли компромиссное решение. Среди тех, кто дальше развивали подлинное учение Аристотеля, находился и естествоиспытатель **Андреас Цесальпиний** (1519—1603), придворный папский лекарь, ученый, который открыл закон кровообращения, систематизатор растительного мира.

РЕФОРМАЦИЯ

Реформация непосредственно является исторической ситуацией XV и XVI вв., а как понятие исторической науки определяет время, в период которого в Средней и Западной Европе происходит широкое движение народных масс. Особое значение это понятие имеет для исторического определения революционного движения в Германии. Термин «реформация» выражает ту существенную сторону движения, центром которой является революционная критика и атака на монопольное положение католической папской церкви и ее учения в политической, идеологической системе тогдашнего европейского общества. В связи с целым комплексом изменений, возникающих в этой ситуации, Ф. Энгельс определил революционизирующее протекание реформаторского движения как первую решающую битву европейского мещанства против феодализма. Эта характеристика относится к немецкой Крестьянской войне, однако аналогичные революционные черты содержатся в каждом антифеодально ориентированном реформаторском движении, ибо в нем отражаются освободительные интересы наступающего мещанства, зародыша будущей буржуазии. Реформация была международным движением, она не закончилась с поражением Крестьянской войны в Германии, но продолжалась в дальнейшем революционном цикле.

В XVI в. реформаторское движение достигло апогея своего развития. В ряде европейских стран, хотя и разными путями, был осуществлен переход к новой, протестантской церкви. Кое-где мещанство удовлетворилось реформацией католической церкви. XVII век уже не знает Реформации. В последующем развитии постепенно образуются условия для эпохи «классических» буржуазных революций.

Процесс преодоления средневековой схоластики в принципе осуществлялся двояким образом: с одной стороны, через Ренессанс, с другой — путем европейской Реформации. Оба течения отличаются друг от друга способом критики средневековой схоластики, однако оба они выражают необходимость гибели сред-

невековой философии и идеологии, выступают проявлением ее кризиса, образуют предпосылки создания основ философии Нового времени.

Для европейского реформаторского движения, для его первых шагов большое значение имеют учения английского реформатора Виклифа и его последователя мастера Яна Гуса. Их учения являются первыми проявлениями реформаторской антифеодальной идеологии. Антифеодальная направленность и вытекающие из нее аспекты учения Нового времени не возникают, однако, как ясно осознанные: они были лишь следствием потребности улучшить отношения в церкви. Эта потребность была очевидной для общества. Виклиф и Гус нападали на церковь как на чужеродное, паразитирующее образование; в этом смысле их взгляды совпадают. Под влиянием конкретных условий в учении Гуса подчеркивается социальная и гуманитарная направленность. Воинствующий гуманизм его учения оправдывал выступление народа против верхов.

Целый ряд элементов, предвосхищавших реформу церкви, содержался уже в выступлениях мыслителей Ренессанса. Следовательно, Реформация и Ренессанс неотделимы друг от друга.

Реформаторское движение в лице **Мартина Лютера** (1483—1546) имело своего выдающегося представителя. Этот немецкий реформатор, основатель немецкого протестантизма, на которого оказали влияние мистика (И. Таулер) и учение Гуса, не был философом и мыслителем. Несмотря на это, импульсивная религиозность его теологии содержала некоторые философские элементы и идеи.

Лютер выступил против церкви как единственного посредника между богом и человеком. Его первое публичное выступление касалось именно этой проблемы, оно было направлено против выдачи отпущений грехов. В свою очередь оно стало сигналом ко всеобщему выступлению против моральной нечистоплотности римской церкви и против католического духовенства вообще. Лютер становится во главе стихийно нарастающего антицерковного движения.

Своей критикой «видимой» церкви и требованием понимания ее как сообщества тех, на кого снизошла божья милость, он выражал точку зрения, согласно которой дело освобождения находится в руках каждого человека. Такая позиция перекликается с идеа-

лом освобождения индивида в Ренессансе. Лютер, однако, не покидает религиозную почву. Наоборот, он подчеркивает чувство вины и греха, а с ними и всю беспомощность индивида, который теперь сам стоит перед богом с просьбой об искуплении. Возможность спасения он усматривает в непосредственной вере в Писание, в слово божие, как оно есть в Евангелии. Поэтому его учение называется евангелическим.

В рамки учения Лютера входит и его изложение предопределения. Бог предопределяет людей к вечному спасению, потому что знает — они уверуют в течение своей жизни. Другими словами, спасение человека не зависит от церковных таинств, обрядов и жертв в пользу церкви, но достигается чистой верой, которая является «божьим даром».

В требовании о том, что не нужно ничего иного, кроме откровенного слова божия, выражено отвращение к рациональному, на котором он выжигает клеймо «чертовой девки». Отсюда и отношение Лютера к философии: слово и разум, теология и философия должны не смешиваться, а ясно различаться. В трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» он отвергает языческое учение Аристотеля, ибо оно уводит от истинной христианской веры в откровенное слово, и призывает к запрету изучения книг Аристотеля.

Реформа Лютера, несмотря на относительно прогрессивные черты, имела классовый и исторически ограниченный характер. В сущности она выражала интересы князей и городского богатого патрициата, но не интересы широких масс. Этот мир является юдолью греха и страданий, спасения от которых следует искать в боге. Государство — орудие земного мира, и поэтому оно отмечено грехом. Мирскую несправедливость нельзя искоренить, ее можно лишь терпеть и признавать и подчиняться ей. Христиане должны подчиниться власти, не бунтовать против нее. Взгляды Лютера поддерживали интересы, требующие сильной государственной власти. К. Маркс писал: «...*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*» [1].

Сподвижник Лютера **Филипп Меланхтон** (1497—1560) вновь обратился к старым схоластическим традициям, подчеркнул роль Аристотеля в качестве философской опоры, в которой нуждается протестант-

ская церковь и ее учение. В отличие от Лютера Меланхтон не был способен к живому, темпераментному бою. Его учение характеризовалось консерватизмом и скованностью, носило догматический характер. Первоначальный бунтующий тон лютеранства иссяк, исчезла его мистическая сила. Вновь — теперь уже при протестантизме — философия становится служанкой теологии, оживают схоластические традиции.

В первой половине XVI в. лютеранство распространяется в другие страны (Австрию, Скандинавские страны, Прибалтику, частично в Польшу, Венгрию и Францию). Особенно сильно движение Реформации охватило Швейцарию, где с XV в. начали разлагаться старые феодальные отношения, развивалось мануфактурное производство. Швейцарское мещанство, нарождающаяся буржуазия были в отличие от немецкой более последовательными и решительными. Здесь возникают новые направления Реформации: цвинглианство и кальвинизм.

Реформатор **Ульрих Цвингли** (1484—1531) проводит радикальную реформу церкви: был уничтожен статус священников как особого сословия, церковное имущество передано государству, ликвидированы церковные обряды.

После спада первой волны Реформации (1531) подымается вторая волна, связанная с личностью французского теолога **Жана Кальвина** (1509—1564), который бо́льшую часть своей жизни провел в Швейцарии, где написал свой главный трактат «Наставления в христианской вере». Его догмы выражали интересы самой смелой части тогдашней буржуазии.

Кальвин стоит на тех же позициях, что и Лютер, т. е. земная жизнь — это путь к спасению, в этой жизни нужно терпеть и т. д. Он, однако, подчеркивает бо́льшую возможность активного включения христианина в земные дела. Приобщение к светским благам связано с владением имуществом и его умножением, необходимо лишь умеренное пользование богатством в согласии с божьей волей. Учение Кальвина о предопределении также было на руку молодой буржуазии. Согласно этому учению, бог сам определяет, кто будет спасен, а кто — нет.

Так же как и в средние века, на теологический рационализм в период Реформации оказывали влияние

религиозные мистические учения. Реформация вообще связана со средневековой мистикой, приняла ее элементы и приспособила к своему учению о внутреннем, индивидуальном отношении к богу.

С наиболее радикальным изложением мистического пантеизма мы встречаемся в учении вождя народной революции в Германии **Томаса Мюнцера** (1490—1525). Он отошел от мещански ограниченного лютеранства, критиковал его за то, что в нем речь идет лишь о вопросах индивидуального спасения и без внимания остается земной порядок, который считается неприкосновенным. Религиозно-философские воззрения Мюнцера основаны на идее необходимости установления такой «божьей власти» на земле, которая принесла бы социальное равенство. Он излагает идею уравнительного коммунизма, которую обосновывает пантеистическим способом. Бог вездесущ во всех своих творениях. Он проявляется, однако, не как данность, но как процесс, открывающийся тем, кто несет в себе божью волю. Христос не является исторической личностью, а воплощается и обнаруживается в вере. И только в вере, без официальной церкви, может быть выполнена его роль искупителя. Внутренне прочувствованная воля божия приводит человека на путь подчинения личных интересов интересам общности, выражающей власть бога на земле [2].

Политическая программа Мюнцера близка к утопическому коммунизму [3]. Она с необходимостью вела к полному расхождению с мещанской реформацией Лютера. Лютер и Мюнцер выражали различные классовые интересы, один — бюргеров и князей, другой — крестьянских и плебейских масс.

После поражения крестьянских масс и смерти Мюнцера тенденция мистического пантеизма продолжалась в движении анабаптистов (новокрещеных) и в других еретических сектах, в радикальных народных выступлениях (например, в попытке анабаптистов создать уравнительный коммунистический порядок в Мюнстере в 1534—1535 гг.). Позднейший мистицизм, однако, уже удаляется от актуальной социально-политической проблематики и переносит осуществление этих идеалов в загробную жизнь.

Необходимо упомянуть и о мистическом учении **Якоба Бёме** (1575—1624) [4]. Он происходил из бедной крестьянской семьи в Саксонии, был сапожником [5].

Воспитан в лютеранстве, источником его философствования было Священное писание (переведенное Лютером на немецкий язык). Он читал очень много, был знаком с религиозной, в частности мистической, философской и научной литературой, знал труды Т. Бомбаста из Гогенгейма (Парацельса), философа такого же типа, как и он сам.

Философия Бёме отличается от главного направления философского и научного мышления того времени: не принадлежит ни к схоластическим традициям, ни к гуманистической и натуралистической линии Нового времени. Терминология, которой пользуется Бёме, говорит скорее о его связи с алхимией и астрологией. Язык его образный, метафорический; космические процессы он приближает антропоморфическим образом.

Из его работ наиболее интересны «Аврора, или Утренняя заря в восхождении», «О трех принципах» и «О тройственной жизни человека».

Людвиг Фейербах называет его «теософическим или религиозным натурфилософом». Бёме не интересует проблематика новейшего естествознания. Его теоцентризм исходит из специфических традиций немецкого мистического пантеизма и, в частности, из самоанализа духовного естества человека, ведущего к интуитивному созерцанию божества.

Бог — наивысшее единство, но это единство не может быть познано само по себе, оно недоступно не только человеческому познанию, но даже бог не может познать самого себя. Идея о том, что «самооткрытие» бога возможно лишь благодаря его превращению в природу, представлена Бёме в терминологии христианского учения о Троице. Тезис о непосредственном существовании бога в вещах, в природе и в человеке является центральной идеей философско-теологической системы Бёме. Природа замкнута в боге как наивысшем и активном первом принципе. Бог находится не только в природе, но и над ней и вне ее [6].

Переход от бога к природе является процессом диалектического раздвоения. Как солнце сияет более ярко на темном фоне, так и всякая другая вещь не может существовать без своей противоположности. Для человека существование зла является предпосылкой его свободы. Диалектические противоречия как принципы движения и развития в природе проявляют-

ся как «му́ка матери́и»[7]. Я. Бёме связывал немецкое Qual (му́ка) с латинским qualitas (качество).

Диалектические элементы присутствуют и в его взглядах на человека, который является одновременно «микрокосмом» и «малым богом», в котором происходит все мировое и божественное во всей своей сложной противоречивости. Он выступает единством божественного и природного, телесного и духовного, зла и добра и т. д.

Некоторые идеи Бёме перекликаются с итальянским (гуманистическим) вольномыслием XVI в.: если человек живет в святости, нравственно и разумно, он заслуживает спасения и не нуждается при этом в посредничестве церкви. В отличие от Мюнцера Бёме интерпретирует христианство лишь в нравственной области, его протест против зла в мире не переходит ее границ. В этом смысле на его учение повлияло изменение условий жизни в Германии после поражения Крестьянской войны и кризис в начале Тридцатилетней войны.

Мистицизм Бёме находит своих продолжателей в мистических течениях XVII—XVIII столетий, а его диалектика — в немецкой классической философии Шеллинга и Гегеля.

Протестантская Реформация вызвала отклики в католицизме. Начиная с 40-х годов XVI в. католики ведут борьбу за возвращение потерянных позиций; в Западной Европе начинается период контрреформации. Участники движения остро ставят вопрос об укреплении единства в самой организации католической церкви, об усилении внутренней дисциплины и папской централизации, но главной была открытая борьба католицизма против протестантов. Передовым боевым отрядом католиков стал новый орден — «Общество Иисусово» (иезуиты),— основанный испанцем Игнатием из Лойолы в 1534 г. и утвержденный папой в 1540 г. Иезуиты составили ядро инквизиции, реорганизованной для борьбы с Реформацией. Инквизиция возникла как проявление и следствие кризиса церковной власти и идеологии: необходимо было церковную идеологию привести в соответствие с новой общественной ситуацией и новыми идейными течениями эпохи. Тридентский собор (1545—1563)[8], однако, уклонился от решения философских проблем и споров между школами, не желая нарушить внутреннее един-

ство церкви. В этот период происходит новое оживление схоластической философии в форме томизма. Сначала это было в Италии, затем в Испании, первоначально главную роль играли доминиканцы, затем иезуиты. В XV и XVI вв. Фому Аквинского комментировал кардинал **Кайетан** (1469—1534), затем испанский доминиканец **Франциск де Виттория** (1480—1546).

Наибольшее значение для попыток реставрации средневековой схоластики в эпоху Ренессанса имело учение испанского иезуита **Франциска Суареса** (1548—1617). Этот теолог и философ читал лекции в испанских и португальских университетах, а также в Риме по приглашению папы. Его главным произведением является «Метафизическая диспутация» (1597). Он пытался переработать метафизику Аристотеля и философско-теологическое учение Аквината в соответствии с потребностями времени. Суарес жил в эпоху оппозиции средневековой схоластике, но сам он был в сущности консервативным философом, схоластическим мыслителем томистского толка. Как и все схоласты, он считал важнейшим противопоставление конечного и бесконечного, сотворенного и несотворенного. Главной задачей философии, полагал Суарес, является доказательство того, что истинное бытие есть вечное божественное, а разумность конечного бытия заключается в том, что оно имеет своим источником бытие вечное, и что поэтому должна существовать первопричина и цель всего — бог.

Новые социальные и идейные условия принуждают его, однако, отклониться от классической томистской схоластики. Из 24 тезисов, которые Ватиканская конгрегация признала в 1914 г. как твердые, вечные, неудалимые из томизма, Суарес в свое время признавал лишь пять (они относились к психологии). В онтологических вопросах он обращал внимание на конкретное, дифференцированное индивидуальное бытие, понимаемое как объект божественного разума. Акт и потенция, в его понимании, не две отдельные реальности, но два аспекта единой конкретной вещи. Материя и форма равноценны, материя является актуальным бытием. Индивидуализация вещей реализуется как сущность и существование, что присуще всему сотворенному миру. Сущность (энтиту) вещи, определяющую ее индивидуальное, конкретное суще-

ствование, нельзя перевести ни в форму, ни в материю, и в то же время она первична по отношению к ним. Конкретное бытие вещи является предметом человеческого познания. В вопросе об универсалиях — традиционном средневековом споре — Суарес придерживается взгляда, согласно которому общее формируется как следствие обобщения в процессе познания единичных вещей.

Попытка Суареса обновить и приспособить схоластику к современности не преодолела пропасть между нею и прогрессивным движением европейского философского и научного мышления. Влияние Суареса не было значительным; из более поздних философов к нему ближе всех Декарт и Лейбниц, но скорее лишь в терминологическом отношении. Его философия становится официальной доктриной ордена иезуитов. В XVII и XVIII вв. схоластический аристотелизм сохранил свои позиции лишь в нескольких европейских университетах и иезуитских колледжах, однако в сущности он стоял уже вне главных направлений философского развития. На основе энциклики Льва XIII от 1879 г. иезуиты возвратились от суаресизма к томизму.

В завершение главы следует сказать, что Реформация сама непосредственно не прокладывала путь к свободному научному исследованию и развитию европейской философии. Лютер, например, требовал свободы лишь в исследовании Писания, другим же областям он не придавал большого значения. Теорию Коперника он определил как сверххитрую уловку сумасшедшего, который хотел бы перевернуть вверх дном все астрономическое искусство [9].

Несмотря на это, реформаторское движение способствовало ликвидации монополии католической церкви и тем самым открывало путь к дальнейшему развитию общества. В реформаторской идеологии появляются зародыши новой этики, позже овладевшие всей этикой Нового времени, которая вытекает из требований автономности и свободы человеческой личности. Значение реформаторской идеологии состоит не в том, что она обогатила философию познанием общественных процессов, а в том, что она оправдывала существование наднациональных церквей, что являлось формой выражения политических сил, ориентированных в конечном счете против феодализма.

ГУМАНИСТЫ ЗААЛЬПИЙСКИХ ЕВРОПЕЙСКИХ СТРАН

На переломе XV и XVI столетий гуманистическое мышление Ренессанса не ограничивалось лишь итальянской почвой, но захватило и заальпийские страны — от Англии и Нидерландов до Германии и Швейцарии, от стран Пиренейского полуострова до Польши и Венгрии. Итальянский и Северный (заальпийский) Ренессанс, хотя они имеют общие черты и содержание, отличает ряд признаков. Итальянский тип более монолитный, главным его предметом была философия природы, исходной позицией — платонизм, возрожденный гуманистами. Большую роль в гуманизме заальпийских стран играли логика, методология, философия государства и права (хотя итальянцы также имели своего методолога — Валлу — и философа государства — Макиавелли). Итальянский гуманизм имел скорее литературный, метафизический характер, «северный» тип гуманизма отличался более строгими позициями.

На возникновение и развитие «заальпийского» гуманизма оказывал влияние не только итальянский гуманизм, но прежде всего исторические условия кризиса феодализма и образования первых зародышей капитализма в отдельных европейских странах. Знаменательным является резкое столкновение гуманистов с господствующей идеологией и философией католицизма. В некоторых случаях гуманисты вступают в полемику и конфликты с реформаторским движением и его идеологами. Отклонение от Реформации было обусловлено также тем, что процесс Реформации выливался иногда в новую исключительность, нетолерантность (детерминированные религиозной борьбой), и это все, вместе взятое, вызывало к жизни представления о свободе человека, свободе совести и веры, о критике и терпимости.

К главным представителям «заальпийского» гуманизма принадлежит **Дезидерий Эразм Роттердамский** (1469—1536), голландский мыслитель, вдохновенный писатель и ученый, филолог, философ и богослов. Он был внебрачным сыном духовника, учился в школе в Девентере (как и Н. Кузанский), после был руко-

положен в священники. Получив епископальную стипендию, он учился в Сорбонне, где познакомился с философией и теологией позднего средневековья. Тогдашние споры томистов и скотистов его отпугивали своей бесплодностью. Позже он высмеял их псевдонаучность в «Похвале Глупости». Наиболее плодотворными для его творчества были контакты и дискуссии с выдающимися гуманистами того времени, в частности с английскими; он поддерживал дружеские отношения с Томасом Мором, которому позже приписал авторство «Похвалы Глупости». Он много путешествовал, изучал древние рукописи. Познакомился с античными источниками, в частности греческими, переводил их на латынь.

Ряд его трактатов имеет сатирическую направленность. «Сборник поговорочных оборотов» (Париж, 1500) прославил его во всем образованном мире. Однако наибольшую известность принесла ему «Похвала Глупости», в которой он обобщил весь свой жизненный опыт, выразил отвращение к средневековью, к фальшивой морали католической иерархии.

Эразм требовал возврата к подлинной, истинной христианской морали. Христианство должно избавиться от догматизма, от схоластической псевдонаучности, оно должно стать этикой, руководствующейся истинным учением Христа. Аскетизм, отказ от земной жизни и ее даров, является аморальным, смысл жизни состоит в использовании жизненных благ. В этом христианство должно учиться у классической древности. Философия должна сойти «с неба на землю», заниматься основными вопросами естественной жизни человека.

Критика паразитической жизни духовенства и церковных бесчинств сближала Эразма с Реформацией, однако сам он не перешел на сторону лютеранства [1]. Он опасался социально-политических последствий Реформации, поэтому начал искать компромиссов и примирения. Он верил, что очищение церкви от догматизма возможно без разрыва с католической традицией. Эразм полагал, что гуманизация общества и изменение в церковных отношениях могут быть достигнуты при помощи образования под руководством просвещенного правителя. Эти утопические воззрения приблизили его к воззрениям Томаса Мора.

Из французских гуманистов можно назвать вид-

ного мыслителя **Пьера де ла Раме** (1515—1572), замечательного реформатора науки, математика и логика, критика схоластического аристотелизма. Уже в начале своего научного пути он провозгласил, что все, о чем говорил Аристотель, является искусственным, ненаучным. Прежде всего он подверг критике методологические и логические предпосылки его учения. Доказывал необоснованность общих основ логики Аристотеля. Подчеркивал необходимость создания новой научной методологии и, в частности, указывал на роль математики. Мышление необходимо освободить от традиций древности и авторитета Аристотеля, новый метод должен основываться на принципах «естественной мудрости».

Попытка Раме, касающаяся позитивной формулировки логики, имела слабый уровень и была малооригинальной. Он соединяет логику с цицероновской риторикой. Однако его идеи, несмотря на вышесказанное, имели влияние на дальнейшее развитие логики.

Для всей философии Ренессанса характерно отрицание авторитетов. Однако при образовании новых философских традиций нередко бывало, что и сторонники идеалов Ренессанса начинали воспевать свои, новые авторитеты. Радикальный оптимизм вновь нарождающейся культуры приносил и ряд упрощений, поверхностных восприятий. Некоторые мыслители Ренессанса обратили внимание на этот момент и выступили с критикой. Эта критика часто называется скепсисом. К представителям этого своеобразного «ренессансного скептицизма» относятся французы Монтень и Шаррон, которые с отвержением старой и новой «учености» обратились к методу естественного объяснения человека. Поэтому их гуманизм иногда определяется как «натуралистический».

Великий французский гуманист Ренессанса **Мишель де Монтень** (1533—1592) был одним из современников гугенотских войн, приведших многих людей к отчаянию и безнадежности. Происходил он из купеческой семьи, но был введен в дворянское сословие. Он получил прекрасное гуманитарное образование, хорошо знал культуру древности и восторгался ею. Как член городского магистрата, сам воочию убедился в несправедливостях, которым подвергались невинные жертвы религиозного фанатизма, был свидетелем

фальши и лицемерия, лживости «доказательств» при судебных процессах. Все это нашло отражение в его литературном творчестве, в котором он рассуждал о человеке и его достоинстве. Критические взгляды на жизнь человека, общество и культуру своего времени, свои чувства и настроения он излагал в форме эссе, заметок, дневников [2].

Монтень, как решительный противник схоластики, отвергал бессодержательную академичность университетской философии, которая подчинилась авторитетам (Аристотеля, Платона и др.). Он делал упор на самостоятельность суждений, образцом для которых могло быть свободомыслие античной философии. Характерной чертой мышления Монтеня является скептицизм, однако это особый скептицизм, вытекающий из критики жизни, но не в духе пессимизма, а в духе любви к жизни. При помощи скептицизма он хотел избежать фанатических страстей. Подобно Декарту, скептицизм был для него лишь методом достижения истины при опоре на собственный разум, без слепого подчинения авторитетам. Осознание своего ограниченного, несовершенного познания является предпосылкой следующей ступени познания, которое Монтень понимает как процесс. В равной степени он отвергал как самоуспокоенность, самодовольство и догматизм, так и пессимистический агностицизм.

Этическое учение Монтеня является натуралистическим. Против схоластической модели «добродетельной» жизни, против ее суетности, сумрачности он выдвигает гуманистический идеал яркой, любвеобильной, умеренной добродетели, но при этом достаточно мужественной, непримиримой к злобе, страху и унижениям. Такая добродетель соответствует природе, исходит из познания естественных условий жизни человека [3]. Этика Монтеня является полностью земной; аскеза, согласно его взглядам, бессмысленна. Он свободен от предрассудков. Человека нельзя вырвать из естественного порядка, из процесса возникновения, изменения и гибели.

Монтень отстаивает идею независимости и самостоятельности человеческой личности. Его индивидуализм направлен против лицемерного конформизма, против того положения, когда под лозунгом «жить для других» часто скрываются эгоистические, корыстолюбивые интересы, в которых другой человек высту-

пает лишь как средство. Он осуждает безразличие, подлость и подобострастие, которые душат самостоятельное, свободное мышление человека.

К богу он относится скептически: бог непознаваем, поэтому он не имеет никакого отношения к делам человеческим и поведению людей; он считает бога неким неличным принципом. Его воззрения на религиозную терпимость были весьма прогрессивны: ни одна религия не имеет преимуществ перед истиной.

Гуманизм Монтеня также имеет натуралистический характер: человек является частью природы, в своей жизни он должен руководствоваться тем, чему его учит природа-мать. Философия должна выступать в роли наставницы, вести к правильной, естественной, доброй жизни, а не быть совокупностью мертвых догм, принципов, авторитарных проповедей.

Идеи Монтеня оказали влияние на последующее развитие европейской философии, в частности на Бэкона, Декарта, Гассенди, французских просветителей Вольтера, Ламетри.

Последователь Монтеня **Пьер Шаррон** (1541—1603) в работе «О мудрости» систематизировал его взгляды. Он изложил их со схоластической педантичностью, однако это привело к утрате оригинальной остроты и живости учения Монтеня. Шаррон стремился также к примирению скептической философии и христианства.

НАТУРФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА И НОВОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

В середине XVI столетия гуманизм платоновской школы в Италии перешел свой зенит, его основное время ушло. Во второй половине XVI и в начале XVII в. на сцену выходит специфическая философская область — философия природы. Философия природы — типичное выражение философии Ренессанса. Ее родиной была Италия, наиболее знаменитым представителем — Джордано Бруно.

Приход философии природы был подготовлен всем предшествующим развитием гуманистической философии и культуры Ренессанса. В этот поворотный период человек открывает новые горизонты, приходит к убеждению в возможности своего прочного, творческого и свободного закрепления в этом мире, верит, что он способен познать естественный характер мира и самого себя в нем. Идея незаменимой ценности и достоинства человека, идеалы свободы являются духовным климатом, в котором рождается и новая философия природы, завершающаяся пантеистическим материализмом Бруно.

Философия природы Ренессанса исходила из античного философского наследия — платонизма, стоического пантеизма, ионической философии. Она обращается к неортодоксальным традициям средневекового философского мышления, аверроистским и неоплатонистским пантеистическим направлениям. Характерным для философии природы в период Ренессанса является прежде всего отвращение к схоластике и схоластическому аристотелизму.

НОВОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Параллельно с философией природы развивается новое естествознание, реализующее радикальную переоценку старых традиций и предпосылок. Оно приносит ряд эпохальных открытий, становится одним из важнейших источников новой философии. Отбрасываются господствовавшие в средние века философские и методологические основы науки, и создаются новые. Схоластическое учение о природе, высший уровень ко-

торого был достигнут парижской и оксфордской школами в XIV в., в сущности никогда не переходило границ теоретических спекуляций. В противоположность этому ученые Ренессанса на первый план выдвигают опыт, исследование природы, экспериментальный метод исследований. Видное место завоевывает математика, принцип математизации науки соответствует основным прогрессивным тенденциям развития науки, научного и философского мышления.

Новые тенденции в науке получили отражение в творчестве **Леонардо да Винчи** (1452—1519), **Николая Коперника** (1473—1543), **Иоганна Кеплера** (1571—1630) и **Галилео Галилея** (1546—1642). Важнейшим полем боя, на котором происходило сражение между новым и старым миром, между консервативными и прогрессивными силами общества, религией и наукой, была астрономия. Средневековое религиозное учение было основано на представлении о Земле как богом избранной планете и о привилегированном положении человека во вселенной. Гениальная идея древнегреческого астронома Аристарха была полностью забыта [1]. Николай Коперник разгромил искусственную систему, основанную на геоцентрических представлениях, и создал гелиоцентрическую теорию. Его основной труд «О круговых движениях небесных тел» вышел в год его смерти.

Учение Коперника было революционным событием в истории науки. «Революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости и как бы повторило лютеровское сожжение папской буллы, было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил — хотя и робко и, так сказать, лишь на смертном одре — вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда начинает свое летосчисление освобождение естествознания от теологии »[2]

С именем немецкого астронома Иоганна Кеплера связана прежде всего теория о закономерностях движения планет, которую он доказал математически [3].

Гениальный ученый Ренессанса, физик и астроном Галилео Галилей путем экспериментальных исследований делает ряд открытий, формулирует научные законы При помощи телескопа, который он сам сконструировал, он обнаружил, что поверхность Луны и Солнца не гладкая, что Млечный Путь является сложной системой звезд, открыл четыре спутника Юпитера,

фазы Венеры и т. д. Свои открытия он опубликовал в труде под названием «Звездный вестник» (1610). Наибольшей заслугой Галилея было наглядное подтверждение правильности гелиоцентрического подхода Коперника к объяснению мира [4]. Все это имело далеко идущие философские, мировоззренческие, космологические последствия, нанесло решающий удар теологическо-схоластическому мировоззрению и также стало фатальным для Галилея. Его преследовала церковь, он был обвинен в ереси, осужден и под угрозой пыток был принужден к отрешению от своих взглядов.

Галилей не был философом, но его научные представления имели огромные последствия. Его творчество знаменует отход от старых традиций естествознания, идущих от Аристотеля. Он выразил следующую идею: книга природы закрыта для нас, но, чтобы мы могли ее читать, нужна математика, ибо эта книга написана математическим языком. Галилей развивает новую методологию науки, основывающуюся на экспериментах и математике. В отличие от старого схоластического, качественного метода, который основывался на учении о свойствах и сущностях вещей и на доказательствах иерархически неизменного бытия, наиважнейшим у Галилея является количественный метод Природные процессы измеримы, отсюда вытекает возможность установить точными методами их законы как законы временны́х и пространственных отношений. Этим самым Галилей открывает возможность постижения гармонии мира под другим углом: открыть и вычислить универсальную динамичность движения математическим и геометрическим способами. Это предполагает разложить все на простейшие элементы и затем вновь рациональным математическим способом реконструировать. Из экспериментально доказываемого единства индукции и дедукции Галилей выводит обоснование механики.

В рационализме Галилея уже предугадывается естествознание Нового времени и его философская методология. Все его творчество пронизывает механистическо-материалистическая тенденция. Галилею принадлежит почетное место в истории философии: он способствовал формированию материалистического мировоззрения, в частности, с точки зрения естественнонаучного исследования.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

К предшественникам итальянской натурфилософии принадлежит немецкий кардинал **Николай Кузанский** (1401—1464). Он был одним из первопроходцев современного мышления, которое начало складываться на водоразделе средневековья и Ренессанса. Его философия природы и космологические воззрения не выходили за пределы религии. Как иерарх церкви, он подчинялся конкордату средневекового порядка, но его понимание мира и человека было устремлено в будущее. Сын мозельского крестьянина, он получил образование у «Братьев общей жизни» в Девентере, и здесь он, как и в период своей учебы в Гейдельберге, заинтересовался мистическими учениями, в частности учением Мастера Экхарта; он также изучал и оккамистскую «виа модерна», усвоил математические и естественнонаучные знания. Изучая право в Падуе, он познакомился с идеями гуманизма. Только позже, около 1438 г., после защиты докторской диссертации по теологии, его начала беспокоить идея о «docta ignorantia» (ученое незнание, знание о незнании), которую впоследствии он развивает в своем главном труде «De docta ignorantia» (1440). Он написал также логико-философский трактат «О предпосылках» («De coniecturis»), теологический трактат «О скрытом боге» («De Deo abscondito») и ряд других.

Кроме пантеистической мистики Экхарта на его творчество повлиял средневековый пантеизм шартрских платоников, Давида Динантского; он читал в оригинале Платона и Прокла. В своих трактатах отвергает средневековую рационалистическую систему аристотелизма.

Философское решение Кузанским главной проблемы — отношения бога и мира — является теоцентрическим, но в то же время содержит элементы и тенденции, отличающиеся от средневекового католического богословия. Он исходит из концепции «docta ignorantia», означающей, что познание вещей возможно при помощи чувств, разума и интеллекта, однако знание о конечных вещах всегда выходит за свои пределы. Из этого вытекает, что собственно основой познания должна быть противоположность обыденного, конечного постоянно преодолеваемому знанию, т. е. чему-то абсолютному, определенному, безусловному, а значит,

«незнанию», неведению об этом безусловном (божественном). Безусловное знание мы можем постичь лишь символически. Основой этой символики для Кузанского являются математические символы. Разум подчинен закону противоположностей, для которого справедливы «да или нет», круг или многоугольник. В противоположность этому «docta ignorantia» близится к бесконечному, в котором противоположности взаимно сливаются. Бесконечный многоугольник отождествляется с кругом. Если бог бесконечен (бог является понятием для наиболее точного выражения максимума), то в нем сливаются все противоположности и никакие рациональные усилия философии не могут выяснить его сущность. Из этого вытекает также отождествление наибольшего и наименьшего в бесконечном, бесконечное распространение бога во вселенной является тем же процессом, что и развертывание к индивидуальному существованию. Так же как бесконечно расширяется свернутый божественный максимум в космосе, подобное происходит и в минимуме, в микрокосме, в человеческом естестве. И у человека осуществляются процессы «завершения», «наполнения», что является не чем иным, как «божественностью», хотя она у единичного человека и ограниченна. Абсолютное слияние божественного и человеческого реализовалось лишь во Христе, отсюда христологический характер учения Кузанского о человеке. Человек — это также «бог», но не в абсолютном смысле. Он является ограничением божественного принципа, подобно тому как космос является ограниченным максимумом. Однако он является не только частью целого, но и новым целым целого, индивидуальностью.

Этим пониманием Николай Кузанский преодолевает схоластическую креационистическую версию о сотворении мира из ничего, бог не является чем-то вне мира, он находится в единстве с миром.

Космология Кузанского прямо связана с его онтологией. В ней он предугадывает гелиоцентрическое понимание мира. Мир — не изолированный шар в лоне абсолюта, но он (мир) бесконечен и является бесконечным шаром. Уже этим его воззрение отличается от геоцентрического, ибо бесконечный шар не имеет определенного центра, он имеет центр везде и нигде. Нигде нет ничего устойчивого и абсолютного, нет также и абсолютного покоя. Абсолютной является лишь

бесконечность. Кузанский здесь развивает идею о релятивности движения. Своими космологическими представлениями он предсказал деструкцию птолемеевско-аристотелевского понимания космоса, которую начал Коперник и завершили Кеплер, Галилей и Ньютон.

Кузанский развивает идеи диалектики познания сущности и явления. Предметом познания является пантеистический бог, который существует в неразрывном единстве с чувственно воспринимаемым миром природы. Познание «развернутого» мира, т. е. бога, является делом разума, а не веры, которая хочет постичь бога в его «свернутой» форме. Идеи Кузанского о математическом познании истины были по сути антисхоластическими, антидогматическими, они предвосхищали дух естествознания грядущих времен.

Кузанский оказал огромное влияние на дальнейшее развитие философии. Наследие его диалектического мышления было воспринято Д. Бруно, Я. Бёме и перешло в немецкую идеалистическую философию XVIII и XIX вв. Из его пантеизма исходит Б. Спиноза, космологические идеи развивает Р. Декарт [5].

Представителем магическо-мистической философии природы оккультного типа был **Парацельс** (собственное имя — Теофраст Бомбаст из Гогенгейма, 1493—1541), врач, ученый, «чудотворец», окруженный легендами (его личность служила одним из прототипов доктора Фауста). Исходным пунктом его рассуждений была идея, согласно которой всякая реальность имеет свое правило, так называемое *архэ жизни* (т. е. активную духовную жизненную силу), в которой содержится ключ к природе, и, кто его познает, тот обретет способ, как воздействовать (магическим образом) на природу и преобразовывать ее. В сущности все искусство врачевания зависит от освоения этого способа. Парацельсом была выдвинута идея взаимозависимости всех вещей.

На практике это означает, что, воздействуя на одну вещь, мы можем повлиять на другие вещи. Этот тезис имел философское значение для понимания однородности вещей. Главная, универсальная наука для него — медицина, источником и опорой которой являются теология и философия, астрономия и алхимия.

Парацельс, как выдающийся врач-практик, во многом способствовал развитию медицины, он первым подчеркнул неразделимость хирургии и терапии. В сво-

ей врачебной практике он страдал от увлеченности наивной символикой.

Наиболее выдающимися представителями философии природы теоретического типа были Б. Телезио и Д. Бруно.

Бернардино Телезио (1509—1583), родом из Косенцы, около Неаполя,— один из влиятельных философов итальянского Ренессанса, основатель итальянской философии природы. Его имя сопровождала легенда знаменитого знатока классической античной литературы. Он противопоставил свое творчество официальной схоластике, с которой познакомился во время учебы в университете. Склонность к эмпирическому и экспериментальному исследованию природы была обусловлена его деятельностью в добровольном научном обществе — так называемой Козентийской академии. За вольномыслие его преследовали церковные власти. Плодом его многолетнего упорного труда была книга «О сущности вещей согласно их собственным принципам».

Из исследования природы Телезио исключает познание бога. Бог является лишь творцом мира, в последующем он не вмешивается в процессы природы, таким образом, задачей философии является не познание бога, а исследование реальной природы. Философия должна освободиться от теологии. Телезио отвергает упование на внешние авторитеты: философские и научные выводы должны опираться на непосредственные восприятия и опыт, на собственный разум. Не бог, но природа является предметом философского исследования.

Философия Телезио содержит сильные материалистические тенденции. Все вещи телесны, материальны; телесный принцип является их вечной, неизменной сущностью, сам этот принцип, однако, пассивен, лишен всякого движения и активности, он как бы «мертв», невидим. Движение и изменение вызываются борьбой двух противоположных активных принципов — тепла и холода. Эти принципы бестелесны, но проявляться вне своей материальной основы, вне материальной субстанции вещей не могут.

В учении Телезио намечается важная материалистическая идея о материальном единстве мира. Проявляется эта идея и в его космологических воззрениях: небесные тела, так же как и Земля, материальны, раз-

личия между ними вызваны большей или меньшей мерой присутствия активных принципов. Но в своей сути эта космология основана на докоперниковых схемах. Солнце и небесные тела в отличие от «холодной» Земли подвижны.

В понятии «собственные принципы» природы у Телезио содержатся элементы стихийной диалектики: источник движения не вне природы, но в ней самой. Телезио отвергает перипатетическое и схоластическое учения о внешнем двигателе: движение является собственным, присущим материи принципом, ее самодвижением. Эти выводы совпадают с деистическим решением проблемы отношения бога и мира: сотворенный мир наделен божественными силами и свойствами, после акта сотворения движение происходит уже само, без вмешательства бога, на основании собственных принципов.

Натурфилософским представлениям отвечает его объяснение жизни человека и его познания Тепло, как активный принцип, является основой жизненного принципа, который Телезио называет духом (приравнивая его к средневековому медицинскому термину «спиритус»). «Пневма» представляет собой тонкую, теплую, телесную, подвижную материю, которая находится в живом организме, способствует движению, определяет жизненные функции, чувствительность, восприятие, познание и умирает вместе с телом. Учением о «жизненном духе» Телезио указывает на единство всех живых существ. Человек в этом смысле отличается тем, что его «пневма» более «тонкая» и «теплая». «Дух» неразрывно связан с материей, он рассредоточен во всем теле, распространяется по нервной системе, центром которой является мозг. Разумная человеческая душа многосторонним образом связана с «духом природы».

Этот подход — основа сенсуалистской теории познания Телезио. Восприятие является источником и важнейшим средством познания, а мышление и суждение определяются восприятием. Восприятие возникает после принятия внешнего мира «духом». Таким образом, всякая наука должна исходить из непосредственного опыта.

Этические воззрения Телезио в основе соответствуют его философии природы. Нравственная жизнь человека возникает из его естественного стремления к

самосохранению. Из этого стремления вытекают все критерии для определения человеческих добродетелей и изъянов, отсюда исходят человеческие чувства, настроения и эмоции. Эта этика индивидуалистическая: она предполагает человеческое общежитие и солидарность лишь для защиты индивида от грозящих ему опасностей, вытекающих из стихий природы или насильственных действий других людей.

Кроме природного, материального «духа» существует и нематериальная душа, которая бессмертна и имеет божественное происхождение. Ее существование Телезио обосновывает способностью человека к совершенствованию своего сознания и нравственного поведения. Эта «уступка» теологии вытекает из общего метафизического характера его философии природы как системы. Телезио не видит качественных различий материального мира, его теория «жизненного духа» не может достаточно ясно объяснить специфику человеческого сознания и социальной сущности человека.

Философское учение Телезио имело известность уже при его жизни. Позже переводы его трудов на итальянский язык расширяют его влияние на процесс развития философии и науки.

Иную, платоновскую линию итальянской философии природы представляет творчество **Франческо Патрици** (1529—1597), который в своих «Перипатетических исследованиях» выступал с традиционной задачей гуманистов — преодоления схоластического авторитета Аристотеля, что становилось все более актуальным, ибо в официальной науке и философии все еще господствовал средневековый аристотелизм, поддерживаемый католической иерархией.

Свое понимание мира, отличающееся как от схоластики, так и от платонизма Фичино, он представил в книге «Новая философия вселенной». Всем вещам и телам присущи четыре внутренних принципа: пространство, свет, тепло и течение. Первый активный принцип — свет, из которого исходит тепло, являющееся непосредственной причиной возникновения вещей, рождающихся в непрестанном движении материи. Материя не пассивна, но является движением, «течением» телесной массы.

В своем учении о вселенной он преодолевает неоплатоновскую метафизику света, согласно которой свет происходит от бога. Он принимает пантеистическое ре-

шение: бог не имеет определенного места, он везде и нигде, вселенная сама есть бог, единое есть всё. Бесконечное пространство, однако, не ограничивается материальностью, оно заключает в себе и духовные существа, бестелесный божественный свет, который путем эманации переходит в телесный свет физического мира.

Философия природы Патрици отвергалась представителями схоластической ортодоксии, его книги были запрещены. Происходило это в то время, когда шел процесс над Д. Бруно. Тогда-то в число запрещенных были внесены и книги Б. Телезио.

К вершинам философской мысли Ренессанса бесспорно принадлежит пантеистическая философия природы **Джордано Бруно** (1548—1600), в которой наиболее полно выражен гуманистический стихийно-диалектический характер философии и науки Ренессанса.

Творчество Бруно содержало в себе радикальные элементы средневековых традиций вольномыслия как в их аверроистском, так и в неоплатоновском варианте. Он развивает идеалы итальянского гуманизма в духе флорентийской платоновской Академии. Из современников наибольшее влияние на Бруно оказали астрономические открытия Коперника; философским источником его учения являются идеи Н. Кузанского и Б. Телезио.

Пантеизм философии Бруно — самый радикальный и последовательный из всех систем итальянской философии природы. Бруно вступил в непримиримый конфликт с тогдашним христианским, католическим и протестантским миром, со схоластической философией и университетской наукой. Он столкнулся с церковью, когда высказал сомнение по поводу некоторых католических догматов (например, о непорочном зачатии и т. д.). Преследуемый инквизицией, он покидает Италию. Побывал он в разных европейских государствах — во Франции, Англии, Германии (он был и в Праге, где опубликовал «Сто шестьдесят статей против математиков и философов» («Articuli centum et sexaginta contra mathematicos et philosophos»)). Постоянно преследуемый, он не находил нигде прочной опоры ни для педагогической деятельности, ни для издания своих трудов. В конце концов он возвращается в Италию и лишь некоторое время живет спокойно.

В Венеции он был арестован инквизицией, заточен, перевезен в Рим и там 17 февраля 1600 г. сожжен. Приговор Бруно принял мужественно, реагировал на него словами: «Вы, вероятно, с бóльшим страхом выносите этот приговор, чем я его слушаю» [6].

К главным трактатам Бруно относятся философские диалоги «О причине, принципе и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах», в которых ставятся проблемы бесконечности мира, его динамического единства и вечности. Праосновой выступает Единое, материя, которая является неразвернутой причиной всего существующего, субстанциональной возможностью всего развернутого, конкретного. В Едином заключается внутренняя способность материи быть всеобщей формой вселенной, формой всех форм: «Оно наконец созревает в единую подлинную и универсальную субстанцию, которая является одной и той же во всем (которая называется сущее), праосновой всех различных видов и форм... Оно само является Единым, бесконечным, неподвижным, субстратом, материей, жизнью, душой, тем, что суть истинное и доброе» [7]. Эту способность, удерживающую мир в единстве и в то же время в разнообразии, Бруно называет «душой мира», которая не только существует внутри материи, но и господствует над ней. Эта мировая душа представляет всеобщий разум, является внутренним действием материи, формирует ее изнутри.

«...Универсальной действующей причиной в природе является универсальный разум — первая и главная сила мировой души; мировая душа — его универсальная форма». «Это и есть то нечто, что не меняется, что все наполняет, что освещает весь универсум и побуждает природу, чтобы она соответствующим способом образовывала свои виды» [8]. В стремлении опровергнуть воззрения перипатетиков о внешнем, чуждом вмешательстве в природу, материю, стремясь преодолеть ложность схоластического дуализма и креационизма, он приходит к идее о всеобщей одушевленности материи [9]. Его философия природы имеет характер панпсихического материализма.

С этих позиций он выступает против схоластического подхода, утверждающего, что материя — это лишь некая «чистая» возможность, и против аристотелевского понимания материи как пассивной и выдвигает учение о материи как активном, творческом принципе [10].

Материя не может существовать без формы, и, наоборот, форма является внутренней стороной материи, она не может быть чем-то привнесенным извне, приданным.

Материя существует не только как причина разнообразных изменений реальности, не только в качестве возможности (в смысле неразвернутой праматерии, субстанции), но она выступает как Единое и в бытии, и в реальности вещей, природы, вселенной. В Едином совпадают одно и многое, минимум и максимум; в единичном содержится полнота, универсальность бытия, но не «вполне, тотально», потому что «каждая вещь является единой, но не единым способом» [11]. В этих подходах развивается мысль о совпадении противоположностей, направленная против дуализма средневековой схоластики. Бруно говорит о противоречивом единстве устойчивости, неподвижности, бесконечности Единого и неустойчивости, многосторонности этого Единого, проявляющегося во множественности и развернутости. Мир является Единым, которое состоит из множества самостоятельных единиц. Космос есть структура, состоящая из дискретных частей, атомов, существующих в непрерывной бесконечности. «Атомизм» Бруно заключается в его учении о минимуме и максимуме. Физическим минимумом является атом, математическим минимумом — точка, минимумом метафизическим — монада. Образование монад неповторимо, но каждая монада как минимум отражает в себе также и весь универсум. В своей методологии Бруно пантеистически отождествляет движение и материю, природу и мировую душу (бога) (см. «О монадах, числе и форме», 1591).

Его пантеизм заметно склоняется к материализму. Движение как внутренний принцип природы является не случайным, но необходимым. «...Целое, если оно бесконечное и неподвижное, не нуждается в том, чтобы для него искали источник движения» [12]. «Неподвижность» целого Бруно понимает как абсолютность движения, как бесконечное существование движения и изменений, поэтому не следует искать некий внешний источник движения (бога как первого двигателя, создателя, творца).

Тезис о бесконечности вселенной имеет основополагающее значение для космологии Бруно. Космос — одновременно пустая [13] и одновременно наполненная бесконечность. Вне космоса нет ничего иного, он

является всем бытием, вечным, несотворенным богом. Бесконечность мира не является божественным атрибутом, как это доказывает теология. Бруно отвергает также представление о том, что мир находится на некотором особенном месте, окруженном пустым пространством, или богом.

Бруно создает новую космологию, которая восходит к гениальным открытиям Коперника, и делает из гелиоцентрического понимания мира радикальные философские выводы. Бесконечность вселенной нельзя понять с точки зрения обыденного человеческого сознания, которое формируется на основе опыта в отношении конечных вещей. Бесконечность нельзя понять лишь с помощью представлений о том, что меньше и что больше. Здесь необходим философский разум. Мир однороден во всех своих частях, ни одно тело не имеет привилегированного положения, не существует никакого размещенного в центре внешнего источника движения (первого двигателя). Следствием концепции физического единства вселенной у Бруно является гипотеза, выражающая возможность существования жизни и на других планетах.

Теория познания Бруно исходит из идеи, что в человеческой душе проявляется единая вселенская мировая душа, которая неотделима от одушевленной материи. Человеческая душа отличается от душ животных своей особой «конфигурацией» — строением, зависящим от физической структуры телесных органов. Бруно развивает также идею классиков древности о значении руки и труда для развития разума. Цель разума — проникновение в глубину явлений, познание закономерностей природы, т. е. ее «божественности». Познание начинается с восприятия и идет к представлениям, рассудку и разуму. Чувственное познание само по себе недостаточно. Познание является бесконечным процессом, потому что и предмет его бесконечен.

Истины можно достичь лишь философскими средствами, но ни в коем случае теологическими. В отличие от догматического авторитаризма Бруно делает упор на том, что основой твердого и истинного знания должно быть сомнение, однако не в его абсолютизированном значении, не в виде скепсиса. Как и другие мыслители Ренессанса, он говорит о практическом значении познания, о «магии», т. е. о таком активном

воздействии, которое состоит в раскрытии «тайн» природы.

Этика Бруно призывает к борьбе за благородные цели, за добро, которое неограниченно реализуется во вселенной (Единое и есть добро). Однако борьба за возвышенные цели требует жертв. Человек в этом устремлении должен преодолевать страх личной гибели, уничтожения. Истинным мерилом нравственности является деятельность, земные цели человека. Он отвергает пассивный аскетизм религиозной веры, выступает и против пассивного гедонизма. Человеческая деятельность должна быть возвышенной, устремленной к бесконечности, частью которой является он сам. Человек должен познавать вселенную и в соответствии с этим реализовать самого себя.

Атеистическая философия Бруно обусловлена историческими обстоятельствами, эпохой. Его атеизм ограничен пантеизмом, содержащим, однако, сильные материалистические тенденции. Атака Бруно на тогдашнюю церковь и ее учение, на основания веры (например, отрицание загробной жизни и т. д.) была проявлением воинствующего духа философа и ученого. В вопросах религии он выступил, можно сказать, более остро и бескомпромиссно, чем, например, позже это сделали Ф. Бэкон и Р. Декарт. Он отверг догматическое авторитарное вмешательство религии в вопросы философии и науки, в проблемы общественных отношений и нравственности. Однако он допускал, что религия может иметь исключительное влияние на примитивные народы. В будущем место религии откровения должна занять «религия разума». Ее исходные моменты он, собственно, и обозначил в своей философской системе.

Пантеистическая философия природы Бруно завершает развитие ренессансного мышления. Последующее развитие философии связано с эрой, в которой естествознание развивается на экспериментальных и математических основах, что обусловливает новые способы философского отражения мира, новый подход к вопросам методологии наук.

К философам последующего времени, на которых оказал влияние Бруно, относятся Спиноза (пантеизм), Лейбниц (монадология), Шеллинг (диалектика).

СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ

Поворот Ренессанса к человеку и его культуре, освободившейся от диктата теологии, был заметен и в области социальных и политических теорий. Карл Маркс писал: «Почти одновременно с великим открытием Коперника — открытием истинной солнечной системы — был открыт также и закон тяготения государств: центр тяжести был найден в нем самом... но уже... Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте и Гегеля стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [1].

Новые концепции государства и права исходили из других предпосылок, чем в средние века. Вместо одностороннего и однозначного религиозного объяснения они основывались на положении о естественном характере человека, на его земных интересах и потребностях.

ИДЕОЛОГИЯ ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО ГОСУДАРСТВА

Центром социальных теорий было государство, в котором прогрессивные силы общества, представленные мещанством, рассматривались как главное орудие против универсальной папской церковной гегемонии, как средство для реализации своих политических и экономических интересов. Только сильное, централизованное государство могло преодолеть внутреннюю разобщенность общества, а также защитить требования национальной суверенности в борьбе против католического универсализма в эпоху, когда пробуждались европейские нации. Поэтому идеи государственного абсолютизма находили наибольшее звучание в социальных теориях Ренессанса. Авторами этих теорий были итальянец Н. Макиавелли и француз Ж. Боден.

В конце XV и в начале XVI в. Италию потрясали постоянные войны, которые тормозили экономическое и культурное развитие общества, вносили в него кризисные явления и в целом отвечали интересам католической реакции. Италия была раздроблена на городские республики, князья соперничали между собой за власть, и не было силы, которая способна была бы политически объединить страну. Потребность в сильном государстве, которое выполнило бы эту задачу, лучше всего выразил в своей политической теории флорентиец, современник Леонардо да Винчи, друг Микеланджело, государственный деятель, историк, поэт и, кроме того, первый достойный упоминания военный писатель Нового времени [2] **Никколо Макиавелли** (1469—1527).

Первоначально он занимал важную политическую должность во Флорентийской республике, после ее падения в 1512 г. был выслан в изгнание, где и написал свои политические трактаты. Наиболее известны из них «Заметки о первых десяти книгах Тита Ливия», «Правитель», посвященный «возвышенному» Лоренцо Медичи; важным является и трактат «Флорентийские летописи» [3], который он пишет уже в то время, когда Медичи опять призвали его к государственной службе.

Центральное место в философии Макиавелли занимает идея постоянного коловращения как результата влияния «фортуны» (судьбы, счастья), представляющего необходимый естественный ход вещей, имеющего «божественный» характер. Необходимость он понимает не фаталистически — люди могут использовать «фортуну» и достичь успеха; это зависит от того, как они ее приспособят и как смогут ей противостоять. Это оптимистическая, гуманистическая, ренессансная позиция, отрицающая теологический провиденциализм.

Макиавелли отделяет политику от теологических и религиозных представлений. Политика лишь автономная сторона человеческой деятельности, она является воплощением свободной человеческой воли в рамках необходимости («фортуны»). Политику определяют не бог или мораль, но сама практика, естественные законы жизни и человеческая психология.

Исследование исторической и политической практики приводит Макиавелли к пониманию того, что

определяет мотивы политической деятельности. Оказалось, что это реальные интересы, корысть, стремление к обогащению, которые и детерминируют политическую деятельность. Макиавелли тем самым весьма близко подходит к пониманию роли материальных и классовых интересов в развитии общества, считает политику в конечном счете продуктом свободной человеческой воли, личных желаний, особенностей характера. В сущности он выводит политику из психологии.

Политическая теория Макиавелли имела актуальное значение, а именно стать руководством для способного и честолюбивого правителя, который во главе сильного государства освободил бы Италию от влияния приходящего в упадок папства. Тот, кто встал на пути «судьбы», должен быть правителем нового типа, абсолютным властелином, деспотом. Он не должен быть связан никакими априорными схемами, правовыми предписаниями, религией или своим собственным словом. Он должен руководствоваться строго анализированными реальными фактами, может быть жестоким, хитрым, грешным, беспощадным (образцом ему служил Чезаре Борджиа). Правитель как общественный деятель должен руководствоваться моралью силы этого мира, но не моралью религиозной, лишь так он овладеет стихийным движением человеческого поведения, вытекающим из жажды богатства, благосостояния и инстинктов, которые сопутствуют жизни индивида. Это мораль, отражающая реальность жизни. Основной тон в ней — человек не может слепо полагаться на «божественное провидение», на спасение, но должен сам стать лицом к лицу с действительностью, рассчитывать на свои собственные силы при формировании своей судьбы. Эту предпосылку Макиавелли помещает в основу своих социально-политических представлений. В области политики это земной, ренессансный гуманизм, выраженный по отношению к реальности соперничающих интересов открыто и отважно, даже жестоко.

Мораль силы Макиавелли часто определяется как образец «циничности» и аморальности в политике. Термин «макиавеллизм» со временем стал синонимом политики, которая руководствуется принципом «цель оправдывает средства». Макиавеллизм осуждается как теория и практика бесконтрольного использования

власти, не подчиненной никаким «высшим» моральным критериям, как деятельность, единственным законом которой является успех любой ценой.

Впервые объективно и правдиво истинное историческое значение Макиавелли, его творчества показал Антонио Грамши [4]. Он отвергал так называемый макиавеллизм, приписанный Макиавелли, сведенный к вульгарной реализации принципа «цель оправдывает средства». В действительности этот принцип имеет более позднее, иезуитское происхождение. Макиавелли его никогда не формулировал, он не вытекает из контекста его творчества. Согласно Грамши, необходимо понимать творчество Макиавелли не абстрактно, вне конкретных, исторических условий эпохи, но в связи с интересами прогрессивных сил тогдашнего итальянского общества, их потребностью установить государственную власть антифеодального типа, объединить страну в централизованное государство во главе с абсолютным правителем.

Следующим представителем политической теории абсолютизма после Макиавелли был **Жан Боден** (1530—1596). Он выразил в своей теории потребность сильной государственной власти, которая могла бы вывести Францию из хаоса религиозных войн.

Подобно Макиавелли, Боден ставит интересы государства выше религиозных. Религия является вторичной. В обществе должна существовать свобода совести, никого нельзя принуждать, чтобы он против своей воли, своих убеждений исповедовал какую-либо религию [5].

Свои социальные и политические воззрения он изложил в работе «Шесть книг о государстве» (1576). В согласии с «Политикой» Аристотеля он считает основой государства семью. Государство представляет собой содружество, которое решает проблемы семьи, сохраняет общественное имущество, основывающееся на частной собственности. Боден признает имущественное неравенство в обществе как естественное и необходимое. Государство он определяет как правовую власть над социальными вопросами нескольких семей, власть, которой принадлежит решающая сила. Монарх — единственный, абсолютный источник права, суверенности.

Боден намечает также натуралистическую, т. е.

географическую, типизацию государств: тип государства зависит от климатических условий. Для умеренного пояса типичным является государство разума, ибо живущие здесь народы имеют чувство справедливости, любовь к труду. Южные народы безразличны к труду, поэтому нуждаются в религиозной власти и государстве, тогда как народы Севера, живущие в суровых условиях, можно заставить подчиниться лишь сильному государству.

ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

В эпохи, предшествующие Ренессансу, право интерпретировалось в сущности двумя способами: с одной стороны, как проявление божьего суда, и поэтому оно имело характер необходимости, абсолютности и вечности (этот подход был нормой для средневековья); с другой стороны, право рассматривалось как продукт договора людей, который может изменяться, является относительным (этот подход есть у многих представителей древнего мира). Однако существует еще и третья сторона интерпретации, согласно которой право имеет человеческое происхождение, но, несмотря на это, оно необходимо, потому что его сущность вытекает из общей человеческой природы. Понятие «естественного» права было известно уже древним стоикам и в средневековье некоторым схоластам (в частности, Фоме Аквинскому), но по-настоящему оно развивается лишь на пороге новой эры.

Одним из сторонников такого понимания права был голландский юрист, историк и политик **Гуго Гроций** (1583—1645), идеолог голландской буржуазной революции, автор трактатов «Свободное море» и «Три книги о праве войны и мира».

Философским основанием его естественноправовой теории является рационалистическое мировоззрение. Решать социально-правовые конфликты призван ratio. Разум имеет общекритическое и всеоценивающее значение, это «свет разума», а не божественное откровение, он является верховным судьей.

Гроций, как и другие гуманисты и рационалисты Ренессанса, говорит о «двойственной истине». Он признает божественное право и право человеческое. Этот подход с точки зрения тогдашних исторических

условий был шагом вперед, который освобождает, эмансипирует человека от гегемонии монопольного права, представляемого церковью.

В человеческом праве Гроций различает гражданское (ius civile) и естественное (ius naturale) право. Гражданское право возникает исторически, обусловлено политической ситуацией; естественное право вытекает из естественного характера человека и является не предметом истории, а философии. Сущность естественного права заключена в общественном характере человека (как у Аристотеля), из чего вытекает необходимость общественного договора, который люди заключают для обеспечения своих интересов и образуют таким способом государственный союз.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА

В период образования первых зародышей капитализма, связанных с первоначальным накоплением капитала, возникают теории, критически реагирующие на явления, сопряженные с углубляющейся социальной дифференциацией. И хотя эти теории возникают в начале раннего капитализма, в них, собственно говоря, уже предвидятся горизонты капиталистического общественного строя и выражаются идеи социального равенства людей. Часто это гениальное предвидение имеет утопический и иллюзорный характер, так как отражает объективно несуществующие общественные условия и силы тогдашнего общества.

Утопические учения XVI в. связаны прежде всего с трудами английского гуманиста Томаса Мора, итальянского монаха Томмазо Кампанеллы и немецкого реформатора Томаса Мюнцера (о котором уже говорилось в главе о Реформации).

Томас Мор (1479—1555) происходил из богатой семьи королевского юриста. Его гуманистическое мировоззрение формировалось в Оксфордском университете, центре тогдашних английских гуманистов. Как член парламента, он смело выступает против финансовых махинаций короля Генриха VIII, против его деспотизма. Этим он способствовал росту своего авторитета среди лондонской мелкой буржуазии. На коро-

левской службе в качестве канцлера Генриха VIII он становится противником реформаторских усилий короля. Впоследствии был казнен.

Творчество Мора является ярким выражением гуманистического нравственного идеала, учением о достоинстве человека и его свободе. Трагические обстоятельства его смерти как бы предзнаменовали конец мечтаний о золотом веке, провозглашавшемся платоновской Академией во Флоренции, а также крушение «христианского гуманизма» Эразма Роттердамского.

В своем главном произведении «Книжка поистине золотая и равно полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и острове Утопия» [6] он рассуждает о социальных и политических проблемах эпохи. Она написана в форме диалога, в котором принимаются и отвергаются официальные политические воззрения. В первой части работы дается критика английского общественного устройства, во второй представляются устройство и жизнь на вымышленном острове Утопия.

Мор не удовлетворялся поверхностным анализом периода начального накопления капитала, которое в Англии проходило весьма жестоко, но стремился к выяснению социальных причин этого явления. Он считал, что они коренятся в частной собственности. Поэтому следует изменить общественные отношения, однако это нельзя сделать лишь законодательным путем. Идеалом, который он конкретно демонстрирует на примере отношений на острове Утопия, были общественная собственность, высокоорганизованное производство, целесообразное руководство, гарантирующее справедливое и равное распределение общественного богатства. Все люди должны иметь право и обязаны работать и т. д.

Томас Мор был одним из основателей утопического социализма. Его творчество является наиболее важным исследованием о социализме конца XVIII столетия. Здесь он проявился как рационалист, его социальное учение соответствует уровню научного познания того времени. Свои представления о новом обществе он не считал фантазией, хотя и осознавал возможные трудности при их реализации. Он полагал, что при помощи образованного правителя его идеи можно реализовать в ближайшем будущем. В этом

также проявлялась иллюзорность, неосуществимость его учения, и оно входит в историю мышления как «утопическое».

Томмазо Кампанелла (1568—1639) был одним из представителей итальянской философии природы; однако более значительную роль сыграло его социальное учение: кроме «Города Солнца» он написал «О христианской монархии», «О церковной власти», «Об испанской монархии». Он отстаивает единство церковной и светской власти, отвергает протестантскую Реформацию, провозглашает идею власти папы над всеми христианами.

Он выражает мысль о необходимости больших общественных преобразований, направленных на реализацию царства божьего на земле, призывает в соответствии с христианской совестью к ликвидации частной собственности и эксплуатации. В отличие от Мора он полностью убежден в возможности реализации этого переворота силой массового восстания Кампанелла становится во главе заговора в Калабрии, оккупированной испанцами. После поражения заговора он бежал, был схвачен и осужден на пожизненное заключение. Провел в тюрьме больше 25 лет, написал там большинство своих книг, в том числе «Город Солнца» *.

Книга «Город Солнца» возникла не случайно, как пытаются представить современные католические исследователи, она находится в полном соответствии со всей духовной и политической жизнью автора, который на собственном опыте познал страдания масс. В отличие от Мора он не обращает большого внимания на экономические проблемы. Ликвидацию частной собственности он полагает возможной, исходя из моральных установок христианства.

Государственное устройство Солнечного города представляет собой идеализированную теократическую систему, во главе которой стоит жрец, первый духовник, Метафизик, отмеченный солнечным символом. Его помощники — Власть, Мудрость и Любовь —

---

* Обращаем внимание читателя на произвольность перевода названия «Город Солнца» Кампанелла имел в виду «Град Солнца», «Солнечный град», здесь град в смысле «царство», «государство», отсюда чешский перевод — «Солнечное государство» — «Slunečni stat» (*Примеч. пер.*)

занимаются вопросами войны и мира, военным искусством и ремеслом; свободными искусствами, науками, школьным образованием; вопросами контроля рождаемости, воспитания, медициной, земледелием и скотоводством. Политическая, светская власть переплетается с церковной, духовной. Религия граждан города Солнца сливается с философией природы, задача состоит в их объединении.

В программе Кампанеллы, его видении будущего также есть требование всемирного объединения людей, возглавить которое должен папа. Римский сенат, состоящий из представителей других государств, должен решать все спорные вопросы мирным путем.

Утопическая теория Кампанеллы в отличие от учения Мора не является продуктом социального анализа противоречий эпохи, содержит целый ряд внутренних противоречий. Несмотря на это, в ней много положительных элементов. Так, он предсказывает огромную роль науки, говорит об образовании народа, о ликвидации войн, частной собственности, о справедливом и разумном управлении.

Мор и Кампанелла принадлежат к прогрессивным мыслителям, их социалистические утопии представляют собой идейно целое и плодотворное течение социально-политических концепций Ренессанса. В своем творчестве они развивают мелкобуржуазные идеалы эмансипации и гуманизма. В философском смысле они позитивно повлияли на дальнейшее развитие европейского рационального мышления, в частности философии Просвещения.

Мы говорим о них как о предшественниках последующего утопического социализма, являющегося продуктом более высокой ступени развития капиталистического общества. Великие утописты XIX столетия Сен-Симон и Фурье во Франции, Оуэн в Англии восходили к ним и ссылались на них при разработке своих систем.

* * *

Этап философии Ренессанса занимает видное место в истории философской мысли. Это период, в котором вследствие социальных и экономических изменений, связанных с разложением феодального строя в Европе и возникновением новых, исторически про-

грессивных форм производства и общественных отношений, рождается новое мировоззрение, основными чертами которого являются натурализм, индивидуализм и рационализм. Возобновленный интерес к антике, сопровождающий рождение культуры и мировоззрения Ренессанса, диктуется потребностью веры в собственные силы, в возможность создания свободной естественной жизни для индивида. Источником и опорой для этого могла стать не средневековая духовная традиция, но античная культура и философия. Хотя в гуманизме Ренессанса проявляются элементы аристократических, «элитарных» тенденций, по своим антисхоластическим, антиаскетическим выступлениям он сыграл объективно прогрессивную роль.

Во всех областях культуры Ренессанса в течение всего периода старые идеи, традиции, концепции сталкиваются с новыми. Философию Ренессанса также характеризует борьба новых идей и программ со схоластическими концепциями. Одной из важных и существенных задач философии того времени было очистить древнюю античную философию от схоластических деформаций, сделать доступным ее подлинное содержание, а также в соответствии с требованиями нового уровня общественного и научного развития идти дальше, выйти за ее пределы и границы. Философия периода Ренессанса характеризуется усилением связи с наукой.

Очевидно, что огромные революционные изменения в философии сопровождались противоречиями и конфликтами. Путь к новому не проходил по прямой восходящей линии, но, наоборот, при сохранении общей схоластической ориентации в нем переплетались элементы старого и нового способов мышления, случались и компромиссы, но при всем этом новое философское мышление требовало своего выражения. Пантеизм Ренессанса, прогрессивный в данных исторических условиях, выражал расхождение со схоластическим спиритуализмом. В то время лишь в его рамках могли проявляться материалистические тенденции, но ни в коем случае не вне его.

Основным признаком философии Ренессанса является его светская, земная направленность. Если предметом средневековой философии был бог, то ныне на первое место выступает природа. Сосуществова-

ние и взаимное влияние развивающейся экспериментальной науки и философии были для Ренессанса необычайно важными и представляли собой перспективные зародыши дальнейшего развития философии.

Значение философии Ренессанса можно кратко представить в том смысле, что в целом она, собственно, создала основу философии Нового времени. Период философии Ренессанса представляет собой необходимый и закономерный переход от средневековых философских традиций к философии Нового времени.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Начала формирования философского мышления Нового времени

Английская философия XVII в.

Рационализм европейской философии XVII в.

Субъективно-идеалистическое завершение сенсуалистской философии и критическая реакция на нее

Материалистическая философская мысль в Англии
Этические учения
Философия «здравого смысла»

Французская философия XVIII в.

Начало формирования
Просвещение
Энциклопедисты
Механистический материализм

НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ренессанс и философия Ренессанса знаменовали поиски новых путей, нового способа, но также и нового содержания философствования. Этот поиск был реакцией на длительный период гегемонии схоластики. Выливается он во вновь сформировавшийся способ философского мышления, который можно определить как философскую мысль Нового времени. Было бы слишком сложно и нецелесообразно искать четкую границу между философией Ренессанса и философией Нового времени в собственном смысле слова. В период, когда формируются философские системы Бэкона и Декарта, в Италии и остальной Европе еще не отзвучали идеи завершающегося Ренессанса.

Если окончательное расхождение мышления Ренессанса и его философии с томистски-схоластическим средневековьем проявлялось как отвержение тогдашними прогрессивными общественными слоями феодальных отношений и «феодального» мышления, то философия Нового времени в собственном смысле слова является их программным выражением в значительной мере уже «осознанных» интересов и взглядов.

Впервые в цельной теоретической форме интересы и воззрения нарождающегося класса — буржуазии были выражены в философии Бэкона и Декарта. Период формирования их систем (приблизительно в последние годы XVI и в первой половине XVII в.) является временем постепенной стагнации экономического расцвета итальянских городов, а центр экономического развития постепенно перемещается в Англию, Голландию и частично во Францию.

Быстрое экономическое развитие происходит во второй половине XVI в. в Нидерландах. Нидерланды были тогда экономически наиболее зрелой частью владений испанских Габсбургов. Испания представляла собой ненасыщаемый рынок для нидерландских товаров. Это было большим стимулом для роста ма-

нуфактурного производства, которое во многом развивается еще на основе средневекового ремесла. С развитием производства формируются новые общественные отношения и одновременно обостряются противоречия между Нидерландами и Испанией. Во второй половине XVI в. происходит ряд выступлений и восстаний против испанской гегемонии, которой сопротивлялись практически все слои нидерландского общества. Эти выступления завершаются в 1609 г. первой буржуазной революцией в Европе.

Нидерландская буржуазная революция была первым политическим выступлением во многом еще не созревшего общественного класса — буржуазии.

Во второй половине XV в. державой первостепенного значения становится и Англия. Во время правления Елизаветы I (1558—1603) в Англии заметно развиваются как ремесленное производство (которое в конце столетия интенсивно перерастает в мануфактурное), так и торговля. С начала 60-х годов XVI в. Англия бескомпромиссно соперничает с Испанией в борьбе за власть в мире, в частности она добивается гегемонии на морях, а тем самым и в мировой торговле. Завершением этого соперничества является уничтожение в 1588 г. испанской так называемой Великой армады. Этим самым Англия становится значительной колониальной и торговой державой. Все это ведет к быстрому развитию мануфактурного производства, которое основывается на наемном труде, т. е. на тех общественных отношениях, которые в сущности чужды феодализму. Грабеж колоний и «изгнание» крестьян с земли в самой Англии являются главным признаком происходящего в то время первоначального накопления капитала. В этот процесс включается и английское дворянство, которое ориентируется на производство сырья для развивающегося мануфактурного производства.

Нарождающаяся буржуазия и включенное по сути дела в буржуазное производство дворянство имеют не вполне тождественные, но совпадающие интересы, в частности в области экономического предпринимательства. Экономическая деятельность, интересы реальной практической жизни ведут этот общественный слой (и не только в Англии) к ориентации на действительное познание мира, в частности природы, к ориентации на познание, которое не было бы осно-

вано лишь на цитатах из Библии или на высушенном схоластикой Аристотеле, но которое опиралось бы на практический опыт. Рост социальной значимости класса, связанного с развитием хозяйственной и промышленной жизни, развитие научного, в частности естественнонаучного, познания, опирающегося на эмпирию и опыт, представляют социальную и гносеологическую основу, из которой возникла и черпала силы как конкретная философия Бэкона, так и вообще вся философия Нового времени.

Для формирования науки Нового времени, в частности естествознания, характерна ориентация на познание реальности, опирающейся на чувство. Поворот к чувственному познанию действительности, с которым мы уже встречались в эпоху Ренессанса, приносит с собой небывалый рост фактических данных в различных областях как формирующейся науки, так и производственной и социальной (ремесленной) практики.

Формирование естествознания в этот период связано с тенденцией познания не единичных, изолированных фактов, но определенных систем, целостностей. Одновременно с этим перед философами и учеными встает вопрос о сущности и характере самого познания, что приводит к повышенной значимости гносеологической ориентации новой философии.

Ориентация на чувственность и практичность познания не является, однако, единственной выразительной чертой формирующейся науки Нового времени, которая повлияла на характер философского мышления того времени. Стремление к систематизации, количественный рост и усиливающаяся дифференциация познания вызывают развитие теоретического мышления, не только ищущего причинно-следственного (связанного с законами) объяснения взаимосвязи между отдельными явлениями и областями явлений, но и стремящегося к созданию целостного образа мира, опирающегося на новую науку и ее данные. Если ориентация на чувственность и практичность познания проецируется на развитие опирающейся на науку эмпирии, то стремление к выяснению взаимосвязей и взаимодействий закономерно ведет к повышению роли рационального рассмотрения, которое, однако, по своему характеру ближе, например, к Евклидовой геометрии, чем к аристотелевско-схоластической

контемпляции (духовному созерцанию). Поэтому с развитием чувственного, эмпирического познания мира развивается и точное, рациональное, математическое мышление. Как эмпирическое, так и рациональное познание ведут к развитию науки как целого, формируют ее характер и проецируются на складывающиеся основные направления философского мышления Нового времени (Бэкон, Декарт).

Фрэнсис Бэкон (1561—1626) жил и творил в эпоху, которая является периодом не только мощного экономического, но и исключительного культурного подъема и развития Англии (он был современником Шекспира). Происходил из дворянской семьи, которая в английской политической жизни занимала видное место (его отец был лордом-хранителем печати). В молодости Бэкон получил соответствующее его происхождению и сословию образование. Учился он в Кембриджском университете. Процесс обучения, отмеченный схоластическим подходом, сводившимся к чтению и анализу по преимуществу авторитетов прошлого, не удовлетворял Бэкона. Это обучение не давало ничего нового, в частности, в познании природы. Уже в то время он приходит к убеждению, что новые знания о природе необходимо получать, исследуя прежде всего ее самое. Вскоре после окончания университета Бэкон (вместе со своим братом) выезжает во Францию. Франция 70—80-х годов XVI в. раздиралась глубокими внутренними противоречиями, которые выливаются в конце концов в хронические сражения между гугенотами и католиками. Только в 90-х годах Генриху IV постепенно удается восстановить авторитет королевской власти. Годы, проведенные во Франции, были для Бэкона серьезной школой политического мышления. Кроме прочего здесь он познакомился с рядом выдающихся личностей французской культурной и научной жизни.

После возвращения в Англию он попадает в стесненную финансовую ситуацию. Это принуждает его к тому, чтобы взять ориентир на какое-нибудь «практическое» дело. Поэтому он начинает изучать право, занимается юридической практикой и участвует в политической жизни. Близко знакомится с фаворитом королевы лордом Эссексом. В обществе, которое этот образованный, интересующийся науками и искусст-

вом дворянин собирал вокруг себя, Бэкон участвовал в ряде дискуссий по проблемам науки, политики, искусства, культуры и т. д. Однако, когда лорд Эссекс был объявлен государственным изменником и предстал перед судом, Бэкон не выступил в его защиту, а был на его процессе обвинителем [1].

Политическая карьера Бэкона достигла вершины в эпоху Якова I (Шотландского). Сравнительно в короткое время он становится лордом-хранителем большой печати, а потом и лордом-канцлером. Однако в 1621 г. был обвинен парламентом в интригах и коррупции, предстал перед судом и был осужден. Когда же приговор был отменен, а процесс аннулирован, Бэкон отходит от прежних дел и вплоть до самой смерти посвящает себя научной работе.

Бóльшая часть работ Бэкона была создана в то время, когда он был занят практической политической деятельностью, поэтому ряд из них имеет в определенном смысле слова тезисный характер. Ко многим работам, написанным до 1621 г., Бэкон возвращается в последующие годы, дополняет и поправляет их.

Одну группу работ Бэкона составляют труды, относящиеся к вопросам формирования науки и научного познания. Это прежде всего трактаты, так или иначе касающиеся его проекта «Великого Восстановления Наук» (из-за недостатка времени или по другим причинам этот проект не был закончен). Его проект был создан к 1620 г., однако полной реализации дождалась лишь вторая его часть, посвященная новому индуктивному методу, которая была написана и опубликована под названием «Новый Органон» также в 1620 г.

Другую группу трудов Бэкона образуют работы, которые возникают помимо проекта «Великого Восстановления». Наиболее значительные среди них — «Моральные, экономические и политические эссе», написанные в 1579 г., затем «Новая Атлантида», «История Генриха VII» и исследование (также незаконченное) «О принципах и началах».

Эссе являются собственно первым философским произведением Бэкона. Они представляют собой собрание 58 сравнительно кратких заметок, посвященных различным темам из области морали, экономики, политики и философии («Об истине»), эстетики («О красоте») и др. Эссе являются доказательством

большого интереса Бэкона к вопросам, дискутировавшимся в то время. Часто в этих эссе содержатся такие положения и предлагаются такие средства, которые он, как автор «Великого Восстановления» и «Нового Органона», однозначно отверг бы. Они в большей степени являются свидетельством воззрений Бэкона по различным темам, чем ступенями в развитии его философского мышления. В решениях и позициях, которые он здесь приводит, заметно, между прочим, и сильное влияние его трехлетнего пребывания на континенте, в частности во Франции.

«Новая Атлантида» является социальной утопией, в которой Бэкон выражает свои представления об оптимальном устройстве общества. В «Истории Генриха VII» он рассматривает (и во многом идеализирует) те стороны правления последнего, которые способствовали образованию объективных условий для развития ремесел и предпринимательства. Если «Новая Атлантида» — утопия, спроецированная в будущее, то «История Генриха VII» является идеализацией прошлого. Во взглядах на общество и в оценке общественного развития, будь то в ретроспективном или в перспективном плане, Бэкон не принадлежит — с точки зрения своего времени — к прогрессивным мыслителям. Однако он, видимо, является первым мыслителем, который подходит к этим вопросам с позиций механистического материализма.

Философия Бэкона исходит из объективных потребностей общества и выражает интересы прогрессивных общественных сил того времени. Его упор на эмпирические исследования, на познание природы логически вытекает из практики тогдашних прогрессивных общественных классов, в частности нарождающейся буржуазии. Бэкон отвергает философию как созерцание и представляет ее как науку о реальном мире, основанную на опытном познании. Это подтверждает и название одного из его исследований — «Естественное и экспериментальное описание к основанию философии». Своей позицией он, собственно, выражает новую исходную точку и новое основание для всякого познания. Его творчество во многом содержит и определенные следы компромисса, в частности если речь идет об общественной обусловленности развития познания. Этот компромисс знаменателен также и для всего общественного развития Англии того времени. Наиболее

выразительным проявлением этого компромисса у Бэкона является его приверженность концепции «двойственности истины», т. е. истины «откровения», истины о боге (теологической) и истины философии, т. е. истины познанной, созерцаемой. Следует заметить, что Бэкон не первый и не последний сторонник этой концепции. Однако в его эпоху ограничение «истины теологии» «истиной философии» имело прогрессивный характер. «Философией Бэкона в общем называется философствование, которое основывается на наблюдении внешней природы и духовной жизни человека в его склонностях, устремлениях, в его рациональных и правовых определениях» [2] — так Гегель характеризует философию Бэкона

Основное внимание Бэкон уделял проблематике науки, знания и познания. В мире науки он видел основное средство решения социальных проблем и противоречий тогдашнего общества. В сущности это выражение идей и надежд, связанных с развитием производства, с развитием процесса постепенного преобразования существующей ремесленной производительной практики, которая опиралась на индивидуальный опыт и умение непосредственного производителя, с мануфактурной и промышленной практикой, которая все больше использовала обширные данные естествознания. Бэкон имел достаточно политического и юридического опыта, чтобы прийти к убеждению в необходимости согласия науки и власти Поэтому в «Новой Атлантиде» «дом Соломона» как центр развития науки имеет такое исключительное положение. Советы и указания, которые он выдает, являются для граждан этого утопического государства обязательными (с точки зрения социального принуждения) и принимаются серьезно и с уважением. В связи с высокой оценкой науки в утопическом Бенсалеме Бэкон показывает, насколько наука, развиваемая «домом Соломона», отличается (как по своему содержанию, так и в отношении методов) от европейской науки его времени. Она несравнимо более близка к ремесленной и производственной практике, а тем самым и к реальной жизни.

Смысл, призвание и задачи науки Бэкон характеризует весьма четко во введении к «Великому Восстановлению Наук»: «И наконец, я хотел бы призвать всех людей к тому, чтобы они помнили истинные

цели науки, чтобы они не занимались ею ни ради своего духа, ни ради неких ученых споров, ни ради того, чтобы пренебрегать остальными, ни ради корысти и славы, ни для того, чтобы достичь власти, ни для неких иных низких умыслов, но ради того, чтобы имела от нее пользу и успех сама жизнь» [3]. Этому призванию науки подчиняется и ее направленность, и рабочие методы. Он отвергает спекулятивные схоластические диспуты и ориентируется на познание действительного, реально существующего мира. Основным орудием этого познания являются, согласно Бэкону, чувства, опыт, эксперимент и то, что из них вытекает. Поэтому концепция Бэкона значительно ближе к естественнонаучному познанию того времени, чем к традиционному аристотелевскому или аристотелевско-томистскому пониманию реальности.

Доводы, которые вели Бэкона к формулировке «Великого Восстановления Наук», четко выражены во введении к этому произведению Он полагает, «что человеческий разум сам себе затрудняет работу и что он не использует должным образом необходимых вспомогательных средств (которыми располагают люди), отчего и происходят многие и разнообразные незнания вещей, а из этого незнания и вытекают неисчислимые потери». Исходя из этого, он заключил, что «следует изо всех сил стремиться к тому, чтобы обновилось или по крайней мере улучшилось соединение между мыслями и вещами» [4].

Основной метод, который должен был обеспечить выполнение этой задачи, изложен в «Новом Органоне», являющемся наиболее важным произведением с точки зрения дальнейшего развития философского мышления. Здесь дается изложение «новой логики» как главного пути к получению новых знаний и построению новой науки. При этом, однако, значение этого произведения нельзя ограничивать лишь уровнем методологии познания. Новый метод познания предполагает и новую концепцию реальности. Хотя Бэкон нигде явно не формулирует этот метод, но уже из того факта, что его метод опирается прежде всего на чувства, вытекает, что предметом философии является постигаемая чувствами (т. е. материальная) реальность. Материалистическую тенденцию, содержащуюся в этой позиции, отметил и Гегель: «Бэкон полностью отверг схоластический способ рассуждения на основе

совсем отвлеченных абстракций, слепоту по отношению ко всему, что мы имеем перед глазами. Чувственно воспринимаемое явление в том виде, как с ним сталкивается образованный человек и о нем размышляет, является сущностью позиции Бэкона. Это же находится в согласии с принципом принятия конечного и мирского как такового» [5].

Материализм Бэкона отмечен, как уже говорилось, определенным компромиссом, проявляющимся в теории принятия двух истин, а также и в его взглядах на «двойственную» душу человека. Хотя Бэкон и строго отделил друг от друга области исследований теологии и философии, но остановился перед вопросом: к которой из этих двух областей принадлежит человек? И однозначно ответил, что по своей телесности человек принадлежит к сфере науки и философии. Однако, когда речь идет о душе, он вводит различение разумной и чувственной души. Разумная душа входит в человека, согласно Бэкону, «божьим вдохновением» (здесь он уступает перед христианским понятием человека как подобия, образа божия — imago dei) и тем самым становится предметом исследований теологии, тогда как чувственная душа имеет все характеристики телесности и принадлежит к сфере исследований философии. Этим разделением Бэкон отвоевывает для науки подход к исследованию человеческого поведения, к изучению того, что в нынешних терминах определяется как человеческая психика. Общая тенденция философского мышления Бэкона является однозначно материалистической. К. Маркс и Ф. Энгельс констатируют, что настоящим родоначальником *«английского материализма* и всей *современной экспериментирующей* науки» является Бэкон [6]. Однако материализм Бэкона ограничен исторически и гносеологически. Развитие науки Нового времени (и естественных и точных наук) было лишь в зачатках и находилось полностью под влиянием ренессансного понятия человека и человеческого разума. Поэтому и материализм Бэкона лишен глубокой структурности и является во многом скорее декларацией. «У *Бэкона*, как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» [7].

Как уже говорилось, творчество Бэкона характеризуется определенным подходом к методу человеческого

познания и мышления. Исходным моментом любой познавательной деятельности являются для него прежде всего чувства. Поэтому его часто называют основателем эмпиризма — направления, которое строит свои гносеологические посылки преимущественно на чувственном познании и опыте. Принятие этих гносеологических посылок характерно и для большинства других представителей английской философии Нового времени. Основной принцип этой философской ориентации в области теории познания выражен в тезисе: «Нет ничего в разуме, что бы до этого не прошло через чувства».

Подход Бэкона к чувственному познанию, однако, не является абсолютизацией чувственного познания по отношению к остальным формам познания. Он направлен прежде всего против схоластических спекуляций предшествующего философского мышления. И хотя он выступает как определенная односторонность, эта односторонность не абсолютна, как это бывает иногда представлено в упрощенных оценках Бэкона. Бэкон сам говорит по этому поводу: «Я не переоцениваю слишком непосредственное и собственно чувственное восприятие, но поступаю так, что чувства оценивают только эксперимент, а эксперимент сам говорит о вещах... ведь тонкость опыта далеко превосходит тонкость самих чувств, пожалуй и вооруженных исключительными приборами» [8].

Чувственное познание в узком смысле слова Бэкон, таким образом, включает в общий контекст опыта и эксперимента. Поэтому точнее будет определить философию Бэкона (а не только теорию познания) как эмпирическую. Эмпирия — опыт, опирающийся на эксперимент (а не изолированное чувственное восприятие),— является для него исходным пунктом нового научного метода, который он характеризует как «науку о лучшем и более совершенном употреблении разума при исследовании вещей и об истинных пособиях разума, который их познает для того, чтобы познающий разум возвысился (насколько это позволяют человеку существующие условия и его смертность) и чтобы ему хватило способности преодолеть то, что в природе является тяжелодоступным и темным» [9]. Затем он говорит, что это искусство является разновидностью логики. Саму логику он понимает как орудие познания — органон. Однако его «логика»

представляет собою иной вид логики, резко отличающейся от предшествующей (аристотелевской) дедуктивной логики, опирающейся на теорию силлогизма. Именно эту силлогистическую логику он решительно и основательно отвергает из-за ее неспособности помочь в развитии подлинного знания и «открывания» истины: «Если речь идет обо мне, я отвергаю доказательство силлогизмом потому, что оно создает лишь неразбериху, а природа уходит из-под рук. Хотя никто не может сомневаться в том, что два термина, которые совпадают в среднем термине, совпадают также и взаимно (что представляет определенный вид математической достоверности), здесь же есть возможность ошибки, ибо силлогизм состоит из суждений, суждения — из слов, а слова являются лишь знаками понятий» [10].

Уже в его критике силлогистики с современной точки зрения есть ряд интересных моментов (в частности, это касается понимания слов как обозначений и знаков понятий). Целью силлогистики, однако, был способ, согласно которому дедуктивная (силлогистическая) логика использовалась в схоластических спекулятивных дискуссиях. Против этого Бэкон выставляет новую логику: «Моя логика, однако, существенно отличается от традиционной логики тремя вещами: самой своей целью, способом доказательства и тем, где она начинает свое исследование. Целью моей науки не является изобретение аргументов, но различные искусства; не вещи, что согласны с принципами, но сами принципы; не некоторые правдоподобные отношения и упорядочения, но прямое изображение и описание тел» [11]. Как видно, свою логику он подчиняет той же цели, что и философию. Основным рабочим методом своей логики Бэкон считает индукцию. В этом он видит гарантию от недостатков не только в логике, но и во всем познании вообще. Характеризует он ее так: «Под индукцией я понимаю форму доказательства, которая присматривается к чувствам, стремится постичь естественный характер вещей, стремится к делам и почти с ними сливается» [12].

Бэкон, однако, останавливается на данном состоянии разработки и существующем способе использования индуктивного подхода. Он отвергает ту индукцию, которая, как он говорит, осуществляется простым перечислением. Такая индукция «ведет к неопределен-

ному заключению, она подвержена опасностям, которые ей угрожают со стороны противоположных случаев, если она обращает внимание лишь на то, что ей привычно, и не приходит ни к какому выводу» [13]. Поэтому он подчеркивает необходимость переработки или, точнее говоря, разработки индуктивного метода: «Наукам нужны, однако, такие формы индукции, которые проведут анализ опыта и отличат друг от друга отдельные элементы и только потом, когда ответственно исключат и отвергнут, придут к убедительному выводу» [14].

Новая логика является для Бэкона средством, не только обеспечивающим истинность познания, но и способствующим собственно построению теоретических основ науки. О значении этой новой логики для науки и научного познания он говорит: «Я пришел к убеждению, что подлинная логика должна проникнуть в отдельные области науки, вооруженные во многом бóльшим авторитетом, чем положено принципам самих этих наук, и что сами эти принципы должны быть принуждены дать отчет в том, в какой мере они являются незаменимыми» [15]. Значение, которое Бэкон придает новой логике, обусловлено не только быстрым развитием тогдашних естественнонаучных исследований, но также определенным предвосхищением качественных изменений, которые в развитии науки и философии непосредственно определяют ее последующее развитие.

Бэкон верно понял, что, несмотря на быстрое развитие естественнонаучного знания, научный прогресс не удовлетворяет потребностей практики. Требования, которые развитие производительных сил ставило перед научным познанием, и в частности перед естественными науками, невозможно было удовлетворить лишь количественным ростом знаний. Наука должна овладевать своим предметом новым способом, новым способом его классифицировать, и для этого она нуждается в новом понятийном аппарате, адекватно отражающем реальность. «Никоим образом не может случиться, чтобы общие утверждения, выводимые аргументацией, помогали открытию новых тел, ибо тонкость природы во многом превышает тонкость аргументации. Однако общие утверждения, выведенные с помощью абстракции внимательно и правильно из единичных фактов, во многом указывают и опреде-

ляют путь ко многим единичным явлениям и ведут таким образом к действенной науке» [16]. Бэкон не смог реализовать новый подход к научному познанию реальности, но он подготовил для этого, в частности в «Новом Органоне», почву. Поэтому, например, Гегель относит его не к философии Нового времени, но к «предвестию» ее.

Подготовка к созданию новой науки и философии предполагает раскрытие причин, которые вели к тому, что человеческое познание было и есть неадекватно по отношению к практическим потребностям. Одной из этих основных причин является «старая» логика. Однако это не единственная причина. Значительным препятствием в развитии действительного познания служат предрассудки, вжившиеся, закоренелые, или даже врожденные представления и фикции, которые способствуют тому, что мир в нашем сознании отражается не полностью адекватно. Бэкон называет эти представления *идолами*. Учение об идолах, согласно Бэкону, является важным средством преодоления этих представлений. Об отношении науки об идолах к новой логике и новому методу познания он говорит: «Наука об идолах так относится к объяснению природы, как наука о софистических доказательствах к обыкновенной логике» [17].

Бэкон вводит четыре основных типа идолов. Аллегорически он называет их идолами *рода, пещеры, рынка, театра*. Идолов рода и пещеры он считает «врожденными», опирающимися на естественные свойства разума, тогда как идолы рынка и театра приобретаются в ходе индивидуального развития. Об идолах рода Бэкон говорит, что «они имеют свое основание в самой человеческой природе и в самом роде человеческом или поколении. Утверждение, что человеческие чувства являются мерой вещей,— неверное. Именно наоборот, как все чувственные восприятия, так и то, что есть мысли, относятся к человеку, а не к миру, не к вселенной. Человеческий разум как неровное зеркало, которое, отражая вещи, смешивает свою природу и природу вещей и тем самым искажает ее и нарушает» [18]. Идолы рода являются не только естественными, но и врожденными. Они исходят из естественного несовершенства человеческого разума, которое проявляется в том, что «предполагает бо́льший порядок и равновесие в вещах, чем те,

которые в них есть». Путь к преодолению идолов рода заключается в осознании этого естественного свойства человеческого разума и последовательном проведении правил новой индукции в процессе познания (это необходимое, безусловно, основное и самое надежное средство для преодоления и других идолов).

Если идолы рода происходят от естественных недостатков человеческого разума, которые являются в большей или меньшей степени общими, то идолы пещеры также вызваны врожденными недостатками человеческого разума, но индивидуального характера.

«Идолы пещеры — это идолы человека как индивида. Ибо каждый индивид (кроме ошибок, порожденных природой человека как вида) имеет свою индивидуальную пещеру или логово. Эта пещера преломляет и искажает свет природы, с одной стороны, потому, что каждому принадлежит определенная, собственная природа, с другой стороны, потому, что каждый получил различное воспитание и встречался с другими людьми. Так же и потому, что каждый читал лишь определенные книги, почитал и обожал разные авторитеты, наконец, потому, что его впечатления были отличны от других, согласно тому, какие души они имели — предвзятые и полные предрассудков либо души спокойные и уравновешенные, а также по другим причинам такого же рода. Так же и собственно человеческий дух (так как он содержится в отдельных людях) является весьма переменчивым, запутанным, как бы случайным» [19].

Остальные два типа идолов уходят своими корнями в социальную жизнь: «Существуют, однако, такие идолы, которые возникают путем взаимного общения. Их мы называем идолами рынка потому, что возникли они путем взаимной договоренности в обществе. Люди договариваются при помощи речи; слова определяются общим пониманием. Плохой и неправильный выбор слов значительно мешает и разуму. Эти помехи не могут исправить ни определения, ни объяснения. Слова просто насилуют разум и все приводят в смятение, а людей ведут к бесчисленным излишним спорам и идеям» [20]. В характеристике этого типа идолов Бэкон приходит к определенной степени понимания отношений между словом и реальностью, которую оно обозначает. Тем самым он касается проблематики, которая дискутируется и в современной теории и методоло-

гии науки. Естественно, что в свое время он не мог прийти к адекватному решению этой проблемы.

Важным моментом является и констатация, касающаяся ограниченных возможностей определения при преодолении идолов рынка. И хотя в афоризмах «Нового Органона» дается определенное руководство, как преодолеть отдельные типы идолов (идолам рынка Бэкон уделяет большее внимание), он не находит (кроме последовательного выполнения правил новой индукции) эффективного способа их преодоления. Поэтому он определяет идолы рынка как наиболее вредные.

Наконец, идолы театра своими корнями уходят в существующие в настоящее время науку и философию. Собственно в них в концентрированной форме проявляются все недостатки, вызванные, в частности, до сих пор существующим методом получения знаний, опирающимся на «старую» логику. «Это идолы, которые переселились в человеческие мысли из различных философских учений. Называю их идолами театра, ибо все традиционные и до сих пор изобретенные философские системы являются, по моему мнению, как будто театральными играми, которые создали миры, вымышленные как будто в театре. Не говорю здесь ни о нынешних философиях и школах, ни о тех старых, потому что таких игр можно сложить и сообща вести еще очень много. Поэтому истинные причины ошибок, совершенно отличных друг от друга, являются более или менее почти одними и теми же. Подразумеваю при этом не только философские системы, которые выросли из традиции, доверчивости и небрежности» [21]. В этом афоризме заметно проявляется и мотив скепсиса относительно существующего уровня познания (который в более открытой форме встречается в философии Декарта), скепсиса по отношению к авторитетам.

После рассмотрения идолов как основных препятствий достижения подлинного знания Бэкон приступает к позитивному изложению своего метода. Этому посвящена вторая книга афоризмов «Нового Органона». Бэкон ее также начинает с критики недостатков «старой» науки: «Плохо также то, что современное человеческое познание вытекает из того, что является общепризнанным. Как правило, постулируется, что знать истину — значит знать причину. Не является неправильным то, что есть четыре причины:

материя, форма, движущая причина и цель. Из них целевая причина наукам не только не способствует, но даже вредит, в частности тогда, когда речь идет о человеческом поведении... Движущая причина и материя, так как они исследуются и обычно признаются, являются причинами отдаленными, не связанными со скрытым процессом, ведущим к форме: это причины внешние и приобретенные, и для подлинной и действенной науки они не означают почти никакого вклада» [22].

Критический подход Бэкона к аристотелевско-схоластическому пониманию видов и причин, в частности однозначное отрицание целевой причины, так же как и констатирование взаимосвязи между материальной и движущей причинами и скрытым процессом, ведущим к форме, является выразительным предвестником современного подхода к вопросу причинности. Он подчеркивает большое значение математики при исследовании природы. «Исследование природы происходит лучше всего тогда, когда физика завершается математикой» [23]. Однако, несмотря на постулированное значение математики, Бэкон не мог полностью понять того, что давало новое, современное ему математизированное естествознание методологии.

Собственный метод Бэкона опирается на его концепцию новой индукции, которая выступает средством, в частности, для познания формы. Познание форм образует, собственно, предмет метафизики (философии), тогда как исследование движущей и материальной причины, так же как скрытого процесса и скрытой структуры, образует предмет физики. Исходный пункт исследования для Бэкона заключен в «достаточном и правильном описании природы и экспериментов». Однако это описание является, согласно его взглядам, «разнообразным и таким пестрым, что приводит в смятение и рассредоточивает разум, если оно не упорядочено соответствующим образом и правильно не подготовлено. Поэтому следует составить таблицы и описания единичных случаев, причем таким образом и при соблюдении такой инструкции, чтобы разум мог с ними работать» [24]. В результате мы подходим к таблицам Бэкона, которые наиболее характерны для второй книги «Нового Органона». Он приводит три основных вида таблиц. Первая из них — таблица позитивных инстанций. Бэкон назвал ее таб-

лицей сущности и присутствия (наличия). В ней «следует представить разуму обзор всех известных случаев, которые в этом естественном свойстве согласны, хотя их субстанции не являются подобными. Такой обзор должен быть произведен исторически, без излишних спекуляций или подробностей» [25]. Таблица дает относительно полное обозрение основных проявлений исследуемых свойств.

Другая таблица в определенном смысле противоположна первой. Это таблица негативных инстанций, которую Бэкон определяет как таблицу отклонений и отсутствия наличия. Она содержит «обзор случаев, в которых данное естественное свойство не присутствует потому, что форма (как уже говорилось) не может быть там, где нет естественного свойства» [26]. Однако оттого, что негативных случаев, когда данное естественное свойство не присутствует, существует значительно больше, Бэкон ограничивает объем содержания этой таблицы: «...случаи отрицательные поэтому следует подчинить случаям положительным и исследовать отсутствие данного естественного свойства лишь на предметах, которые стоят ближе всего от тех случаев, в которых данное естественное свойство содержится и проявляется» [27]. Таблица сконструирована так, что каждому определенному положительному случаю соответствует (по крайней мере один) случай отрицательный. Сравнивая эти две таблицы на эмпирическом уровне, можно определить преимущественно внешние взаимосвязи. Однако к выяснению сущностных связей этот способ привести не может.

Третья из основных таблиц — таблица степеней, или сравнений. Ее задача — «дать разуму обзор случаев, в которых естественное свойство, подвергаемое исследованию, содержится в большей или меньшей степени в зависимости от того, убывает или прибавляется оно, и провести это сравнение на различных предметах» [28]. Методическая ценность этой таблицы в наибольшей степени зависит от уровня чувственного познания и экспериментальных методов, поэтому здесь содержится наибольшее число неточностей. Для установления степени присутствия исследуемого свойства или проявлений этого свойства необходимы гораздо более сложные экспериментальные методики. Сравнение данных в этих трех таблицах, согласно Бэкону, может привести к определенным знаниям, в частности

описательные случаи могут подтверждать или опровергать гипотезы, касающиеся исследуемого свойства. Эти случаи включены в таблицу прерогативных инстанций, которые выступают основой для собственно индукции.

Бэкон свой метод иллюстрировал на изучении свойств тепла. Эта иллюстрация показывает и недостатки его метода. Так, развитие естественных наук уже в том столетии показало, что путь к действительному познанию, т. е. к раскрытию причинно-следственных отношений и взаимосвязей, идет не через эмпирическую абстракцию и сравнение. Однако, несмотря на это, заслуга Бэкона состоит как в его критике «старых» (преимущественно схоластических) методов научного познания, так и в том, что его «Новый Органон» представляет первую попытку в философии Нового времени реализовать общий методический подход к получению научных знаний, которые имели практическое применение. Его заслуга состоит также и в подчеркивании значения эмпирии, чувственного познания и эксперимента, которые полностью игнорировались в большинстве случаев схоластической философией предшествующей эпохи.

Недостатки методологических подходов Бэкона были обусловлены его общей философской ориентацией. Конструкция его «таблиц» предполагает понимание мира как материального, но по своему существу состоящего из конечного числа основных частей, качественно и количественно ограниченных. И хотя, например, в понимании отношения материи и движения Бэкон подходит к разгадке их действительной внутренней связи, материализм его представляет лишь определенную ступень, предшествующую формированию механическо-материалистической философии и естествознания Нового времени.

Если Бэкон весьма радикально выступает против старой науки, старой логики и схоластической философии, то его социальные и политические воззрения, содержащиеся, как уже говорилось, в исторической работе «История Генриха XII» и в незаконченной (как, впрочем, и большинство работ Бэкона), но более значимой в данном смысле утопии «Новая Атлантида», являются во многом более умеренными. Если сравнить эту работу Бэкона, в которой он выражает свое представление об идеальном устройстве общества, с гораздо более ранними утопиями Мора

или Кампанеллы, то она в определенной мере более консервативна. Его идеальное общество на легендарном острове Бенсалеме есть по сути идеализация тогдашнего английского общества. В нем существует деление на богатых и бедных, значительную роль в жизни людей на острове играет христианская религия. Исключительное положение занимает там сообщество ученых — «дом Соломона», которое имеет решающее слово в делах руководства и организации населения. Таким образом, в этой утопии утверждается взгляд Бэкона на науку как важнейшую форму человеческой деятельности.

Общество «Новой Атлантиды» (как и класс, от имени которого выступал Бэкон) поддерживает развитие ремесел и мореплавания. И хотя Бэкон в своей утопии осуждает определенные негативные явления, типичные для Англии того времени, он не затрагивает сущности общественных отношений, а в большинстве случаев осуждает нарушение моральных норм, признанных обществом. Так, в Бенсалеме, например, осуждается легкомысленная жизнь, строго преследуются воровство и любые проступки, ведущие к нарушению закона, не существует подкупа чиновников и т. д.

Критичность его социальной утопии не обращена против господствующих общественных отношений, но направлена на их «оздоровление», очистку от негативных явлений, которые сопровождали (закономерно и с необходимостью) развитие капиталистических производственных отношений. Значение философии Бэкона не определяется его социальными воззрениями, которые, несмотря на относительную прогрессивность, не переступают рамок эпохи; оно состоит прежде всего в критике спекулятивного созерцательного подхода к миру, характерного для поздней средневековой философии. Этим Бэкон существенно способствовал формированию философского мышления Нового времени. И хотя его эмпиризм был исторически и гносеологически ограничен, а с точки зрения последующего развития познания его можно по многим направлениям критиковать, он в свое время сыграл весьма положительную роль.

Если Ф. Бэкон знаменует начало формирования философского мышления Нового времени, то **Рене Декарт** (1596—1650) представляет собой мыслителя уже

этого времени. Во Франции в период, когда складывалось философское мышление Декарта, происходит усиление центральной власти. Кардиналу Ришелье удалось постепенно ликвидировать все очаги сопротивления гугенотов и создать прочное централизованное государство, которое еще страдало от внутренних потрясений, но уже выступало как одно из важнейших на арене европейской политики. Французская буржуазия в то время только возникала. Централизованное государство с крепкой абсолютистской властью, с одной стороны, создавало благоприятные условия для развития внутреннего рынка. Однако, с другой стороны, абсолютизм заметно закреплял сословные деления и привилегии. Вместе с этим во французской культурной и духовной жизни окрепла позиция католицизма, под влиянием которого находились все центры образования в стране. Однако он не мог ни во Франции, ни где-либо в Европе подавить прогресс естественнонаучного познания, стимулировавшегося развитием производительных сил. Именно достижения в развитии естественных наук сильно повлияли на формирование воззрений Декарта.

Рене Декарт в восемь лет уходит на учебу в иезуитский колледж Ла-Флеш. Здесь он получил основы образования. В ряде жизнеописаний Декарта указывается, что сухое, педантичное обучение его не удовлетворяло. Отрицательное отношение к схоластическому пониманию науки и философии проявилось у него, однако, позже, когда он как военный побывал в значительной части Европы. В 1621 г. он уходит с военной службы и путешествует. Посетил Германию, Польшу, Швейцарию, Италию и некоторое время жил во Франции. Наиболее интенсивно предавался исследованиям во время своего сравнительно долгого пребывания в Голландии в 1629—1644 гг. В этот период он пишет большинство своих работ. Годы 1644—1649 были наполнены стремлением отстоять, и не только теоретически, взгляды и идеи, содержащиеся, в частности, в «Размышлениях о первой философии» и в «Началах философии». В 1643 г. в Утрехте, а в 1647 г. в Лейдене (где сравнительно долго жил Декарт) было запрещено распространение его воззрений, а его труды были сожжены. В этот период Декарт вновь несколько раз посещает Париж и думает даже о возвращении во Францию. Однако затем он принимает приглашение

шведской королевы Кристины и уезжает в Стокгольм, где вскоре умирает от простуды.

Наиболее выдающиеся из его философских трудов — это работы, посвященные (как и у Бэкона) методологической проблематике. К ним принадлежат прежде всего «Правила для руководства разума», написанные в 1628—1629 гг., в которых Декарт излагает методологию научного познания. С этой работой связано и вышедшее в 1637 г. как введение к его трактату о геометрии «Рассуждение о методе». В 1640—1641 гг. Декарт пишет «Размышления о первой философии», в которых вновь возвращается к определенным аспектам своей новой методологии и одновременно придает ей более глубокое философское обоснование. В 1643 г. выходит его труд «Начала философии», в котором полно изложены его философские воззрения.

Кроме того, Декарт является автором ряда исследований, касающихся самых различных областей человеческого познания. К наиболее значительным из них принадлежит «Реферат о свете» [29], над которым он работал в 1630—1633 гг., затем его «Диоптрика», где он заложил основы геометрической оптики. Следует упомянуть и работу «О страстях», посвященную этической проблематике, написанную в 1649 г.

Декарт интенсивно занимается и экспериментальными (говоря современными терминами) науками, например в связи с диоптрикой он изучает анатомию человеческого глаза. Одна из его выдающихся заслуг относится к психологии (он первым выдвигает идею условного рефлекса). Как создатель аналитической геометрии, он внес большой вклад в развитие математики и математического мышления.

Из приведенного выше следует, что Декарт был одним из тех мыслителей, кто тесно связывал развитие научного мышления и общие философские принципы. Поначалу при формировании его философии важную роль играл способ мышления, воплощенный в современном ему естествознании. Значение развития естественных наук нельзя ограничивать лишь новыми открытиями. То новое, что приносит естествознание, чем знаменуются все сферы духовной жизни, есть новый способ понимания мира и самого процесса познания. Естествознание XVI—XVII столетий еще не формулирует эти новые принципы познания (по край-

ней мере без соответствующей степени общности). Оно скорее реализует их непосредственно в процессе овладения своим предметом. Если философия Бэкона является предвестником нового (его философия скорее симпатизирует естествознанию Нового времени, чем создает для него философское обоснование), то в философии Декарта уже закладываются основания (достаточно общие) новой теории света, в которой не только обобщены, но и философски разработаны и оценены все полученные к тому времени результаты нового естествознания. Поэтому философия Декарта представляет собой новый, цельный и рационально обоснованный образ мира, не только соответствующий актуальному состоянию естествознания, но и полностью определяющий направление его развития. Одновременно она вносит и основополагающие изменения в развитие самого философского мышления, новую ориентацию в философии, которую Гегель характеризует словами: «Декарт направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период философии... Он исходил из требования, что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествующее философствование, в частности то, которое исходило из авторитета церкви, было начиная с этого времени отвергнуто» [30].

Первую и исходную определенность всякой философии Декарт видит в определенности сознания — мышления. «Требование, что должно исходить лишь из мышления как такового, Декарт выражает словами: «De omnibus dubitandum est» (во всем должно сомневаться); это абсолютное начало. Таким образом, первым условием философии он делает само отвержение всех определений» [31] — так характеризует исходный пункт философии Декарта Гегель.

Декартово сомнение и «отвержение всех определений» исходит, однако, не из предпосылки о принципиальной невозможности существования этих определений. Это не скепсис, с которым мы встречались, например, в античной философии. Принцип Декарта, согласно которому во всем следует сомневаться, выдвигает сомнение не как цель, но лишь как средство. Как пишет Гегель, этот принцип «имеет скорее то значение, что мы должны отречься от всяких предрассудков, то есть от всех предпосылок, которые бывают принимаемы непосредственно как истинные, и должны

начать с мышления и лишь отсюда прийти к чему-то достоверному, чтобы обрести подлинное начало» [32]. Скепсис Декарта, таким образом, по своей сути является скепсисом методологическим. Он выступает как скепсис, который рушит всякие (мнимые) достоверности затем, чтобы найти единственную (действительную) первичную достоверность. «Первичная» достоверность может быть краеугольным камнем, положенным в основание всей конструкции нашего познания. К этим выводам Декарт приходит на основе исследований и собственного личного опыта (по этому поводу смотри биографические пассажи в его «Рассуждении о методе» или в «Размышлениях о первой философии»).

Первичную достоверность Бэкон находит в чувственной очевидности, в эмпирическом, смысловом познании. Для Декарта, однако, чувственная очевидность как основа, принцип достоверности познания неприемлема. «Все, что я до сих пор полагал наиболее истинным, я получил либо от чувств, либо при их посредстве. Но чувства я иногда уличал в обмане, и разумно будет не всегда крепко верить тем, кто нас хотя бы раз обманул». Нельзя также основывать достоверность познания на «авторитетах». Моментально возник бы вопрос, откуда берется достоверность этих авторитетов. Декарт ставит вопрос о постижении достоверности самой по себе, достоверности, которая должна быть исходной предпосылкой и поэтому сама не может опираться на другие предпосылки. Такую достоверность он находит в мыслящем *Я* — в сознании, в его внутренней сознательной очевидности. «Если мы отбросим и провозгласим ложным все, в чем можно каким-либо способом сомневаться, то легко предположить, что нет бога, неба, тела, но нельзя сказать, что не существуем мы, которые таким образом мыслим. Ибо является противоестественным полагать, что то, что мыслит, не существует. А поэтому факт, выраженный словами: «я мыслю, значит, существую» (cogito ergo sum), является наипервейшим из всех и наидостовернейшим из тех, которые перед каждым, кто правильно философствует, предстанут» [33].

Факт, что Декарт находит первичную достоверность в «ego cogito» (мыслящем *Я*) и что, исходя из этой достоверности, он выдвигает свою первую философию, связан в определенном смысле с развитием

естествознания или, точнее сказать, с развитием математических конструкций естествознания. Математика, в которой основой является идеальная конструкция (а не то, что этой конструкции соответствует в реальной природе), считается наукой, достигающей своих истин с высокой степенью достоверности. «Вероятно, мы не будем судить превратно, если скажем, что физика, астрономия, медицина и все остальные науки, зависящие от наблюдения сложных вещей, имеют сомнительную цену, но что арифметика, геометрия и другие подобные науки, которые рассуждают лишь о вещах наипростейших и наиболее общих и мало беспокоятся о том, есть ли эти вещи в природе или нет, содержат нечто достоверное и несомненное. Ведь и во сне и во бдении два плюс три дают всегда пять, а прямоугольник имеет не больше четырех сторон. Кажется невозможным, чтобы такие очевидные истины подозревались в неправильности» [34]. Декарт здесь указывает, что достоверность арифметики, геометрии и им подобных наук заключается в том, что по сравнению с другими науками они больше всего зависят от мыслящего *Я* и менее всего от «внешней реальности». Принятие Декартом мыслящего *Я* как первичной достоверности, достоверности с наивысшей возможной очевидностью, направлено против схоластического спекулятивного философствования. Как отмечает Гегель, у Декарта «философия лишается религиозных предпосылок, ищет лишь доказательности, а не абсолютного содержания» [35].

Из понимания Декартом первичной достоверности, из его «ego cogito, ergo sum» вытекает ряд существенных характеристик его понятия субстанции. Само понятие субстанции Декарт характеризует так: «Каждая вещь, в которой нечто непосредственно содержится как в субъекте или если при ее посредстве существует нечто, что мы воспринимаем, то есть и некое свойство, качество, или атрибут, а ее действительная идея есть в нас, которая называется субстанцией» [36]. Здесь заметно различие в понятии субстанции по сравнению с предшествующей философией.

Декартово мыслящее *Я* является, как мы видели, чем-то, что для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самого себя, не нуждается «ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [37]. В этом смысле здесь нет никакой иной характеристики

(материальной, пространственной или какой-либо иной), кроме мышления Поэтому он определяет его «res cogitas» — как мыслящую вещь, духовную субстанцию.

Напротив, «субстанция, которая является непосредственным субъектом распространенности по месту и акциденцией, предполагающей распространенность (форма, положение, движение на месте и т. д.), именуется телом» [38]. Так же как substantia cogitas для своего существования не нуждается ни в какой из материальных вещей, характеризуемых распространенностью, так же и тело — substantia extensa — не требует для своего существования «субстанций духовных». Они, таким образом, могут существовать независимо друг от друга [39].

Признавая независимость существования substantia cogitas и substantia extensa, Декарт закладывает в новой философии основы дуализма [40]. Он признает как материальный принцип — не зависящее от сознания (духа) существование материи, так и духовный принцип — не зависящее от материи и материального мира cogito.

И хотя Декарт подчеркивает, что и substantia cogitas, и substantia extensa существуют независимо друг от друга и не являются в его понимании совершенными субстанциями, но в своих «Началах философии» он характеризует субстанцию как такую вещь, которая для своего существования нуждается лишь в самой себе. В этом смысле он считает, что совершенной субстанцией является лишь бог, который существует «сам из себя» и сам является своей причиной. Все остальное нуждается для своего существования в «присутствии бога» [41].

Бог как наиболее совершенное сущее у Декарта не имеет такой же функции, как в схоластической философии. В концепции Декарта функция бога заключается в гарантии истинности познания. Познание, которое человек считает достоверным, возможно, лишь кажется достоверным, но не является таковым в смысле согласия с вещами, которые в нем отражены. И лишь бог является гарантом истинности достоверных фактов. Декартов дуализм — признание вещей мыслящих (res cogitas) и вещей распространенных (res extensa) — своеобразно выливается в идеализм, в признание существования бога.

Четкие материалистические элементы проявляются, однако, в «физике» Декарта, предметом которой являются res extensa. Материалистическую ориентацию Декарта в этой области подчеркнул и К. Маркс: «...в *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания»[42].

Основным атрибутом материи для Декарта является распространенность. Как констатирует Гегель в «Истории философии», «по Декарту, сущность тела полностью определяется его распространенностью и лишь мышление касается сути материального мира»[43].

Распространенность Декарт противопоставляет другим в большинстве своем чувственно достоверным свойствам тел (материи). Однако он приходит к заключению, что по отношению к распространенности они в большей или меньшей степени производны. Поэтому он полагает, что все в сущности можно перевести на распространенность.

С распространенностью, в понимании Декарта, весьма тесно связана проблема движения. Движение (механическое) и распространенность вполне характеризуют материальный мир. С Декартовым понятием движения и распространенности связано и его отрицание атомистической теории, которая в новой философии переживала определенный ренессанс. Декарт на основе понятия распространенности как основного атрибута телесности (материи) однозначно отвергает существование наименьшего и неделимого бытия. По подобному же основанию он отвергает (также в отличие от атомистической теории) и существование пустоты.

Источник движения в принципе он видит вне тел (материи). Тело приводится в движение, и если оно движется, то приводится в состояние покоя чем-то, что находится вне его. (В этом смысле Декарт в определенной мере предвосхищает принцип инерции, сформулированный И. Ньютоном.) Механицизм, проявившийся во взглядах Декарта, повлиял на многих последующих европейских мыслителей, в частности на позднейший французский механистический материализм конца XVII и XVIII столетия.

В области теории познания Декарт (в отличие от Ф. Бэкона) однозначно отстаивает рационалистиче-

скую позицию. Уже говорилось, что, по Декарту, исходной достоверностью всякого познания является мыслящее *Я* — сознание. Оно овладевает вещами и явлениями окружающего мира при помощи своей собственной (идейной) активности.

Декарт не отвергает чувственное познание как таковое. Мы уже видели, что substantia extensa (материя) наделена прежде всего чувственными (т. е. чувственно познаваемыми) свойствами. Однако это познание следует подвергнуть подробной (скептической) критике. Также необходимо подвергнуть критике и суждения разума, которые, как показывает опыт, много раз приводили к ошибкам. Истинность познания, по Декарту, состоит лишь в достоверности сомневающегося сознания — сомневающегося *Я*. Тем самым он приходит к определенной «субъективизации» в понимании истинности познания, но в то же самое время создает новое понимание познания, которое соответствовало развитию тогдашней науки, в частности естествознания, и оказалось весьма плодотворным в дальнейшем развитии философии.

С проблематикой познания в философии Декарта тесно связан вопрос о способе конкретного достижения наиболее истинного, т. е. наиболее достоверного, познания. Тем самым мы подходим к одной из важнейших частей философского наследия Декарта — к рассуждениям о методе.

Эта проблематика в трудах Декарта имеет исключительное значение. Уже говорилось, что главным принципом Декарта было «во всем сомневаться», т. е. четко определенный методологический скепсис. Этот принцип, однако, был для него лишь определенной предпосылкой для того, чтобы создать правила, гарантирующие достижение познания с высокой степенью правдоподобности. Поэтому основным видом познания, по Декарту, является рациональное познание, инструментом которого служит разум.

В «Рассуждении о методе» Декарт говорит, что его «умыслом не является учить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы правильно вести свой разум, но лишь только показать, каким способом я стремился вести свой разум» [44].

Правила, которых он придерживается и которые на основе своего опыта полагает важнейшими, он формулирует следующим образом:

— не принимать никогда любую вещь за истинную, если ты ее не познал как истинную с очевидностью; избегать всякой поспешности и заинтересованности; не включать в свои суждения ничего, кроме того, что предстало как ясное и видимое перед моим духом, чтобы не было никакой возможности сомневаться в этом;

— разделить каждый из вопросов, которые следует изучить, на столько частей, сколько необходимо, чтобы эти вопросы лучше разрешить;

— свои идеи располагать в надлежащей последовательности, начиная с предметов наипростейших и наилегче познаваемых, продвигаться медленно, как бы со ступени на ступень, к знанию наиболее сложных, предполагая порядок даже среди тех, которые естественно не следуют друг за другом;

— совершать везде такие полные расчеты и такие полные обзоры, чтобы быть уверенным в том, что ты ничего не обошел [45].

Первое из правил Декарта является концентрированным выражением его методологического скептицизма. Оно имеет ярко выраженный гносеологический характер. Требование: не принимать никогда любую вещь за истинную, если ты ее не познал как истинную с очевидностью,— опирается на условия «достоверности» и «очевидности» познания, о которых уже говорилось выше.

Это правило также можно считать главной предпосылкой для использования следующих правил. Если условия первого правила не удовлетворяются, остальные правила не могут гарантировать разуму, что он придет к истинному познанию.

Следующее правило является выражением требования аналитичности. При этом оно, как и остальные два, имеет в меньшей или большей степени методический характер.

Третье правило относится к собственно выводам из мыслей. Условия, которые оно содержит, становятся в ходе развития новой философии и науки неотделимой и эффективной составной частью основных методологических принципов.

Заключительное же правило подчеркивает необходимость определенной систематизации как познанного, так и познаваемого.

Правила Декарта, как и все его «Рассуждения о

методе», имели исключительное значение для развития философии и науки Нового времени. Условие «очевидности» и «интуитивной ясности» исходных утверждений научной теории является одним из основных характеристик научного познания в нашу эпоху.

В отличие от Ф. Бэкона, который в «Новом Органоне» считал индукцию (в современных терминах можно сказать «эмпирическую индукцию») основным методом получения истинных (и практически полезных) фактов, Декарт таким методом считает рациональную дедукцию. Формулирует он этот метод в прямой противоположности по отношению к созерцательной и спекулятивной средневековой схоластической философии

Значение Декарта для развития современной науки и философии огромно. Кроме того, что он утвердил «новые принципы философии», он способствовал развитию ряда специальных научных дисциплин, в частности математики Он является творцом аналитической геометрии. Достойны внимания и его труды, посвященные проблемам физики, в том числе оптики. Его идеи, относящиеся к области естественных наук, серьезнейшим образом повлияли на развитие французского, в частности механистическо-материалистического, философского и естественнонаучного мышления

Дуализм Декарта сделал возможным двойственное, взаимоисключающее толкование его учения, которое в Западной Европе быстро распространилось и нашло много приверженцев. В то же самое время его взгляды были враждебно встречены церковью [46].

Картезианство [47] представляет собой начиная с середины XVII в. ряд различных направлений и течений, среди которых можно найти и взаимоисключающие. Одну из наиболее значительных линий представляет окказионализм [48], который выделил прежде всего идеалистические элементы философского мышления Декарта Определенные тенденции к углублению пропасти между субстанциями — телесной и духовной — с акцентом на приоритет духовной можно найти в работе «Защита Декарта», написанной **Иоганном Клаубергом** (1622—1665).

Вероятно, наиболее видным представителем этой

линии картезианства был **Никола Мальбранш** (1638—1715). На него оказало сильное влияние философское творчество Декарта.

В своем основном труде «Разыскания истины» он исходит из дуализма. Однако он четко выделяет приоритет души, сущностью которой является мышление. Вопрос сосуществования духовного и материального он разрешает тем, что их единство находит в боге. Подобно Декарту, он указывает на недостатки чувственного познания, скептически относится и к рациональному познанию Согласно его воззрениям, разум говорит о вещах, существующих вне нас (вне нашего сознания), почти так же мало, как и чувства. Единственной гарантией достоверности и одновременно причиной как познания, так и существования окружающего мира является бог. Лишь благодаря его воздействию человек получает знание о мире, а значит, и о материальных вещах

Творчество Мальбранша представляет определенное завершение окказионализма Декартовский дуализм у него преодолен однозначно в смысле религиозно ориентированного идеализма

Несколько иным способом, чем окказионализм, овладевает философским наследием Декарта янсенизм [49]. К наиболее выразительным его представителям принадлежит **Блез Паскаль** (1623—1662). В молодости он занимался интенсивным изучением естественных наук, в частности физики и математики В этот период он по сути разделял картезианскую концепцию рационалистического механистического естественнонаучного образа мира, созданного Декартом

В более поздние годы он сосредоточился на философско-теологической проблематике, к которой подходил со спекулятивных позиций. Он отвергает окказионалистические тенденции рационалистического обоснования христианской веры и приходит к скептической позиции относительно возможностей человеческого разума и рационализма вообще.

Совершенно иначе к философскому наследию Декарта подходил другой видный представитель французского янсенизма — **Антуан Арно** (1612—1694) [50]. И хотя он выступал с критикой философии Декарта, он стал одним из главнейших защитников картезианского дуализма В одной из своих основных работ — «Логика, или Искусство мыслить», которую

он написал совместно с П. Николем [51], Арно отстаивает мысль о двойном пути познания истины. Разум, согласно ему, является верховным судьей и орудием познания истины в вещах, относящихся к материальному миру или к человеческой деятельности. Истина веры относится лишь исключительно к сфере теологии.

Арно, очевидно, осознавал недостатки этой дуалистической концепции. Поэтому он усиленно пропагандировал идею возможности согласия этих двух истин, возможности примирения разума и веры.

Арно весьма критически выступал против однозначно идеалистической интерпретации творчества Декарта. В этом смысле написан и его «Трактат об истинных и ложных идеях», направленный, в частности, против Мальбранша и сыгравший выдающуюся роль в дискуссиях о характере познания.

Более однозначно, чем Арно, с философским и научным наследием Декарта были связаны мыслители, которые основу его идейных концепций видели в механистически понимаемом естествознании. К этим мыслителям принадлежали **Жак Роо** (1620—1672), который в «Лекции о физике» пропагандировал по сути картезианскую концепцию физики, его ученик **Пьер Сильвиан Режи** (1632—1707) и др. Написанный Режи «Полный курс философии, или Всеобщая система, согласно принципам Декарта», который вышел в 1690 г., сыграл выдающуюся роль в пропаганде и защите формирующегося механистического естествознания. Видимо, под влиянием Гассенди и Гоббса Режи в области теории познания склонялся к сенсуалистской позиции. И хотя его взгляды были по преимуществу материалистическими, он, в частности в вопросах взаимосвязи тела и души, стоял в сущности на дуалистической позиции.

Значительное место среди сторонников картезианства занимает и **Бернар де Фонтенель** (1657—1757). В основе он принимает картезианскую концепцию познания, однако отмежевывается от четкого рационализма Декарта. Видимо, под влиянием Бэкона и Гоббса он большое значение придает чувственному познанию. Фонтенель весьма резко выступает против окказионализма. В этом отношении значительную роль сыграла его работа «Сомнения о физикальной системе окказиональных причин» (1686), которая была направлена против окказионалистической интерпретации

философии Декарта, в частности против Мальбранша.

Видимо, наиболее четкая материалистическая тенденция в интерпретации философского наследия Декарта обнаруживается у голландского врача **Хендрика Ле Руа** (1598—1679). Так же как Режи и Фонтенель, его привлекает Декартова механистическая концепция естествознания. Однако в отличие от них он в материалистическом смысле преодолевает дуализм Декарта. Он считает материю (распространенную субстанцию) единственно существующей. Духовную (мыслящую субстанцию) он полагает производной от материи, вторичной. Свой материализм Ле Руа четко связывал с сенсуализмом в области теории познания. Классики марксизма называли его наиболее выразительным представителем материализма во французском философском мышлении второй половины XVII столетия.

Видным представителем нарождающегося нового философского мышления был и современник Декарта **Пьер Гассенди** (1592—1655). Его философская мысль формировалась примерно в тех же условиях, что и мышление Декарта. Однако воззрения Гассенди во многом отличались от Декартовых, а в некоторых случаях и противостояли им.

Гассенди получил по тем временам обширное философское образование. Сначала он преподавал риторику и философию, интенсивно занимался изучением естественных наук, в частности астрономии. В лекциях по философии критиковал искаженную схоластикой аристотелевскую философию. В 40-х годах развивал полемику с Декартом. Его критические выступления против картезианства содержатся, в частности, в двух работах: «Метафизическое исследование против Декарта» и «Метафизическое исследование, или Сомнения и возражения против метафизики Декарта». В них он подвергает критике ряд воззрений Декарта, между прочим и переход его методологического скепсиса в первичную достоверность — мыслящее *Я*. Он указывает на факт, что не только мышление, но и любое иное действие может быть принято в качестве такой же исходной достоверности. Возражения Гассенди против Декарта вытекают во многом из сенсуалистских позиций (Гассенди кроме прочего поддерживал относительно теплую переписку с Т. Гоббсом).

Очевидно, наибольшая заслуга Гассенди состоит в

том, что для развивающегося нового философского и научного мышления он вновь открыл атомистическую философию, в частности Эпикура. Этим вопросам посвящены его труды «Комментарий о жизни, нравах и учении Эпикура» и «Система философии Эпикура». Наиболее цельно свои философские взгляды Гассенди излагает в работе «Система философии».

Стремление очистить и отстоять атомистическую философию связано во многом с критикой схоластического аристотелизма. Гассенди подчеркивает, что схоластическая ученость деформировала учение Аристотеля. Она вычленила и практически абсолютизировала лишь некоторые части, в частности «Органон» и «Метафизику». Вопреки этому Гассенди считает, что в философском и научном наследии Аристотеля гораздо более ценными являются труды, посвященные вопросам изучения природы.

В своей «Системе философии», в разделах, посвященных логической проблематике, он определяет «Органон» Аристотеля как во многом спекулятивный труд и выражает мысль, что его значение для развития логики было значительно преувеличено схоластикой. Большое внимание Гассенди уделяет изучению и других значительных логических учений, начиная с античности и кончая Бэконом и Декартом. И хотя он отвергает абсолютизацию значения логики (в частности, аристотелевской) в вопросах истинности и мышления, но полностью признает ее полезность для «направления разума».

Несмотря на то что Гассенди защищает атомистическую, прежде всего эпикуровскую, философию от вульгаризаций и обвинений, наслоившихся на нее в период христианского средневековья, а основные принципы атомистической философии во многом включает в свою философскую систему, его нельзя считать последовательно материалистическим мыслителем.

Защищая Эпикура, он пытался примирить эпикуреизм и христианство. Некоторые идеи философии Эпикура он отвергает. Хотя в принципе принимает разделение души на неразумную, чувственную (которая принадлежит всем животным) и разумную (которая принадлежит только человеку), но отвергает идею Эпикура о том, что обе они имеют материальный характер. Разумная душа, согласно Гассенди, нематериальна, вечна, сотворена богом. В понимании разумной души

он, таким образом, весьма приближается к схоластическому аристотелизму, который, однако, в других частях своего творчества резко критикует и осуждает.

Гассенди во многом весьма тесно связан с духовным наследием Ренессанса. Его критика схоластики проходит через все его творчество и знаменует его взгляды на мораль, в которых он в соответствии с эпикуреизмом стремится к построению определенных, естественному характеру человека соответствующих принципов. Как и Эпикур, основным принципом этики он полагает необходимость избежать страданий, достичь нормального состояния и пользы. Наидобродетельнейшими и наиполезнейшими он считает телесное здоровье и душевную уравновешенность.

И хотя философские идеи Гассенди и его критические возражения против философии Декарта не безынтересны, его историческая заслуга состоит скорее в том, что он воскресил античное атомистическое учение и привлек к нему внимание европейских философов Нового времени.

АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII в.

Уже говорилось о том, что философия Бэкона прокладывала путь новому пониманию науки и что она в значительной мере способствовала восприятию нового естественнонаучного мышления, в частности в Англии. Одним из видных представителей английской философской мысли является **Томас Гоббс**. Он родился в 1588 г., когда произошло победное столкновение Англии с Испанией и был потоплен испанский флот, так называемая Великая армада. И последующие годы жизни Гоббса были наполнены динамичными политическими событиями. Гоббс является современником начальных и высших стадий развития Английской революции. Политическая жизнь того времени во многом повлияла на его философское мышление.

После завершения университетского образования, которое состояло в изучении теологии и античной философии, Гоббс попадает в образованную аристократическую среду [1]. Как воспитатель в семье графов он несколько раз посещает Европейский континент, в частности Францию, Италию и Швейцарию. Наибольшее значение для формирования его философских и научных взглядов имел третий, и наиболее продолжительный, визит на континент в 1631—1637 гг. В это время Гоббс не только познакомился с наиболее выдающимися работами европейских философов и ученых, но и установил личные контакты с видными учеными того времени (П. Гассенди и Галилеем). Вскоре после своего возвращения в Англию он становится свидетелем первых взрывов революционных событий. Обостряющиеся общественные противоречия, вполне естественно, ориентируют его на социальную и политическую проблематику. В 1640 г. он издает первую работу, посвященную этим вопросам,— «Элементы законов», в которой выступает как решительный защитник монархии.

Изменение политической ситуации принуждает его к тому, что в начале 40-х годов он эмигрирует во Францию, где издает работу, посвященную философско-политической проблематике,— «О гражданине» (1642). Несмотря на то что Гоббс по своим воззрениям

был приверженцем монархии и более десяти лет провел в эмиграции во Франции, он никогда не участвовал в политических акциях, организованных роялистскими эмигрантскими кругами, среди которых было много его близких друзей. Его отношение к роялистской эмиграции изменилось, однако, после издания «Левиафана» (1651). И хотя в этой работе он отстаивает свои убеждения о полезности сильной централизованной власти, в ней можно встретить и критические заметки по отношению к наиболее реакционным представителям роялистской эмиграции, в частности к духовенству. Здесь можно встретить и идеи о возможности примирения с последствиями революционных событий в Англии. Это приводит к тому, что от Гоббса отворачивается подавляющее большинство роялистской эмиграции. Поэтому он возвращается в Англию, где интенсивно занимается разработкой отдельных частей своей философской системы. Последовательно выходят его работы «О теле» (1655), «О человеке» (1658), которые органически дополняют трактат «О гражданине». Эта трилогия составляет цельный и систематический обзор философских, социальных и политических воззрений Гоббса. Она представляет вершину его мысли вообще.

В последние годы своей жизни, в годы реставрации королевской власти в Англии, Гоббс живет в отдалении, а его труды игнорируются. Умер он в 1679 г., а в 1682 г. его наиболее известный труд «Левиафан» был публично сожжен в Оксфордском университете.

И хотя Гоббс во многом, в частности в области познания, близко подходит к сенсуализму Бэкона, в своих философских воззрениях он опирается и на европейскую континентальную мысль, прежде всего на рационализм Декарта. В первой части своей работы «О теле» он даже характеризует философию как «рациональное познание» [2]. Рациональное познание в понимании Гоббса опирается на чувственный опыт (ощущения он полагает основным источником познания). Однако он не останавливается лишь на констатации фактов, но видит смысл познания в рациональном выяснении причин.

Признание «рационального» метода является результатом успехов механистического естествознания как на континенте, так и в Англии. Гоббс однозначно подчеркивает, что философия должна опираться на разум как на твердую основу. Научной истины, со-

гласно ему, не могут достичь ни теология (основывающаяся на откровении), ни те науки, которые основаны лишь на констатации фактов или совокупности эмпирических познаний (здесь Гоббс имеет в виду прежде всего общественные науки). Лишь научная философия постигает действительную истину. Так Гоббс преодолевает теорию двойственности истины (познание, опирающееся на веру, не может дать действительную истину). Понятие истины у Гоббса в определенном смысле является и более последовательным, чем у Бэкона. Истину он считает свойством наших суждений о вещах, а ни в коем случае не тем, что принадлежит самим объектам (и может быть познано чувствами), и не тем, что опирается на откровение, или врожденную интуицию.

В рассуждениях о «первой философии» Гоббс подчеркивает первичность существования «телес» (т. е. материи). Однако в отличие от Декарта, который отождествлял материю с распространенностью (us extensa), отстаивает взгляд, что распространенность «не само тело», а лишь свойство материи. Такими свойствами (Гоббс использует термин «акциденция») являются движение, покой, цвет и ряд других. В отличие от них распространенность тесно связана с телом; тело (материя) без нее немыслимо. Распространенность как свойство имеет иной характер, чем остальные свойства, которые могут изменяться. Так понимаемые свойства являются затем объективным источником ощущений. Различение Гоббсом характера «распространенности» и остальных свойств тел повлияло и на мышление Д. Локка. Как отмечал К. Маркс, у Гоббса «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра. Физическое* движение приносится в жертву *механическому или математическому* движению...» [3].

Материалистическая ориентация Гоббса проявляется и в критическом анализе онтологического доказательства бытия божия. Из последовательного отрицания врожденных идей логически вытекает и факт, что человек не может иметь врожденной идеи бога — божественной субстанции (Декарт).

Наибольшее значение имеют, однако, социально-политические взгляды Гоббса. Они содержатся в заключительной работе его философской системы «О гражданине» и в трактате «Левиафан».

Источником, влияющим на формирование воззрений Гоббса на общество, было, в частности, революционное развитие в Англии того времени. Гоббс стремился систематизировать эти воззрения и изложить их в соответствии со своими требованиями к научной философии.

Исходной точкой его рассуждений об общественном устройстве и государстве является «естественное состояние людей». Это естественное состояние характеризуется у него «естественной склонностью людей вредить себе взаимно, которую выводят они из своих страстей, но главное, из тщеславного самолюбия, права всех на все» [4]. Это не является причиной факта, «что естественным состоянием людей, раньше чем они вступили в общество, была лишь война, и не простая, но война всех против всех» [5]. В этой войне, по Гоббсу, не может быть победителей. Она выражает ситуацию, в которой каждому угрожают все. Выход из нее Гоббс видит в образовании общества. Но так как общество может покоиться лишь на согласии интересов, а это «согласие между людьми основано лишь на соглашении, а оно искусственно» [6], то необходимо, чтобы «кроме договоров было еще нечто иное, что соглашение усилило бы и надолго упрочило. Этим является общественная власть, держащая в узде и направляющая все действия людей к общественному благу» [7]. Единственным путем, ведущим к созданию такой власти, Гоббс считает передачу всей «власти и силы» единственному человеку или группе людей. Такая «общественная власть» должна опираться на добровольное отречение от права владеть самим собой. «Отрекаюсь от своего права владеть собой и отдаю это право такому-то мужу или такому-то собранию мужей, если ты также отдаешь им свое право и так же, как я, уполномочишь их на все и признаешь их действия своими. Когда же так станется, называют множество, таким образом объединенное в одну особую общность, общину, государство, по-латыни civitas. Так родился этот великий Левиафан...» [8] Так понимает Гоббс возникновение государства. Государство ставит на место законов природы законы общества. Этим оно, собственно, ограничивает естественные права (договор, на основе которого возникает государство) гражданским правом. Гражданскне права являются не чем иным, как естественными правами, пере-

несенными на государство. А так как естественные права (а это значит права человека в естественном состоянии) были неограниченны, неограниченны и права государства, и обязательность гражданских законов.

Гоббс является сторонником сильной абсолютистской государственной власти, так как он считает, что только она способна устранить все остатки «естественного состояния» и все споры и беспорядки. Требование крепкой и сильной государственной власти (опирающейся на разум) объективно соответствовало и интересам формирующейся буржуазии.

По отношению к носителю верховной государственной власти (суверену) Гоббс различает три вида государства: «первый, когда власть у собрания и когда каждый гражданин имеет право голосовать, слывет демократией; второй, когда власть у собрания, где не все, но лишь некоторая часть имеет голос, называем ее аристократией; третий, когда верховная власть остается только у одного, именуется монархией» [9]. Из этих форм государства наилучшей Гоббс считает монархию. Правитель-суверен, опирающийся на разум, должен заботиться о духовном и материальном возвышении подданных, он должен заботиться и о развитии экономики, и о поднятии уровня морали. В этом ему помогают законы, их обязательность гарантируется государственной властью.

Социально-политические воззрения Гоббса являются не только концептуализацией его политических симпатий, но и попыткой найти естественное объяснение обществу и государству в духе механистического естествознания его времени. По своим взглядам на государство, общество и право он принадлежит к представителям теории договора в объяснении возникновения государства и естественных правовых концепций.

Гегель в «Истории философии» говорит в адрес Гоббса, «что его воззрения поверхностны и эмпиричны, но доводы и тезисы к ним оригинальны, так как взяты они из естественных потребностей» [10].

Гоббс (и все последующие представители теории общественного договора), естественно, не предполагает, что и развитие, и процесс возникновения общества проходили согласно теории договора. Договор, по Гоббсу, является договором лишь фиктивным, а

действительное (эмпирическое) развитие происходило совсем иным образом.

И хотя концепция общества у Гоббса, как она изложена в «Левиафане» и в «О гражданине», может на первый взгляд показаться недемократической, на самом деле содержит глубокий демократический акцент. В этой связи следует подчеркнуть, в частности, его понимание суверенитета гражданина (несмотря на то, что гражданин на основе договора от него отказывается). Следующая выразительная демократическая черта концепции Гоббса заключается в его понимании общественного договора как естественного равенства всех людей, которое является исходным принципом договорных отношений.

В свое время воззрения Гоббса на государство и общество были весьма прогрессивными и повлияли на большинство буржуазных мыслителей XVII и XVIII столетий. От его теории договора и возникновения государства дорога ведет к «общественному договору» Руссо. Как подчеркнули классики марксизма-ленинизма, у Гоббса, одного из первых, воззрения на государство и общество опираются на разум и опыт, а не на теологию.

Джон Локк родился в 1632 г. в Рингтоне. После успешной учебы, которую он начал в вестминстерской школе и продолжил в Оксфордском университете, становится учителем греческого языка и риторики. Уже в ходе учебы он проявляет исключительный интерес к современному естествознанию и, в частности, к современной философии, главным образом к системам Бэкона и Декарта. В 1664—1665 гг. он впервые посещает Европейский континент как секретарь английского посла при бранденбургском дворе. Его дипломатическая миссия длилась недолго. После возвращения в Англию он опять погружается в изучение философии и естествознания. Через несколько лет он начинает принимать участие в политической жизни. Локк становится секретарем лорда-канцлера Эшли. Вместе с ним он в 1682 г. находит убежище в Голландии. В Англию возвращается уже после так называемой славной революции 1688 г. Политический компромисс между буржуазией и дворянством, который был основой этой революции, нашел свое отражение, идейное и теоретическое, в его творчестве. Энгельс говорил,

что «Локк был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 г.» [11].

После «славной революции» выходят основные философские и политические труды Локка. Его главный философский трактат — «Опыт о человеческом разуме» (1690), в котором он дает системное изложение своих гносеологических и онтологических воззрений.

Среди политических работ Локка основополагающей являются «Два трактата об управлении государством», где он обосновывает свое понимание общественного устройства. Значительную роль сыграли и его «Письма о терпимости», которые были непосредственной реакцией на политическую ситуацию в Англии.

После «славной революции» Локк получает возможность активно участвовать в политической жизни. Однако он предпочитает уединенную жизнь, которая давала ему возможность отдавать максимум своих сил исследованиям. Умер он в 1704 г.

Джон Локк — представитель эмпирической линии в английской философии, которая начинается с Бэкона и к которой можно причислить и Т. Гоббса. Главное внимание он уделяет проблематике познания. Уже в первой части его «Опыта о человеческом разуме» встречается идея, суть которой состоит в том, что предпосылкой исследования всех разнообразнейших проблем является изучение способностей нашего собственного познания, т. е. выяснение того, что оно может достичь, каковы его границы, а также каким образом оно получает знания о внешнем мире.

Драматическое развитие общественной и политической ситуации в Англии, свидетелем которой был Локк, вызывает у него, естественно, и интенсивный интерес к политике. Об этом свидетельствуют не только «Два трактата об управлении государством», но и его «Исследование о естественном законе», написанное в 1664 г. (это была, видимо, реакция на работы Гоббса «Левиафан» и «О человеке»).

И хотя философские идеи и принципы Локка, очевидно, проецировались на его работы, посвященные общественной проблематике, между этими двумя тематическими областями нет такой тесной взаимосвязи, как, например, в творчестве Гоббса, где она образует как содержательную, так и в конце концов формальную единую систему. Социально-политические воззре-

ния Локка находятся под влиянием его способа мышления, т. е. метода ведения заключений, который рассматривается им в «Опыте о человеческом разуме».

Для философских и гносеологических воззрений Локка характерным является подчеркивание чувственно постигаемой эмпирии. Гегель (который, естественно, *такой способ философствования оценивал не слишком* высоко) подчеркивал, что «Локк указал на то, что общее, и мышление вообще, покоится на чувственно воспринимаемом сущем, и указал, что общее и истину мы получаем из опыта» [12]. В признании приоритета чувственного познания Локк близок эмпиризму Бэкона.

Сенсуализм в области теории познания у него весьма тесно связан с методологическим эмпиризмом. Он не исключает в целом роль разума (как иногда упрощенно представляется), но признает за ним в «достижении истины» еще меньше простора, чем Т. Гоббс. В сущности роль разума он ограничивает лишь, говоря нынешними терминами, простыми эмпирическими суждениями. В этом отражается тот факт, что индуктивный метод Бэкона имел на него более сильное влияние, чем на Гоббса.

Философию Локка можно характеризовать как учение, которое прямо направлено против рационализма Декарта (и не только против Декарта, но и во многом против систем Спинозы и Лейбница). Локк отрицает существование «врожденных идей», которые играли такую важную роль в теории познания Декарта, и концепцию «врожденных принципов» Лейбница, которые представляли собственно некую естественную потенцию понимания идей.

Человеческая мысль (душа), согласно Локку, лишена всяких врожденных идей, понятий, принципов либо еще чего-нибудь подобного. Он считает душу чистым листом бумаги (tabula rasa). Лишь опыт (посредством чувственного познания) этот чистый лист заполняет письменами.

Аргументы, которые Локк выдвигает против теории врожденных идей, являются, как отмечает Гегель, эмпирическими [13]. Это, однако, ничего не меняет относительно того, что именно критика Локком «врожденных идей» сыграла весьма положительную роль в критике гносеологических корней идеализма.

Локк понимает опыт прежде всего как воздействие предметов окружающего мира на нас, наши чувствен-

ные органы. Поэтому для него ощущение является основой всякого познания. Однако в соответствии с одним из своих основных тезисов о необходимости изучения способностей и границ человеческого познания он обращает внимание и на исследование собственно процесса познания, на деятельность мысли (души). Опыт, который мы приобретаем при этом, он определяет как «внутренний» в отличие от опыта, обретенного при посредстве восприятия чувственного мира. Идеи, возникшие на основе внешнего опыта (т. е. опосредованные чувственными восприятиями), он называет чувственными (sensations); идеи, которые берут свое происхождение из внутреннего опыта, он определяет как возникшие «рефлексии». Однако опыт — как внешний, так и внутренний — непосредственно ведет лишь к возникновению простых (simple) идей. Для того, чтобы наша мысль (душа) получила общие идеи, необходимо размышление. Размышление не является, однако, сущностью души (мысли), но лишь ее свойством (поэтому «cogito» Декарта не может, по Локку, никогда быть первичным, исходной достоверностью).

Размышление, в понимании Локка, является процессом, в котором из простых (элементарных) идей (полученных на основе внешнего и внутреннего опыта) возникают новые идеи, которые не могут появиться непосредственно на основе чувств или рефлексии. Сюда относятся такие общие понятия, как пространство, время и т. д. (представление о пространстве, например, мы получаем на основе чувственного восприятия расстояния, размеров отдельных тел; представление о времени мы выводим из последовательности событий и т. д.).

Подобным образом возникает, по Локку, и понятие субстанции. Проще говоря, субстанция — сложная идея, которая возникает на основе часто воспринимаемых совокупностей таких простых идей, как тяжесть, форма, цвет и т. д. Если соединение, совокупность простых идей (полученных из внешнего опыта) повторяется, возникает представление о чем-то, что является носителем этих идей.

Весьма важный элемент воззрений Локка представляют его идеи о первичных и вторичных качествах. Как первичные, так и вторичные качества относятся к идеям, полученным на основе внешнего опыта. Идеи первичных качеств возникают благодаря воздействию на наши

органы чувств свойств, принадлежащих объектам внешнего мира. Локк причисляет к ним пространственные свойства, массу, движение и т. д. Он считает их, говоря нынешними терминами, объективно существующими. Возникновение вторичных качеств в определяющей степени связано со спецификой наших органов чувств. Локк относит к ним запах, цвет, вкус и т. д. Эти свойства являются тем, что существует лишь «для нашего сознания» [14]. В этих рассуждениях Локка отражается уровень тогдашнего научного знания. Тогда уже было известно, что звуки возникают благодаря колебаниям воздуха, были выработаны волновая и корпускулярная теории света. Из этого вытекает, что цвет, запах и вкус присущи лишь человеческому чувственному восприятию.

Теория первичных и вторичных качеств проецируется и на проблему «номинальных» и «реальных» сущностей. Наше понятие золота, а именно желтый цвет, блеск, твердость, вес, ковкость, является лишь номинальной сущностью золота, т. е. перечислением признаков, которых достаточно, чтобы отличить золото от других металлов и других веществ вообще. Люди, однако, как правило, это понятие проецируют на сами вещи и придают им значение видовой сущности, внутреннего характера или определенного «вида» вещей или существ. «Номинальным» сущностям противостоят «реальные» сущности, т. е. действительная структура вещей, состоящая из частичек, недоступных нашему восприятию. Эти «реальные» сущности вещей мы не знаем, однако наивно за них принимаем «номинальные» сущности. Скептицизм, который проявляется в этой теории Локка, также соответствует состоянию тогдашнего познания.

Учение о «номинальных» и «реальных» сущностях обращено также и против того, чтобы классификации вещей, животных и растений по видовым и родовым понятиям считать отражением реальных различий между ними. По Локку, реально существует лишь индивидуальное. Понятие видов и родов возникает потому, что индивидуальные вещи могут быть сходными, в какой-то мере подобными, и, когда мы подводим их под определенное понятие, оно приобретает тем самым общее значение. Смысл этой операции состоит в потребности классифицировать и обобщать, а не в том, чтобы познавать общую сущность.

Из того, что было сказано, видно, что Локк — приверженец эмпиризма и сенсуализма, но, несмотря на это, в рассуждениях о достоверности нашего познания он различает две ступени: бесспорное и правдоподобное знание. Бесспорное знание является продуктом мышления — размышления. Оно не может быть получено лишь на основе непосредственного внешнего опыта. Напротив, правдоподобное знание является продуктом непосредственного (эмпирического) опыта. Такое познание (Локк обозначает его также термином «мнение») еще не прошло через сито мыслительной деятельности — размышления.

В бесспорном знании (knowledge) он различает три ступени. Первую он определяет как спекулятивную, или непосредственную (интуитивную), опирающуюся, как правило, на мышление, основа которого — в обобщении внутреннего опыта. Вторую он определяет как демонстративное, или доказательное, знание, опирающееся на мышление, основой которого является обобщение идей, возникающих на основе внешнего опыта. Третью ступень он определяет как чувственное, т. е. опирающееся на идеи, прямо постигаемые чувствами. Последняя ступень имеет, по Локку, наиболее низкую ценность. Его концепция познания направлена против схоластики, в ней проявляется тенденция объяснения мира на основе естественных процессов. В этой связи Локк признает возможность постижения внешнего мира при помощи этой третьей ступени познания, но отвергает принятие ее в качестве основы достоверного знания. Следует напомнить, что основой демонстративного и спекулятивного познания в сущности выступает опирающийся на чувства, или рефлексию, опыт [15].

В области общественно-научных представлений Локк является защитником конституционной монархии. Как и в области теории познания, где он весьма резко полемизирует с Декартом, так и в области общественно-научной он решительно отвергает концепцию абсолютизма Гоббса. В своих взглядах Локк исходит из естественного состояния общества. Но это естественное состояние не является «войной всех против всех», как у Гоббса. Наоборот, это «состояние равенства, в котором вся власть и правомочность является взаимной, один имеет не больше, чем другой» [16]. «Это состояние свободы, но это не состояние произвола. Хотя человек в этом состоянии имеет неконтролируемую свободу

делать с собой и со своим имуществом все, что угодно, он, однако, не имеет свободы погубить себя самого или какое-либо существо» [17]. Ограничивает свободу человека естественный закон, который гласит, что «никто не имеет права ограничивать другого в его жизни, здоровье, свободе либо имуществе» [18]. Свобода человека, таким образом, не абсолютна. Поэтому и власть правителя, полученная им на основе «договора» путем отречения подданных от «естественных прав», не может быть абсолютной. Всегда, по крайней мере, она ограничена именно тем, что является содержанием естественного закона. Естественный закон Локка выражает основные интересы и потребности класса, от имени которого он выступал,— прогрессивной в то время буржуазии: равенство, личную свободу и свободу предпринимательства. Значительной составной частью рассуждений Локка об упорядочении общества являются идеи о разделении власти. Они изложены, в частности, в его работе «Два трактата об управлении государством», где он различает власть «законодательную», «исполнительную» и «федеративную». Его обоснование разделения «законодательной» и «исполнительной» власти во многом повлияло на идеологов французской предреволюционной буржуазии.

Если Гоббс отказывает подданным в праве обсуждать действия «суверена», то Локк считает наоборот. «Договор» возникает на основе уважения естественного закона, естественного права. Поэтому, если суверен (правитель) нарушит эти права, его подданные вправе отказаться от договора. Воззрения Локка на характер общественного договора по сравнению со взглядами Гоббса представляют значительный прогресс. В них, вполне очевидно, содержатся зародыши идей, которые стали ведущими у идеологов французской буржуазии в период непосредственно перед революцией 1789 г. Поэтому, как сенсуализм и эмпиризм Локка повлияли на французский механистический материализм XVIII в., так и его социально-политические идеи повлияли на таких видных представителей французского Просвещения, как Руссо и Вольтер.

При оценке значения философии Локка Гегель говорит: «Выводить из наблюдения опыта у англичан издавна значит то же самое, что и философствовать» [19]. К. Маркс оценивает историческое значение Локка следующим образом: «Локк обосновал философию bon

sens, *здравого человеческого смысла, т. е. сказал косвенным образом*, что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств» [20]. Обе эти оценки, хотя их авторы исходят из различных философских позиций, очень точно определяют основной характер философии Локка и его вклад в развитие философского и научного мышления Нового времени.

РАЦИОНАЛИЗМ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVII в.

Рационализм Декарта, который стал предметом критики сенсуалистски ориентированных английских философов, прежде всего Д. Локка, нашел много продолжателей. К наиболее выдающимся из тех, кто существенным образом способствовал обогащению и развитию философской мысли, принадлежат, в частности, Б. Спиноза и Г. В. Лейбниц.

Бенедикт (Барух) **Спиноза** родился в Амстердаме в 1632 г. Происходил он из еврейской семьи, которая в относительно терпимой религиозной атмосфере Голландии искала убежища от религиозного преследования в Португалии. Свое образование он начал в еврейской школе, где изучал тексты из Талмуда, Каббалы и Ветхого завета. Это образование не удовлетворяло Спинозу. Вскоре он знакомится с философией Декарта, которая оказала на него сильное влияние. Во многом под ее влиянием он расширяет свое образование в области естественных наук и математики. Его привлекает способ мышления, характерный для математики, в частности для геометрии. Так, уже в 1663 г. в своей работе «Принципы философии Картезия, изложенные геометрическим методом», так же как и в своей главной работе «Этика изложения способом, используемым в геометрии», он однозначно присоединяется к картезианскому рационализму и «геометрическому методу» как основным принципам рассуждений.

Спиноза всю жизнь прожил в Голландии. И хотя, как уже говорилось, Голландия в то время была страной прогрессивной (в 1609 г. здесь происходит первая на Европейском континенте буржуазная революция), Спиноза и здесь не избежал жестокого преследования со стороны как еврейских, так и протестантских и католических религиозных кругов.

В 1658—1660 гг. он пишет краткий трактат «О боге и человеке и его счастье», а в 1670 г.— «Теологическо-политический трактат» (эта работа представляет, собственно, первую критику Ветхого завета). Таким обра-

зом он способствует созданию основ научной историографии. Идеи, содержащиеся в этих работах, были основанием для преследования его со стороны как теологов, так и представителей наиболее реакционных слоев голландской буржуазии. Уже в 1656 г. Спиноза за свои идеи был изгнан из еврейской общины (до изгнания он использовал еврейское имя Барух).

Несмотря на то что Спиноза достиг определенного признания (например, курфюрст Карл Людвиг предложил ему место профессора в университете Гейдельберга), прожил он жизнь в отстранении и относительной бедности. Жил он вне тогдашних центров образования и культуры, однако поддерживал живые контакты с видными представителями науки своего времени. К его друзьям принадлежали, например, Р. Бойль, Х. Гюйгенс, он переписывался с Г. Лейбницем, с которым за год до своей смерти встретился лично. Кроме работ, которые уже приводились, он написал «Трактат об усовершенствовании разума» (видимо, около 1662 г.) и последний труд — «Политический трактат». Умер он в Гааге в 1677 г.

Основные идеи философии Спинозы изложены в его главном и основном труде — «Этике». Гегель характеризует философию Спинозы как «объективизацию философии Декарта в форме абсолютной истины» [1]. На формирование философских воззрений Спинозы, естественно, имели влияние и другие представители тогдашней новой философии. Во многом он испытал влияние Т. Гоббса, равно можно проследить — в частности, в связи с его пантеизмом — влияние идей Дж. Бруно.

Рассуждения, содержащиеся в «Этике», разделены на пять основных частей (1. О Боге. 2. О природе и происхождении мысли. 3. О происхождении и аффекте. 4. О человеческой несвободе, или о силе аффектов. 5. О силе разума, или о человеческой свободе). Интересен также и геометрический способ изложения, использованный им в этой работе.

Каждая часть этого труда начинается с дефиниций, в которых простым и ясным образом определяются основные понятия. И хотя этот метод весьма эффективен не только в геометрии, но и в математике и, в частности, в логике, использование его в философии является относительно ее специфического характера в лучшем случае не вполне адекватным. На это обращал внимание и сам Спиноза. Так, например, уже к дефи-

ницам 6 и 8 из первой части «Этики» он прилагает «объяснения», которые в определенном смысле слова нарушают строгость избранного им способа изложения.

Далее за дефинициями идут аксиомы. Они содержат полностью очевидные, интуитивно ясные идеи, которые не требуют никакого обоснования или доказательства.

После дефиниций и аксиом следуют утверждения. Утверждения выводятся уже из дефиниций и аксиом. Поэтому к каждому из них присовокуплено доказательство. И в этом смысле Спиноза стремится как можно ближе подойти к методу доказательств в точных науках. Каждое доказательство опирается либо на дефиницию, либо на аксиому, либо на предшествующее, ранее доказанное утверждение. Понятно, что если мы пройдем последовательно все доказательства, то выясним, что и здесь Спинозе не удалось соблюсти точность избранного способа. Весьма часто в доказательствах можно столкнуться со ссылками на «очевидные» идеи, которые, однако, не содержатся ни в дефинициях или аксиомах, ни в предшествующих утверждениях.

После этого «строго точного» постижения проблематики в каждой части следуют замечания (примечания). В них, собственно, Спиноза и излагает философскую аргументацию, относящуюся к содержанию идей, приведенных в предшествующих частях. И эти примечания весьма часто способствуют большему пониманию содержания и смысла его философии, чем предшествующая система дефиниций и утверждений.

Весь метод изложения материала выбран не очень удачно. Это констатирует уже Гегель, когда насчет философии Спинозы говорит следующее: «Она весьма проста и легко понятна; трудность состоит при этом частично в ограниченности метода, при помощи которого Спиноза излагает свои идеи, и в сужении восприятия» [2]. Этот метод Спиноза выбрал под влиянием развития точного мышления в тогдашнем естествознании.

В основу философской системы Спиноза положил учение о единой субстанции. «Истинной является лишь одна субстанция, атрибутами которой являются мышление и распространенность, или природа» [3]. Его учение о единственной субстанции дается именно в первой части «Этики», названной «О боге». Бог Спинозы соединяет в себе атрибуты картезианской системы — как «res cogitas», так и «res extensa». Кроме бога, не суще-

ствует никакой другой субстанции. 14-е утверждение первой части «Этики» гласит: «Иная субстанция, чем бог, не может ни быть, ни быть понятой» [4]. Из него сразу вытекает утверждение 15: «Все, что существует в боге, без бога не может ни существовать, ни быть понято» [5]. Из доказательств, относящихся к этим утверждениям, ясно следует, что Спиноза отождествляет бога с субстанцией. Бог и субстанция сливаются у него в одно понятие. Бог не стоит над природой, не является творцом вне природы, он находится прямо в ней как ее имманентная причина. Спиноза, таким образом, отвергает личного бога и понимает его как универсальную причину мира. Такое понимание бога вызвало, естественно, значительную реакцию. Гегель по этому поводу отмечает: «Приведение в смятение всей эпохи тем, что было высказано понятие бога как единой субстанции, было вызвано, однако, инстинктивным осознанием того, что в этом понятии самосознание исчезло, вместо того чтобы быть сохраненным» [6]. В этих идеях и содержится ядро пантеизма Спинозы, который имеет выразительную математическую ориентацию.

Таким образом, Спиноза в своем учении о субстанции преодолел противоречие дуализма Декарта. «Распространенность» и «мышление», которые у Декарта представляют субстанции сами по себе, у Спинозы соединяются. Его учение о субстанции (боге), развиваемое в первой части «Этики», содержит ряд других важных моментов. Атрибуты субстанции не ограничены лишь «мышлением» и «распространенностью». Как вытекает из 11-го утверждения, субстанция имеет «бесконечное число атрибутов» [7]. Субстанция сама по себе бесконечна. Каждый из ее атрибутов, как полагает Спиноза, «должен пониматься сам по себе». Бесконечная и совершенная субстанция, естественно, исключает какое-либо движение, какое-либо изменение. Также и ее атрибуты не подлежат изменениям. Субстанция существует сама по себе с необходимостью и сама является своей собственной причиной (causa sui).

В то время как субстанция и ее атрибуты имеют характер бесконечности, для описания единичных вещей, которые являются «конечными», Спиноза использует понятие «модус». То, что характеризуется этими модусами (единичные вещи), имеет в отличие от субстанции и ее атрибутов существование, покоящееся на «внешней причине». Это существование характеризует-

ся не только конечностью, но и изменением, движением (в рамках пространства и времени). Если у субстанции и ее атрибутов полностью исключена возможность какого-либо «внешнего воздействия» (субстанция — это все, и все это — субстанция), то между модусами внешнее воздействие и внешние связи существуют.

Отношение между субстанцией и модусом (единичным) представляет одно из выразительных противоречий философской системы Спинозы. Проблема возникновения единичных вещей (конечных и изменчивых) из субстанции, которая имеет прямо противоположные характеристики, объяснима лишь с очень большими трудностями. В этой связи Спиноза говорит о «природе творящей» (natura naturans) и «природе сотворенной» (natura naturata). Субстанция является природой творящей, а единичные вещи, характеризуемые как модусы,— природой сотворенной.

Из понятия субстанции как бесконечной, единой и неделимой вытекает понятие детерминизма. Субстанция характеризуется и внутренней необходимостью своего существования. Согласно концепции Спинозы, в мире (в сфере субстанции) не происходит ничего случайного. «Бог является имманентной, а не внешней причиной всех вещей» [8]. Спиноза подчеркивает, что все имеет свою причину и лишь субстанция имеет причину в самой себе. Все остальные вещи (модусы) и процессы имеют лишь внешнюю причину своего существования и своего развития. Таким образом, и мир единичного (чувственный мир) характеризуется в общем как имеющий причины. Все является причиной чего-то иного. «Не существует ни одной вещи, из природы которой не вытекало бы некое действие» [9]. Так, согласно Спинозе, в мире господствует жесткий детерминизм.

Понятие детерминизма у Спинозы является, однако, механистическим. В этом отношении он находился, так же как и большинство мыслителей того времени, под влиянием развития нового, в сущности механистического естествознания. Спиноза был сторонником детерминизма даже в области, в которой для Декарта и предшествующей философии царство детерминизма кончалось, т. е. в области аффектов и поведения на основе этих аффектов. Аффект (чувство) является для него по сути результатом воздействия внешних предметов на наше тело. В «Этике» он показывает, что стремление ребенка к молоку однозначно детерминиро-

вано его инстинктом самосохранения. Даже самоубийство, которое уже стоики считали проявлением свободы воли, он объясняет как поведение, обусловленное возникновением аффектов, которые изменяют духовную и телесную природу самоубийцы. Человек гоним к самоубийству, так же как в других случаях принуждается к действию инстинктом самосохранения. Даже целесообразное поведение, как, например, строительство дома, не выходит за рамки этого объяснения, ибо человек выдвигает целн под влиянием представлений, которые он перенял без волевых усилий (безвольно). Как мы увидим дальше, эта теория не исключает тезиса, что человек может прийти и к овладению аффектами.

Рассуждения Спинозы о субстанции связаны с его четко выраженным рационализмом. В области теории познания Спиноза признает по сути три ступени познания. Наивысшая ступень познания — истина, которая постигается непосредственно разумом, интуитивно зрима и не зависит ни от какого опыта. Такой «истиной» является, например, содержание дефиниций и аксиом в «Этике». Вторая ступень познания — рассуждения разума. Эта ступень познания также является адекватным средством постижения истины, но не таким совершенным, ибо нуждается в опосредовании. «Истины», полученные на этой ступени познания, требуют доказательства (например, в «Этике» эти истины являются содержанием утверждений). Самая низшая ступень знаний — знание, опирающееся на представления, которые свою основу имеют в чувственном восприятии окружающего мира. Такое познание, однако, недоказуемо и недостоверно. При помощи его можно получить лишь неполное и поверхностное знание о единичных вещах. Так Спиноза с позиций своего четкого рационализма отвергает какое-либо значение чувственного познания и опыта для формулирования истинного познания.

Понимание субстанции (бога) у Спинозы является неотъемлемой предпосылкой решения собственно этической проблематики. В центре его внимания находится вопрос свободы. В понимании Спинозы, в субстанции сливаются необходимость и свобода. Бог (субстанция) свободен, ибо все, что он совершает, исходит из своей собственной необходимости. В природе, а в нее Спиноза включает и человека, господствует детерминизм, т. е. необходимость. Человек, однако, согласно

Спинозе, модус особого вида. Для него характерна распространенность, как и для других тел, но в то же самое время ему присуще мышление, т. е. разум. Человеческая воля ограниченна. Свобода человека состоит в единстве разума и воли. Поэтому и размеры реальной свободы определяются ступенью разумного познания. Свобода и необходимость, по Спинозе, не противоположные понятия. Напротив, они обусловливают друг друга. Противоположностью необходимости, согласно Спинозе, является не свобода, а произвол.

Поведение человека находится под влиянием инстинкта самосохранения и вытекающих из него аффектов, основными из которых являются радость, печаль и влечение. До тех пор, пока человек им подчиняется, он несвободен. Проблема человеческой свободы состоит в освобождении от их влияния. Это предполагает ясное и точное познание. Так Спиноза приходит к пониманию свободы как познанной необходимости. С одной стороны, здесь речь идет о познании субстанции как источника и причины всего существующего, а с другой стороны — о познании аффектов.

С этикой Спинозы тесно связаны его социально-политические воззрения, содержащиеся в «Теологическо-политическом трактате». Так же как Гоббс и Локк, он исходит из естественного состояния общества, которое он понимает как период, когда преобладает не разум, а закон природы. Этот закон ведет каждого человека к тому, чтобы он заботился лишь о своем личном успехе и удовлетворял лишь свои потребности, вытекающие из его природы, из инстинкта самосохранения. Это естественное состояние Спиноза характеризует, подобно Гоббсу, как состояние, когда человек человеку — волк. Общество и государство возникают для того, чтобы люди могли обеспечить свою собственную безопасность, а также и взаимную помощь.

Хотя он исходит из той же самой характеристики естественного состояния, что и Гоббс, и соглашается с ним в различении основных форм государства (демократия, аристократия и монархия), он не признает ни абсолютную, ни конституционную монархию, но выступает сторонником демократии. Наилучшей формой государства Спиноза считает ту, в которой все граждане (если они не лишены этого права из-за преступления или бесчестья) участвуют в управлении государством. В согласии со своей этикой, он требует,

чтобы государство было устроено разумно. «Государство, которое стремится лишь к тому, чтобы его граждане не жили в постоянном страхе, будет скорее безошибочным, чем добродетельным. Но людей нужно вести так, чтобы им представлялось, что они не ведомы, но живут по своей воле и что решают свои дела совсем свободно; чтобы были удерживаемы в узде лишь любовью к свободе, стремлением увеличивать имение и надеждой, что достигнут почетных мест в государственных делах» [10]. В этих мыслях Спинозы отражались мысли и чувства голландской буржуазии, которая в 60-е годы была более развитой и политически опытной, чем буржуазия английская. Поэтому социально-политические воззрения Спинозы принадлежали в то время к числу наиболее прогрессивных.

Историческое значение философских мыслей Спинозы состоит прежде всего в выразительной, хотя и механистической и метафизической, материалистической ориентации его в учении об атрибутах. С этих позиций он преодолевает дуализм Декарта. Значительную социальную роль в свое время сыграл и пантеизм Спинозы с его атеистическими последствиями, которые как при его жизни, так и в более поздние годы были предметом атак теологов и идеологов социальной реакции. Его социально-политические воззрения способствовали развитию естественноправовых и договорных концепций возникновения общества. Тенденции, вытекающие из этих воззрений, почти через сто лет проявились в теории общественного договора Руссо. В 80-е годы XVIII столетия философия Спинозы, до тех пор мало кому известная, встретила восторженный прием в Германии, где к ней были благосклонны такие выдающиеся личности, как Лессинг, Гёте, Гердер. Своим пантеизмом она помогла вывести философию из прежних узких рамок и подготовила мировоззренческую почву для философии Шеллинга и Гегеля. Подобным образом оценивали идейную отвагу Спинозы и классики марксизма-ленинизма, подчеркивая его тенденцию к материализму и элементы диалектики.

Готфрид Вильгельм Лейбниц представляет определенное завершение европейского философского рационализма. Родился он в 1646 г. в Лейпциге. Он был знаком с рядом выдающихся представителей тогдашней науки, особенно быстро развивающегося естество-

знания. В Париже он встречался с Х. Гюйгенсом, в Лондоне — с И. Ньютоном. С 1677 г. живет (за исключением частых путешествий) преимущественно в Ганновере. И хотя Лейбниц заметно способствовал развитию теоретических наук, в частности математики — является одним из основателей дифференциального и интегрального исчислений — и философии, он не был типичным кабинетным абстрактным теоретиком. Занимался он и вопросами организации научного труда (разработал проект прусской королевской Академии наук, которая была основана по его предложению), а также решением проблем технического характера (выработал проект осушения долины в Гарце). Является автором ряда исторических исследований. Умер он в 1716 г. в Ганновере.

В философии Лейбница отразились почти все философские импульсы его времени. Он был подробно знаком не только с философией Декарта, Спинозы, Бойля, но и с философскими трудами представителей сенсуалистской и эмпирически ориентированной английской философии, в частности с работами Дж. Локка, и давал им оценку.

Так, он был не согласен с концепцией картезианского дуализма, отвергал определенные элементы картезианской теории познания, в частности тезис о врожденных идеях, возражал и против спинозовской единой субстанции (бога), которая является и всем, и субстанцией. Он весьма точно определил, что такая концепция ведет к омертвлению действительности. И хотя он был сторонником рационализма, он не оставлял без внимания взгляды сенсуалистов, в частности Д. Локка, не замалчивал их и не отвергал поверхностно. В отличие от Спинозы он положительно оценивает значения опыта и чувственного познания. Весьма подробно изучив «Опыт о человеческом разуме» Локка, он отвечает на него полемическим трактатом «Новые опыты о человеческом разуме».

Лейбниц не создал ни одного философского труда, в котором он представил бы или логически разработал свою философскую систему. Его воззрения разбросаны по разным статьям и письмам.

Ядро философской системы Лейбница составляет учение о «монадах» — монадология. Монада — основное понятие системы — характеризуется как простая, неделимая субстанция Лейбниц отвергает учение

Спинозы о единой субстанции, которое, по его представлениям, вело к тому, что из мира исключаются движение, активность. Он утверждал, что субстанций бесконечное множество. Они, согласно его воззрениям, являются носителями силы, имеют духовный, нематериальный характер. Так Лейбниц развивает систему идеалистического плюрализма. Каждую монаду он считает субстанцией. Как таковая монада является самостоятельной единицей бытия, которая способна к активности, деятельности. Лейбниц характеризует монады как простые субстанции. Простота монад основывается на такой аргументации: если мы допустим, что субстанция может быть сложной и простой, то сложная субстанция не может существовать без простых. Поэтому если монада является субстанцией (а у этого понятия Лейбниц сохраняет основные характеристики субстанции Спинозы), то она является причиной самой себя, т. е. не зависит от другой субстанции. Сложная субстанция всегда бы зависела от простых.

Из простоты монад вытекает их следующее свойство. Монады не изменяются в своей внутренней определенности под влиянием других монад. Каждая монада представляет собой некий мир сам по себе, при этом, однако, отражает весь мировой порядок в себе. Единственное отношение, которое между монадами существует,— это «гармония».

Вопрос гармонии — важнейший в философии Лейбница. Она является неким внутренним порядком всего мира монад и представляет собой принцип, преодолевающий изолированность монад.

Следующая характерная черта монад заключается в том, что каждая монада имеет собственную определенность (является носителем определенных качеств), которой она отличается от всех остальных. В этой связи Лейбниц формулирует и свой известный принцип тождества. Если бы две монады были полностью одинаковы, они были бы тождественны, т. е. неразличимы.

По степени развития он различает монады трех видов. Низшая форма, или монады нижайшей степени, характеризуется «перцепцией» (пассивной способностью восприятия). Они способны образовывать неясные представления. Монады высшей степени уже способны иметь ощущения и опирающиеся на них более ясные представления. Эти монады Лейбниц определяет как монады-души. Монады наибольшей степени развития

способны к апперцепции (наделены сознанием). Их Лейбниц определяет как монады-духи.

Монады сами не имеют никаких пространственных (или каких-либо физических) характеристик, они, таким образом, не являются чувственно постижимыми. Мы можем их постичь лишь разумом. Чувственно воспринимаемые тела, т. е. соединения монад, различаются согласно тому, из каких монад они состоят. Тела, содержащие лишь монады низшей степени развития (т. е. тела, в которых не содержатся монады, способные к сознанию или ощущениям),— это тела физические (т. е. предметы неживой природы). Тела, в которых монады способны к ощущениям и представлениям (содержат монады-души), являются биологическими объектами. Человек представляет собой такую совокупность монад, в которой организующую роль играют монады, наделенные сознанием. Образование совокупностей монад не является случайным. Оно определено «предустановленной гармонией». При этом, однако, в каждой из монад потенциально заключена возможность развития. Этим Лейбниц объясняет тот факт, что все монады постоянно изменяются, развиваются и при этом их развитие не «подвержено влиянию извне».

В этой связи Лейбниц различает два основных типа причин развития. Причины, вызывающие изменения в телах (соединения монад), он определяет как причины «действующие». Действие этих причин понимается в духе механистического детерминизма. Причины, которые определяют развитие отдельных монад, т. е. внутренние причины их развития, он определяет как «целевые» или «финальные» причины (causa finalis).

Развитие, которое Лейбниц считает универсальным (оно присуще не только отдельным монадам и их соединениям, но и всему бесконечному множеству монад), характеризуется бесконечным процессом постепенных изменений, при которых не происходит возникновения или гибели в собственном смысле слова. Качественные изменения в развитии Лейбниц объясняет различной степенью развития монад. Каждая из монад содержит в себе как все свое будущее, так и все свое прошлое.

Понятие «развитие» у Лейбница, собственно, первая идея универсальности развития в философии Но-

вого времени. Источником движения и развития является каждая монада. Каждая монада наделена «активной силой». В этом направлении Лейбниц через телеологию приближается к принципу неразрывного (универсального, абсолютного) единства материи и движения.

С основными идеями монадологии связана и теория познания Лейбница. В ней он во многом близок Декарту, хотя и резко критикует его теорию врожденных идей. Он отвергает идею, согласно которой существует заранее данное, врожденное понятие, или идея как таковая. Разум, по Лейбницу, располагает лишь врожденными принципами, т. е. тенденциями или зародышами, обладающими способностью развиваться до осознания идей. Так Лейбниц вносит в главные принципы своей теории познания момент развития.

Отношение Лейбница к основным идеям сенсуалистской концепции познания более внимательное и осторожное, чем, например, отношение к ней Спинозы. Он не отвергает чувственного познания или роли опыта в процессе познания. Он принимает главный тезис сенсуализма «ничего нет в разуме, что не прошло бы раньше через чувства», но он дополняет его следующим положением — «кроме самого разума», т. е. врожденных способностей к мышлению и образованию понятий или идей.

Чувственное познание выступает, таким образом, как определенная низшая ступень или предпосылка рационального познания. Разумное, рациональное познание раскрывает действительное, необходимое и существенное в мире, тогда как чувственное познание постигает лишь случайное и эмпирическое.

С этим решением проблемы взаимосвязи чувственного и рационального тесно связана и концепция двух ступеней истины Лейбница. Чувственное познание (как низкая ступень) может дать лишь «истины факта», истины эмпирические. Заключения, которые вытекают из этих знаний, также имеют эмпирический характер. Эти истины всегда касаются лишь единичных явлений и событий. Рациональное познание же, напротив, дает истины общие и необходимые. Здесь необходимость Лейбниц понимает в логическом смысле слова. Этот вид истины не может быть установлен на основании чувственного познания или индукции.

В различении двух плоскостей истины Лейбниц в значительной мере постигает проблематику истины факта и истины аналитической так, как ее понимает современная логика.

К истинам разума Лейбниц относит основные утверждения логики и математики, и, наоборот, областью фактуальных истин являются опирающиеся на эмпирию естественные науки. В них он признает значение чувственного познания и опыта, равно как и плодотворность индуктивного умозаключения.

Лейбниц в значительной мере способствовал развитию логики. Логику он понимал как науку о «всех возможных мирах» (в отличие от философии, которая является наукой об этом действительном мире). В ряде моментов он предвосхищает некоторые принципы современной логики. Однако его идеи подверглись забвению и в его время не слишком повлияли на действительное развитие логики.

Так же как не изложены систематически философские воззрения Лейбница, не изложены и его воззрения на общество. У него мы не находим такой цельной теории общества, как у Гоббса, Локка или Спинозы. Речь скорее идет об отдельных наблюдениях, которые часто опираются на спекулятивное обоснование. Наибольшее количество идей, раскрывающих эту проблематику, содержится в обширном трактате, названном «Теодицея» (он был посвящен прусской королеве Софии-Шарлотте, и Лейбниц в нем специально избегает какой-либо философской или теоретической нарочитости). Это произведение в свое время было весьма популярным, поскольку Лейбниц оптимистически обосновывает тот факт, что «этот мир является наисовершеннейшим из возможных миров». Недостатки, несовершенство и существование зла он считал необходимыми условиями гармонии мира как целого.

Философское мышление Лейбница представляет собой вершину европейской рационалистической философии. Общий метафизический и местами спекулятивный характер его взглядов содержит ряд диалектических моментов. В этой связи необходимо отметить выдвинутую им идею универсальности развития.

Хотя философия Лейбница и содержала импульсы для дальнейшего развития мышления, но под влиянием Х. Вольфа и его учеников она постепенно превратилась в мертвую, схематическую систему.

Христиан Вольф считается прежде всего систематизатором философии Лейбница. Он прослыл, в частности, как ее популяризатор и пропагандист. Гегель говорил о нем, что «он имеет большие непреходящие заслуги в вопросах всеобщей рассудочной образованности немецкого народа и по праву может называться учителем немцев более, чем другие» [11].

Родился он в 1679 г. во Вроцлаве и после получения образования изучал теологию и философию, стал профессором университета в Галле. Из-за конфликта с тамошними теологами он был вынужден покинуть Галле, а затем и Пруссию и стал профессором философии в Марбурге. При жизни он снискал себе признание и почет. Был членом Французской, Британской и Шведской академий наук и вице-президентом Петербургской Академии наук. К концу своей жизни он вновь возвращается в Пруссию и становится вице-канцлером Берлинского университета. Умер в 1754 г.

Разрабатывая философию Лейбница, Вольф превращает ее в развитую, однако педантичную и схематичную систему. Его система содержит как логику и метафизику, так и психологию, теологию, этику, право, экономику и т. д.

И хотя Вольф стремился включить все идеи Лейбница в свою философскую систему, делал он это, в большинстве случаев не понимая действительного содержания и смысла философии Лейбница. В тяжеловесной и педантичной обработке Вольфа из философии Лейбница полностью исчезли прогрессивные и творческие моменты, отдельные диалектические догадки и идея универсальности развития.

Философия Лейбница распространилась в вольфовской интерпретации не только в Германии, но и во всей Европе. Поэтому часто эта философия определяется как «лейбницевско-вольфовская». В ряде моментов она превращается в пустую, формальную телеологию, согласно которой «кошки были сотворены, чтобы пожирать мышей, а мыши были сотворены для того, чтобы их пожирали кошки». Х. Вольф имеет несомненные заслуги в популяризации философии Лейбница в Германии. Однако форма, которую он для этого использовал, постепенно вела к дискредитации этой философии. Несмотря на это, его способ интерпретации философии Лейбница в Германии преобладал вплоть до возникновения немецкой классической философии.

СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ЗАВЕРШЕНИЕ СЕНСУАЛИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КРИТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ НА НЕЕ

После вступления на трон Англии Оранской династии в стране под лозунгом «славной революции» происходит примирение аристократии и буржуазии, последняя тем самым получила определенные экономические и политические права. Д. Локк был по сути идеологом прогрессивной буржуазии, которая стремилась к реализации своей программы. Ее требования с приходом новой династии были в сущности удовлетворены. Английская буржуазия — а тем самым и ее идейные представители — постепенно приспосабливалась к данному положению вещей.

Первым идейным представителем этой послереволюционной английской буржуазии был **Джордж Беркли.** Он родился в 1684 г. в Ирландии, окончил университет в Дублине. По окончании учебы становится учителем теологии. Предпринял ряд путешествий по Европе [1], навестил также и Северную Америку. В последние годы был епископом в Ирландии.

Первая крупная философская работа Д. Беркли выходит в 1709 г. под названием «Опыт новой теории зрения». Уже в этой работе заметны его попытки реинтерпретации сенсуализма Локка в смысле усиления субъективно-идеалистических моментов. Его основной труд — «Трактат о принципах человеческого знания» вышел в 1710 г. В нем Беркли развивает свою философскую систему субъективного идеализма. В защиту главных идей, содержащихся в этом труде, в 1713 г. он пишет популярную работу, в которой стремится опровергнуть возражения, выдвинутые против его философии. Эту работу он издает под названием «Три разговора между Гиласом и Филонусом».

В работах этого периода Беркли выдвигает основные принципы своей философской системы. Его философия близка локковскому сенсуализму, который он,

однако, последовательно очищает от всех элементов материалистических тенденций.

Следующая серия работ Беркли приходится на первую половину 30-х годов. Первые две из них имеют ярко выраженный апологетический характер. В 1732 г. он пишет работу «Алсифрон, или Мелкий философ», где прежде всего критикует деизм, в частности связанные с ним этические воззрения. Эти идеи, которые Беркли считал безбожными, распространились по всей Англии и с начала XVIII в. находили все больше приверженцев, в том числе и среди слушателей университета в Дублине, где некоторое время он работал.

Следующая его работа, которая выходит в 1734 г. под названием «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику», направлена против ньютоновского анализа бесконечно малых величин. Год спустя выходит следующая работа, ориентированная на критику методов математического мышления,— «Защита свободы мышления в математике».

Его заключительная работа — «Сейрис» (1744) — содержит помимо прочего и определенную саморефлексию философского развития Беркли.

Уже во время учебы и после, в первые годы педагогической деятельности в Дублине, Беркли сталкивается с быстро распространяющимися антисхоластическими философскими идеями (типа Бэкона или Декарта), чему способствуют успехи новых естественных наук. Беркли увидел, что вместе с этим распространяются, часто в скрытой форме, и концепции, подвергающие сомнению религию. Поэтому уже в это время он интенсивно выступает в защиту религии. Эту мысль он проводит через все свое творчество и посвящает ей все свои силы.

Из предшествующей философской традиции на Д. Беркли оказали влияние идеи Д. Локка, относящиеся к теории познания. Излагая философию Локка, мы обратили внимание на то, что она содержит идеи, которые по меньшей мере допускают возможность субъективно-идеалистической интерпретации. Беркли эту возможность использует вполне. Исходным пунктом его концепции становится различение Локком первичных и вторичных качеств.

Если Д. Локк признает объективное существование первичных качеств (распространенность, вес и т. д.), а вторичные качества понимает как зависящие от «спо-

собностей наших человеческих органов», то Д. Беркли считает все качества вторичными. Уже в своей первой работе — «Опыт новой теории зрения», в которой он по сути перенимает многие из идей Локка, он выступает против его учения о первичных и вторичных качествах. Он прилагает большие усилия (как, впрочем, и позже, в «Трактате о принципах человеческого знания») к тому, чтобы показать, что и те свойства, которые Д. Локк определяет как первичные качества, т. е. которые, по Локку, присущи самим вещам и имеют, таким образом, объективный характер, являются по своему характеру такими же, как и вторичные качества. Он приводит аргументы, согласно которым тяжесть и все пространственные свойства и отношения по существу определяются способностями наших органов чувств. В этом отношении он, подобно Локку, в своей аргументации использует принцип имманентности сознания. Он показывает, что даже такое простое пространственное свойство, как величина, скорее является процессом нашего восприятия, чем имеет объективный характер. По Беркли, один и тот же предмет нам кажется большим (при малой от него удаленности) и малым (при большой от него удаленности). Из этого он выводит, что идея величины и удаленности возникает на основе индуктивного заключения, опирающегося на ощущения, которые опосредованы различными органами чувств.

Из такого же рассуждения он выводит, что ни о пространственных, ни о каких-либо других свойствах и отношениях, которые Д. Локк объединил в понятии первичных качеств, мы ничего не можем ни говорить, ни знать, пока мы их непосредственно не ощущаем. Их существование, так же как и существование вторичных качеств, обусловлено нашим восприятием. Так как Беркли понимает субстанцию как «носителя свойств», а последние для него вторичны (т. е. продукты наших органов чувств), то и предметы — вещи, которые для нас определяются совокупностью этих свойств,— являются лишь ощущениями наших органов чувств, нашим восприятием. По Беркли, «быть» — значит «быть воспринимаемым» (esse — esse percipi).

Объективное существование вещей и явлений внешнего мира Беркли однозначно отвергает. «Мне кажется совершенно непонятным то, что говорят об абсолютном существовании немыслящих вещей безотно-

сительно к тому, являются ли они воспринимаемыми или нет. Их esse есть percipi, и совершенно исключено, чтобы они имели какое-либо существоваиие вне мысли или мыслящей вещи (существа), которые их воспринимают» [2]. На основе этого рассуждения он отрицает существование объективного мира — материи. Факт, что все «качества» по сути зависят от субъекта, согласно Беркли, вполне однозначно ведет к тому, что уже само понятие материи или материальной субстанции содержит в себе противоречие.

Беркли уже в «Опыте новой теории зрения» откровенно признается в идеализме. Этот факт он формулирует в своем «Трактате о принципах человеческого знания» следующим образом: «Из того, что было сказано, вытекает, что единственной субстанцией является либо дух, либо то, что воспринимает. Чтобы доказать это точнее, будем полагать чувственно воспринимаемыми свойствами цвет, форму, движение, запах, вкус и подобные вещи, т. е. идеи, воспринимаемые чувствами. Но является очевидным противоречием то, чтобы некая идея существовала в невоспринимаемой вещи; иметь идею значит то же самое, что и воспринимать: цвет, форму и подобные свойства должно воспринимать так, в чем они существуют; из этого ясно следует, что не могут существовать немыслящая субстанция или немыслящий субстрат этих идей» [3].

Все вещи, согласно Беркли, лишь «комплексы наших ощущений». Их существование является однозначно данным нашим сознанием. Беркли, видимо, осознавал тот факт, что его философские взгляды слишком отличаются от опыта «здравого смысла». Чтобы смягчить это противоречие между своей философской спекуляцией и повседневным человеческим опытом, он говорит: «Не отрицаю существования ннчего, что мы можем воспринимать посредством чувства или размышления. Не сомневаюсь даже малейшим образом в том, что реально существуют вещи, которые вижу своими глазами и которых касаюсь своими руками. Единственная вещь, существование которой я отвергаю,— это то, что философы называют материей или телесной субстанцией. Этим я никоим образом не наношу ущерба остальным людям, которые об этом, наверное, даже не вспомнят. Разумеется, атеистам будет недоставать этого пустого, красивого слова как опоры их безбожности, а философы, возможно, усмотрят, что они потеряли большую оказию для

мелочных дебатов» [4]. Здесь ясно просматривается не только направленность философии Беркли, но также основа и социальная функция этой направленности. Это не что иное, как опровержение философского материализма и связанного с ним атеизма. Категорию материи Беркли считает основной категорией, первой исходной предпосылкой всех форм материалистического философского мышления. Именно поэтому он направляет против нее острие своей аргументации.

Одновременно он использует такие формулировки, которые хотя бы частично могли предотвратить возможное обвинение его в солипсизме [5]. Поэтому он допускает «непрерывное» существование вещей, хотя они и не являются непосредственно воспринимаемыми индивидуальным сознанием. Значительную роль в его субъективно-идеалистической философии играет понятие идеи. Он подчеркивает, что термину «идея» следует отдать предпочтение перед термином «вещь» [6]. В качестве довода, почему он делает такое предпочтение, Беркли утверждает: «Во-первых, потому, что термин «вещь» в противоположность термину «идея» обычно употребляется для выражения того, что существует вне духа; во-вторых, потому, что слово «вещь» имеет более широкое значение, чем слово «идея», включая дух, или вещи, воспринимаемые посредством размышления, так же как и идеи. Потому,что чувственно воспринимаемые объекты существуют лишь в мысли и являются немыслящими и недейственными прямо, я решил обозначить их словом «идея», которое предполагает это свойство» [7].

Согласно Беркли, вещи, «идеи» объективно (т. е., говоря в нынешних терминах, в объективной реальности) не существуют. Существуют они лишь в нашей мысли. (В более позднее время он говорит, что они существуют лишь по отношению к субстанции.) Таким образом, Беркли с необходимостью подходит к проблеме, откуда эти «идеи» берутся в нашей мысли. И именно ответ на этот вопрос соединяет субъективный идеализм Беркли, основанный на абсолютизации ощущений и чувственных восприятий, с объективным идеализмом, опирающимся на существование абсолютного духовного принципа — бога. Как обращает внимание В. И. Ленин, «выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, со-

здающей и «законы природы», и законы отличия «более реальных» идей от менее реальных и т. д.» [8]. Тенденция к объективному идеализму у Беркли постепенно усиливается. В работе «Три разговора между Гиласом и Филонусом» мы встречаемся с формулировкой, которая предопределяет решение основного вопроса философии. «Я утверждаю так же, как и вы» (материалисты), «что раз на нас оказывает действие нечто извне, то мы должны допустить существование сил, находящихся вне (нас), сил, принадлежащих существу, отличному от нас. Но здесь мы расходимся по вопросу о том, какого рода это могущественное существо. Я утверждаю, что это дух, вы — что это материя или я не знаю какая (могу прибавить, что и вы не знаете какая) третья природа...» [9] Как видно, Беркли решает этот вопрос однозначно в идеалистическом плане.

Последовательность идеализма Беркли почти абсолютна. Он отвергает и само допущение существования материи как вторичной относительно духовного принципа. И это, как оказывается, означает серьезную угрозу логической непротиворечивости системы идеалистической философии. Он ссылается на историю философии: «Представить себе сотворение материи из ничего считалось такой большой трудностью, что и самые славные из древних философов, которые отстаивали существование бога, считали, что материя не была сотворена и что она так же вечна» [10].

Наиболее выразительно переход Беркли на объективно-идеалистические позиции заметен в его последнем произведении «Сейрис». Если в работах, написанных до 30-х годов XVIII в., он обращается к представителям сенсуалистской философии, в частности к Локку, то в этой последней работе он часто опирается на Аристотеля и еще в большей мере на Платона. Во многом он перенимает основные принципы идеализма Платона и стремится согласовать их с исходными сенсуалистскими принципами своей философии. В заключительных частях «Сейриса» он пытается подчинить свою субъективно-идеалистическую аргументацию апологетике существования бога как единого истинно сущего. Переход Беркли на позиции объективного идеализма в этой работе настолько выразителен, что здесь встречается и сомнение в том, могут ли ощущения вообще быть основой познания.

В полном соответствии с концепцией философии

Беркли находится и его отношение к естественнонаучному мышлению. Прежде всего он отвергает концепцию причинности, на которую опиралось тогдашнее механистическое естествознание. Он констатирует, что в последнее время все попытки объяснения явлений были «переведены в большей части на механистические причины, т. е. на форму, движение, вес и подобные свойства» [11]. Эти механистические (материальные) причины Беркли однозначно отвергает. Свои воззрения на проблему причинности он формулирует так: «Во-первых, ясно, что философы зря стараются, если они ищут некие естественно действующие причины, иные, чем некая мысль или дух. Во-вторых, если мы считаем все, что было сотворено, произведением мудрого и доброго творца, то было бы лучше для философов, чтобы они занимались (вопреки тому, что некоторые провозглашают) конкретными причинами вещей,и действительно не знаю, почему бы выдвижение различных целей, к которым вещи в природе предопределены и для которых они были с самого начала с невыразимой мудростью сотворены, не должно считать лучшим способом, как объяснить их, и вполне бы это согласовалось с наблюдениями философа» [12]. Единственная причина, которую Беркли признает,— это причина духовная. А ее понимание во многом гораздо ближе к теологической позиции, чем, например, у Лейбница его causa finalis.

Если взгляды Беркли на причинность направлены, в частности, против картезианской физики (и не только против нее, но и против всего тогдашнего механистического естествознания), то его воззрения на пространство и время (так же как и на материю) прямо противоположны, в частности, физике Ньютона. О понятии материи у Беркли уже говорилось. Пространство и время, которые Ньютон характеризует как абсолютные, Беркли понимает в целом субъективистски. Пространство он считает лишь специфическим упорядочением определенных чувственных восприятий, а время — выражением их взаимной последовательности. Эти идеи он разрабатывает, в частности, в работах, написанных в первой половине 30-х годов XVIII столетия.

Философия Беркли и поныне является примером яркого выражения субъективно-идеалистического философского мышления. С критикой взглядов Беркли

выступали как французские материалисты XVIII в. (например, Гольбах), так и энциклопедисты (Дидро) и ряд других прогрессивных философов. Однако на них и по сей день опирается большинство субъективно-идеалистических философских направлений. Определенным образом модернизированная, философская концепция Беркли стала основой махизма, последовательную критику которого дал В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Субъективный идеализм Беркли (впрочем, как и всякая субъективно-идеалистическая философия) был последовательно преодолен диалектико-материалистической философией. В частности, как указывал В. И. Ленин, принятие практики как критерия познания раскрывает всю абсурдность и противоречивость философии Беркли.

Давид Юм родился в 1711 г. в Эдинбурге, получил сравнительно широкое философское образование. Был библиотекарем, некоторое время состоял на государственной дипломатической службе и, наконец, работал в качестве профессора университета. Определенное влияние оказали на него воззрения французского философа Ж.-Ж. Руссо, с которым он лично познакомился во время одной из поездок в Париж.

Его философия является органическим продолжением линии, исходящей из сенсуализма Локка. Во время своего пребывания на континенте он познакомился не только с картезианством, но и с философией Гассенди, Спинозы и Лейбница, проявил интерес к ярко выраженному субъективному идеализму Беркли. Умер в Эдинбурге в 1776 г.

В 1738 г. Юм издает свою первую философскую работу «Трактат о человеческой природе». Она имеет три основные части: «О разуме», «О страстях» и «О нравственности». И хотя в этой работе содержатся основные философские принципы Юма, она не получила в Англии (как это говорит и сам Юм в автобиографии) никакого отклика. По замечанию Гегеля, Юм в свое время был «более известен своими историческими трудами, чем своими философскими трактатами» [13]. Среди его исторических работ следует упомянуть «Историю Англии» (1754), которую он писал в то время, когда работал библиотекарем в Эдинбурге. Его оценка революционных событий в Англии в XVII в. вызвала в тогдашнем английском обществе большой критический

отклик. Из философских трактатов Юма наиболее известна работа «Исследование человеческого разума», которая выходит в 1751 г. Однако уже раньше он написал «Рассуждение о вопросах морали и политики» (1748). Большое внимание Юм уделил и вопросам религии: он пишет «Естественную историю религии» и «Рассуждения о естественной религии».

Важнейший философский труд Юма «Исследование о человеческом разуме», как и большинство работ английской философии Нового времени, о которых уже упоминалось, посвящен проблематике познания. В сущности он продолжает принципы сенсуализма, но в ответе на вопрос о том, что является поводом или источником наших ощущений, отличается как от Локка, так и от Беркли. Если Локк видит источник наших ощущений в реальности, во внешнем мире, а Беркли — в духе, или боге, то Юм по сути отвергает оба эти решения. Он не принимает гипотезу Локка о существовании внешнего мира как источника наших ощущений, но не соглашается и с попыткой Беркли доказать, что материя, т. е. внешний мир, не существует. Позиция Юма выражается примерно так: существует ли внешний мир — материальная природа — как источник наших ощущений, этого доказать мы не можем. Наш разум оперирует лишь с содержанием наших ощущений, а не с тем, что их вызывает. То, что внешний мир не существует объективно (как утверждает Беркли), мы тоже не можем доказать [14]. Наши восприятия так же мало говорят как о его существовании, так и о его несуществовании. Из этого Юм выводит, что вопрос, поставленный таким образом, нельзя решить вообще, а потому его и не следует ставить подобным образом. В этом отношении позицию Юма можно характеризовать как агностицизм.

Все «душевные восприятия» Юм разделяет на два вида — по степени силы и живости [15]. Первые — более сильные — он определяет термином «впечатление». Это восприятия, которые осуществляются непосредственно, когда мы слышим, чувствуем, видим и т. д. Второй вид он называет «идеями» (представлениями). Их он считает менее сильными, менее живыми и точными. Отношения между двумя этими видами решаются вполне однозначно: «Все наши идеи или менее сильные восприятия являются копиями наших впечатлений или более живых восприятий» [16]. Таким образом, основа

нашего познания — впечатления, и все, что мы познаем,— содержание этих впечатлений. «Хотя кажется, что наше мышление имеет неограниченную свободу, мы выясняем при более близком знакомстве, что оно, собственно, ограничено весьма узкими границами и что вся эта творческая сила духа есть не более чем способность складывать, перекладывать, увеличивать либо уменьшать материал, который нам поставляют чувства и опыт» [17]. Этим самым Юм закрепляется на ярко выраженной сенсуалистской позиции.

Подобно Локку, Юм различает восприятия, которые получают посредством чувственных органов (ощущения), от восприятий, которые говорят нечто о внутреннем состоянии (рефлексия). Разум сам по себе не может к этим восприятиям ничего добавить, он может лишь разделять, соединять и т. д.

Особое значение в философии Юма имеет понятие опыта. Подобно Локку, опыт у Юма является весьма важным фактором человеческого познания. Однако он, в отличие от Локка, рассматривает это понятие лишь по отношению к сознанию. Он исключает из опыта весь внешний мир. Опыт ничего не говорит об отношениях во внешнем мире, но относится лишь к освоению восприятий в нашем сознании. Так, собственно, весь опыт исходит лишь из восприятий и упомянутого уже упорядочения впечатлений и представлений. В сформулированном Юмом понятии опыта раскрывается отрыв «мира сознания» от внешнего, объективно существующего мира.

Между впечатлениями и идеями могут, по Юму, возникать три основных типа отношений. Первый тип представляет отношения, которые тем или иным способом относятся к понятию сходства (сюда относится и противоположность сходства — различие). Вторым типом отношений являются отношения временно́го и пространственного сосуществования. Третий тип отношений — это причинность. Юм констатирует, что все естествознание и философия природы Нового времени стремятся к сведению всех отношений к отношению причинности (разумеется, понимаемой механистически). Поэтому Юм сосредоточивает внимание именно на этом понятии. Он разделяет все, чем занимается человеческий разум, на два вида отношений: «отношения идей» (понятий и представлений) и отношения «реальных вещей» [18]. Когда Юм говорит

о «реальных вещах», он не признает существования предметов вне нашего опыта; он лишь хочет этим подчеркнуть, что предметам, с которыми мы встречаемся в опыте, мы приписываем внешнее существование. «Реальные вещи» образуются из наших впечатлений и вне опыта не существуют, однако мы убеждены в их существовании как в чем-то реальном, независимом от сознания.

Юм, в отличие от Беркли, не отрицает, скорее утверждает вероятность того, что вне нашего сознания существует реальность, которую мы, однако, не знаем. При исследовании отношений между «идеями» мы приходим к утверждениям, которые получаем либо при помощи интуиции, либо посредством доказательств. «Теорема «квадрат гипотенузы равен квадратам катетов» выражает отношения между сторонами. Теорема «трижды пять равно половине тридцати» выражает отношения между этими числами. К заключениям такого рода мы приходим при помощи лишь одного мышления независимо от существующих вещей. Истины, доказанные Евклидом, были бы справедливы и тогда, когда в природе не существовало бы ни круга, ни треугольника» [19]. По существу речь идет о таких утверждениях, которые в терминах современной логики можно определить как аналитически или логически истинные.

Существует и другой уровень познания, связанный с «реальными вещами»: «Реальные вещи — другой предмет человеческого разума — познаются иначе; наша уверенность в их истине велика, но не столь, как в первом случае. Всегда возможна противоположность этой реальной вещи, она же сама не может содержать противоречие, и можно легко и зримо представить ее так, как бы она соответствовала действительности. Тезис, что солнце завтра не взойдет, представляется не менее понятным и содержит не более противоречия, чем утверждение, что оно взойдет. Напрасно бы мы пытались доказывать его неистинность» [20]. Эта идея охватывает определенную часть объективного познания. Юм осознает ограниченность суждений, полученных при помощи эмпирической (опирающейся на чувственные данные) неполной индукции. Однако этот факт он интерпретирует агностически.

При оценке достоверности такого познания Юм прежде всего анализирует высказывания об отношени-

ях между «реальными вещами» на основе таких же доказательств, как и в случае исследований взаимосвязей между «идеями». Свои рассуждения он заключает: «Осмелюсь утверждать как всеобщее заключение, которое не допускает исключений, что познание этого отношения ни в коем случае нельзя получить суждением разума априори, но что возникает оно из опыта» [21].

На основе этой предпосылки он анализирует процесс опытного познания отношений между вещами. Он утверждает, что большинство наших суждений, опирающихся на познание фактов, как их понимает Беркли, являются сильно ограниченными (хотя в другом месте он оценивает Беркли как «весьма проницательного мыслителя» [22]). Невозможность при способе мышления этого типа прийти к познанию причинных отношений и закономерностей ведет его к ярко выраженным скептическим выводам: «Признается, что человеческий разум прилагает крайние усилия, чтобы при помощи аналогии, наблюдения и опыта упростить принципы, согласно которым осуществляются явления природы, и разложить большее число отдельных воздействий на несколько общих причин. Напрасно, однако, мы бы пытались эти общие причины найти, не удастся нам их даже удовлетворительно объяснить. Эти последние источники и принципы от человеческого любопытства и человеческого исследования надежно скрыты» [23].

Все причины или то, что считается причинами, Юм объясняет как отношения пространственного сосуществования и временной последовательности. Из того, что два явления следуют друг за другом, нельзя еще вывести заключение, что первое явление может быть причиной второго, а второе — следствием первого. («Post hoc» не означает еще «propter hoc».— «После» еще не означает «потому».)

Если Беркли, как мы уже видели, причинно-следственные отношения интерпретирует в теологическом духе, то Юм в полном соответствии с принципами своего агностицизма причинность как таковую в целом отрицает. Исходя из своих суждений, он приходит к скептическим воззрениям на возможности и способности человеческого разума вообще: «Результатом всей философии, с которым мы встречаемся на каждом шагу, несмотря на все наши усилия избежать его,

является познание человеческой слепоты и слабости» [24].

Несмотря на свои скептические и агностические взгляды, Юм не отвергал реальность определенного человеческого прогрессивного познания. Поэтому в делах «текущей жизни» (но не в области философии, где речь идет о познании наиболее глубоких принципов) он склонялся к определенному преодолению противоречия между принципами своей философии и здравым смыслом. Если мы ожидаем, что предмет, лишенный опоры, будет падать на землю, мы не действуем в соответствии с глубоким и последовательным философским познанием, но наше ожидание основано на том, что мы с этим фактом уже не раз встречались, т. е. по привычке. Если мы будем подходить к делу с позиции философии, то «разум не сможет даже при помощи самого тщательного поиска и исследования найти следствие мнимой причины» [25]. Как «естественно» то, что камень, поднятый и оставленный без опоры, падает вниз, точно так же было бы «естественным» и то, что он двигался бы по направлению вверх.

Отрицание Юмом существования отношений причинности, как и его интерпретация понятия опыта, из которого он исключает внешний мир, имеет выразительный идеалистический характер. Это отрицание, однако, представляет собой определенную реакцию на тенденцию тогдашнего механистического естествознания редуцировать все привычные отношения к причинности типа механической. В этом отношении учение Юма является определенным объективно необходимым этапом развития человеческого мышления.

Против понятия субстанции Д. Юм выдвигает те же аргументы, что и Д. Беркли. Однако, если Д. Беркли признает единую субстанцию — «дух» (которой он в своей последней работе — «Сейрис» — придает объективно-идеалистический характер в виде бога), Юм отвергает существование и этой духовной субстанции. В сознании, как он полагает, не существует ничего иного, кроме содержания впечатлений и идей (представлений), которые не имеют никакого объективного, т. е. даже духовного, носителя. Здесь Юм, как субъективный идеалист, весьма последователен. Его скептицизм имеет, однако, и позитивное значение. Он обусловлен не только развитием естественнонаучного познания в собственном смысле слова, но и тог-

дашними познаниями в области человеческой психики. Юм значительно приближается к пониманию активности (познающего) субъекта.

Отрицание существования духовной (объективной) субстанции создает философскую предпосылку скептического отношения к любой религии и к атеистическим взглядам. Юм критикует доказательства существования бога, выводимые либо из несовершенства человека, либо из целесообразного устройства мира. Критикует он и ряд распространенных тогда религиозных утверждений и принципов. Он говорит, что «наши доказательства истинности христианской религии являются более... слабыми, чем доказательства истинности наших чувств»[26]. Критические замечания в адрес религии можно встретить и в его «Исследовании человеческого разума», и в «Естественной истории религии». В этих работах он делает попытку естественным образом объяснить возникновение и социальные функции религии.

И хотя Юм указывает на тот факт, что религия в развитии человеческого общества очень часто была причиной споров и войн, он признает ее значение в тогдашнем обществе, которое он видит, в частности, в утверждении и гарантии действенности моральных норм.

Д. Юм был представителем английской буржуазии в эпоху, когда она уже отказывалась от своих великих идеалов 40-х годов. Его воззрения направлены на защиту ее социальной позиции. Так же как Локк или французские материалисты и просветители, Юм резко критикует феодальное сословное общество, но вместе с тем дистанцируется от всех версий общественного договора, которые были известны английским и континентальным философам. Общество, согласно его взглядам, возникло не в результате акта договора, но естественно развивалось из семейных и родовых отношений людей на основе их врожденного чувства симпатии и осознания определенных общих интересов. Основной движущей силой развития общества Юм считает удовлетворение потребностей и достижение прибыли. Это развитие ведет к определенному упорядочению общества и возникновению власти. С возникновением власти общество, согласно его взглядам, становится государством.

Социально-политические взгляды Юма были тесно

связаны с его экономическими воззрениями. В очерке о капиталистическом способе производства он правильно постигает тенденцию к получению прибыли как одну из решающих движущих сил английского общества того времени. Во многих отношениях Д. Юм является непосредственным предшественником английской классической политической экономии. Его философские и экономические взгляды заметно повлияли на формирование идей первого и наиболее выдающегося представителя английской политической экономии — Адама Смита.

Исходя из определяющих принципов развития человеческого общества, решает Д. Юм и вопросы этики. Ключевым моментом его интересов является вопрос о свободе человеческого поведения. Однако решение этого вопроса у Юма не достигает того уровня, как, например, у Спинозы. «Свободу мы можем разуметь лишь возможностью действовать либо не действовать согласно решению воли» [27] — так Юм формулирует свое понимание свободы, опирающееся на абсолютизацию индивидуальной воли человека. По своему содержанию и обоснованию оно является типичным выражением понятия свободы человека, соответствующего интересам стремительно развивавшегося тогда класса буржуазии.

В философии и в социально-политических воззрениях Юм выражает идеологический компромисс буржуазии (которая в сущности достигла своих основных целей) и английского феодального сословия (которое с начала XVIII в. не только заметно обуржуазилось, но и в определенной степени органически адаптировалось к развивающимся капиталистическим отношениям в Англии).

К субъективному идеализму Юма во многом примыкают позитивисты и представители эмпириокритицизма Э. Мах и Р. Авенариус. Его скептицизм и отрицательная позиция по отношению к религии повлияли на атеизм французских мыслителей XVIII в.

Агностицизм Юма не отрицает силы человеческого разума. Его основой является критика развивавшегося тогда естественнонаучного и философского мышления, которые во многих отношениях носили механистический характер. И хотя дальнейшее развитие философского мышления вскрыло корни скептицизма Юма и весьма скоро привело (уже у наиболее типичных пред-

ставителей немецкой классической философии) к его преодолению, он сыграл, в частности в английской философской мысли, значительную роль.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В АНГЛИИ

Кроме основной линии английской философии, которая, начиная с Локка, развивалась четко по направлению к субъективному идеализму, в Англии на переломе XVII и XVIII вв. появляются и философы противоположного направления. Эти мыслители были прямо или косвенно связаны с развитием естественнонаучного познания. Они во многом исходили из сенсуализма Локка, продолжая и развивая материалистические тенденции, содержащиеся в его взглядах.

Английскую материалистическую философскую мысль представляет английское Просвещение. Просвещение как явление характерно для всей тогдашней Западной Европы. Во всех странах, в том числе и в Англии, оно возникло как ответ на запрос набиравшей силу, формировавшейся тогда еще прогрессивной революционной буржуазии, а также развивавшегося научного знания. Представители английского Просвещения (так же как и других стран Европы) весьма резко выступали против идейного засилья религии, добивались политических свобод и остро критиковали все, что было связано с прежним устройством общества. Деятели Просвещения весьма тесно были связаны с новой наукой, в частности естествознанием. Они поставили вопрос о соотношении веры и разума и в его решении окончательно склонились в сторону разума.

Видную роль, в частности в английском Просвещении, сыграл деизм [28]. Он был тогдашним выражением религиозного вольнодумства, более или менее скрытым отрицанием религии как таковой. На первое место представители английского Просвещения выдвигали свободу человека и силу человеческого разума.

Исторически первым представителем этой линии является **Джон Толанд** (1670—1722). Большую известность приобрела его работа «Христианство без тайн» (1696), в которой Толанд отвергает теорию двойственности истины (истины разума и истины веры) и выдвигает разум в качестве единственного кри-

терия веры. Он провозгласил тезис: то, что противно разуму, не может быть предметом веры потому, что разум можно убедить лишь в том, что он способен понять. Эти мысли вызвали большую неприязнь духовенства. В работе «Племя левитов» он называет духовенство наихудшей язвой человечества. В 1697 г. именно духовенство принудило его покинуть родную Ирландию и перебраться в Англию. И здесь он вступает в конфликт с официальными представителями тогдашнего общества из-за ярко выраженных республиканских взглядов. Его философские мысли содержатся в работах «Пантеистикон» и «Письма к Серене».

Толанд критикует Спинозу и указывает на определенные слабости его философии. В частности, он отмечает, что движение у Спинозы является лишь модусом атрибута распространенности. Сам Толанд в понимании взаимосвязи движения и материи выходит за рамки материализма XVII столетия, хотя и остается в пределах механистического материализма. Он подчеркивает, что движение — неотделимое свойство материи и что покой — не что иное, как «движение сопротивления».

Наиболее значимой частью творчества Толанда является его критика религии. Признавая существование «наивысшего существа», понимаемого деистически, он дает очень острую критику философским попыткам обосновать религию и теологию.

Другим видным представителем этого направления философской мысли был **Антони Коллинз** (1676—1729). В его работах «Рассуждение о свободе мышления» и «Исследование человеческой свободы» мы встречаемся с детерминистскими взглядами. В своих философских суждениях Коллинз, опираясь на сенсуализм Локка, выводит определенные материалистические заключения. Помимо прочего он выступает против бессмертия души, ее нематериальности и т. д.

Дэвид Гартли (1704—1757) также принадлежит к числу видных мыслителей Англии XVIII столетия. Его научная работа связана, в частности, с его профессией врача, которая во многом повлияла на его философские воззрения. В 1749 г. он создает работу «Размышления о человеке, его строении, долге и упованиях». В ней он соединяет сенсуализм Локка с механистическо-материалистическим учением. Его идеи спо-

собствовали формированию материалистического подхода к пониманию человеческой психики [29].

С исследовательской работой в области естествознания были тесно связаны философские взгляды **Джозефа Пристли** (1733—1804), также представителя английской материалистической философской мысли. В подходе к вопросам теории познания он испытал влияние сенсуализма Локка, во многом был близок к мыслям философствующего врача Д. Гартли. В области естествознания особое внимание уделял физике и химии. Рассуждения Пристли о материи и ее свойствах носят механистический характер, но являются попыткой очередного философского обобщения научных фактов, в частности естественнонаучных знаний.

Прогрессивность социальных взглядов Пристли проявилась в его отношении к Великой французской буржуазной революции. В «Письмах к сэру Эдмунду Барку» он защищает право на восстание и требует свержения тирании, поэтому в 1794 г. он был вынужден эмигрировать в Америку.

Философское и естественнонаучное мышление Пристли непосредственно повлияло на формирование воззрений французских материалистов и одновременно само было во многом ими обусловлено. В частности, понимание Пристли человека как «существа механического» сыграло значительную роль. Однако Пристли не преодолел ограниченности деизма. С позиций последнего он полемизировал с представителями французского механистического материализма XVIII столетия по поводу их атеистических взглядов.

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

На переломе XVII и XVIII вв. и в ходе XVIII в. в Англии получает развитие философия морали. Среди ее выдающихся представителей находится, в частности, **Антони Эшли Купер Шефтсбери** (1671—1713). В работе «Характеристики, люди, нравы, мнения и эпоха» он приходит к такому пониманию морали, согласно которому в оценке человеческого поведения решающую роль играет не объективный результат, а субъективное намерение. Он, в частности, делает упор на форму морального проявления и недооценивает его содержание. В отличие от представителей сенсуализ-

ма, в частности Т. Гоббса и Д. Локка, он отстаивает идею о неизменности, вечности моральных норм.

Его учение о морали основано на врожденном «моральном чувстве» и не связано с конкретным общественным развитием. На это естественное, врожденное «моральное чувство», по Шефтсбери, опирается «истинная религия». Религия, таким образом, сама предполагает мораль и не заменяет ее. В этом проявляется деизм Шефтсбери.

Весьма критически по поводу этических воззрений Шефтсбери выступил **Бернард Мандевиль** (1670—1733). В сущности он исходит из естественного понимания морали и нравственности. Он отвергает врожденное «моральное чувство», так же как и вечность и неизменность моральных норм. В его понятии морали нашли отражение социальные взгляды первых представителей «теории общественного договора» [30].

В защиту взглядов на мораль Шефтсбери, против критических замечаний Б. Мандевиля выступил **Ф. Хетчесон** (1694—1747). Он перенимает ряд идей Мандевиля и прямо подчиняет мораль религии.

ФИЛОСОФИЯ «ЗДРАВОГО СМЫСЛА»

Если Шефтсбери и Хетчесон выступали с критикой этических воззрений Локка, то его сенсуалистскую философию в XVIII столетии критиковали представители так называемой философии здравого смысла.

Ее первым и наиболее ярким представителем был **Томас Рид** (1710—1796). «Эссе о душевных способностях», его основной труд, содержит резкую критику философии Юма.

Рид отмечает связь учений Беркли и Юма с сенсуализмом Локка, и прежде всего с его учением о первичных и вторичных качествах. В субъективизации вторичных качеств Рид видит начало пути, завершающегося субъективным идеализмом и агностицизмом. Он стремится, однако, к преодолению субъективистских тенденций в философских основаниях сенсуализма. Теорию познания он основывает не на ощущениях, а на непосредственных восприятиях, которые фиксируют в нас «веру» в существование внешнего мира.

Таким образом, учение Рида не преодолевает слабостей сенсуализма Локка, тем более взглядов Беркли

или Юма. Против агностицизма Юма он выдвигает лишь «веру» в существование внешнего мира, опирающуюся на непосредственные восприятия. Если, по Д. Локку, мы посредством чувственных восприятий узнаем о существовании и свойствах внешнего мира, то при помощи непосредственных восприятий фиксируется лишь «вера» в этот внешний мир.

Воззрениям Рида близки воззрения **Джемса Битти** (1735—1803) и **Джемса Освальда**. Освальд, в частности, соединяет основные принципы философии «здравого смысла» Рида с усилиями в защиту христианства. В своей наиболее известной работе «Обращение к «здравому смыслу» для защиты религии» он развивает взгляды на первичные инстинктивные врожденные истины. К ним относятся вера во внешний мир и вера в существование бога, которые поэтому уже не следует обосновывать и доказывать, но следует исходить из них при развитии философского мышления.

Так называемая философия здравого смысла приходит к открытой апологетике религии и критическому отношению к материалистическим и атеистическим концепциям своего времени. При этом одним из главных критериев, которым пользуется эта философия, является «практическая полезность». В этом понимании весьма отчетливо проецируется линия английской послереволюционной буржуазии (речь идет о расширении возможности экономического развития, а тем самым и о росте прибылей). Поэтому к этой линии в английской философии близко примыкают позднейший прагматизм и утилитаризм.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в.

НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ

Если в XVII в. страной наиболее динамичного развития и острых социальных конфликтов была Англия, то в XVIII в. конфликты и противоречия начинают проявляться во французской общественной жизни и в 1789 г. приводят к буржуазной революции.

Предвестниками этой революции являются два идейных течения, образующие органическое единство, которые характеризуют духовную жизнь Франции XVIII столетия. Это французский механистический материализм и Просвещение. В духовной жизни Франции этого периода господствуют материалистически ориентированный эмпиризм английской философии и философские идеи французских материалистов.

Французское Просвещение представляет собой широкое и мощное движение, которое сформировалось во второй четверти XVIII в. Оно не было лишь политическим или лишь философским явлением, хотя философия, в частности материалистическая, играла в нем исключительную роль. Просвещение объединило всех прогрессивно мыслящих представителей формирующегося «третьего сословия»: естествоиспытателей, представителей культурной жизни, политических деятелей рождающейся буржуазии, юристов и философов и т. д. Оно было широко ориентировано на критику всего, что было связано с существовавшим тогда во Франции феодальным устройством общества. Его сторонники во Франции, как и в Англии, возвышали роль разума по отношению к вере, боролись против религиозных предрассудков и суеверий, выступали за свободу научного и философского мышления, художественного творчества и гражданских мнений. Органически соединяются в нем как идейное, так и политическое самосознание нового класса — буржуазии.

Французское Просвещение весьма решительно вело радикальную критику церкви; эта критика в ряде случаев связана с не менее радикальной критикой самих принципов религии как таковой. Политическое острие французского Просвещения направлено прежде всего против французского абсолютизма и всего, что с ним

было связано. Эту критику часто пытались опровергнуть с помощью концепции идеализированного государства английского типа.

В философской же области Просвещение, преимущественно с материалистических позиций, выступало против метафизики. ««Выражаясь *точно* и *прозаически*», французское Просвещение XVIII века и в особенности *французский материализм* были борьбой не только против существующих политических учреждений, а вместе с тем против существующей религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной* борьбой против *метафизики XVII века* и против *всякой метафизики...*» [1]

Нет сомнения в том, что политика правящих классов тогдашней Франции давала достаточно поводов для справедливых обвинений. Уже в конце XVII в. здесь под защитой абсолютизма происходит усиление политического и идейного влияния церкви (в 1685 г. был, например, упразднен Нантский эдикт, гарантирующий свободу гугенотам). С началом XVIII в. во Францию приходят экономические трудности, складывающиеся в результате проигранной войны за Испанское наследство. Эти трудности правящее сословие разрешает с помощью абсолютистской королевской власти в ущерб «третьему сословию». Отсюда развиваются постоянно обостряющиеся конфликты между «привилегированными сословиями» и «третьим сословием» (нарождающейся буржуазией).

К передовым идеологам французского «третьего сословия» принадлежал и **Пьер Бейль** (1647—1706). Во время учебы он познакомился с рядом прогрессивных идейных течений своего времени. Изучал он и физику Декарта. В начале 80-х годов из-за принадлежности к гугенотам он был вынужден эмигрировать в Голландию. Через некоторое время он становится профессором философии в университете в Роттердаме. Здесь же в 1694 г. он издает свою главную работу «Исторический и критический словарь». На девять лет позже выходит его последний большой труд «Ответы на вопросы одного селянина».

В центре интересов Бейля находятся вопросы религии и веры. Он является горячим сторонником религиозной терпимости. Пишет ряд статей, в которых на примерах из истории и на основе современного ему

положения во Франции показывает, какой большой вред человечеству приносит религиозная нетерпимость.

В «Словаре» Бейль собирает информацию о самых различных движениях, идейных течениях и о деятельности исторических личностей, относящейся к религиозным вопросам. На основе собранного богатого материала он выдвигает требование религиозного индифферентизма.

В соответствии со своим убеждением в существовании врожденных инстинктов и принципов деятельности разума Бейль отстаивает воззрение, что именно эти врожденные способности человеческого разума могут привести человека к пониманию истинной морали, независимой от религии.

Точно так же, как он отделяет мораль от религии, он открыто указывает на несоединимость веры и разума. Он подчеркивает, что если кто-то выбирает разум, то пусть он занимается философией и исключит из своих интересов теологию. Это справедливо и наоборот: если кто-то отдает предпочтение вере, пусть занимается теологией и избегает философии.

Несмотря на все эти бесспорно материалистические тенденции, которые можно встретить во взглядах Бейля, несмотря на предостережения относительно религии, он, однако, не приходит к открытому атеизму, а в конце концов признает преимущество веры над разумом. Наиболее ясно это проявляется в его взглядах на истинность познания. В реакции как на сенсуалистскую, так и на рационалистическую философию Бейль отстаивает взгляд, что ни чувства, ни разум не могут быть критерием истины. В философии он усматривает весьма сильное средство, когда следует «нечто затемнить», и весьма слабое, когда необходимо «нечто осветить».

Бейль прилагает большие усилия к тому, чтобы в отдельных философских концепциях, и в прежних, и в современных ему, всегда найти слабые места и неясности. Этим он демонстрирует скептицизм по отношению к силе и способностям человеческого разума.

Такую же непоследовательность, как в области религии и философии, Бейль высказывает и в социально-политических вопросах. И хотя он бежит из Франции под давлением монархического абсолютизма, он утверждает, что наилучшим государственным устройством является монархия, в условиях которой достигнуто

определенное равновесие между правами суверена и правами народа. Здесь сказалось влияние компромисса, достигнутого «славной революцией» в Англии.

Несмотря на то что Бейль не пришел к атеизму, его критика религии, так же как и его скептицизм, повлияла, и во многом, на французское буржуазное предреволюционное мышление, в частности на наиболее известных представителей Просвещения.

Гораздо более радикальные взгляды по отношению к религии и к церкви высказывал **Жан Мелье**. Бóльшую часть своей жизни он жил в сельской местности, был священником. Свои идеи, весьма критические и направленные как против церкви и духовенства, так и против «светских верхов», Мелье не публиковал при жизни. Уже после его смерти были обнаружены объемные рукописи под названием «Мое завещание», адресованные прихожанам. В начале «Завещания» Мелье пишет: «Видел и знал я ошибки, заблуждения, безумие и ничтожество человеческое. Чувствовал я к ним ненависть и отвращение. Я не имел отваги говорить об этом при своей жизни, однако буду говорить об этом хотя бы умирая и после своей смерти».

Через весь трактат проходит ненависть к духовенству и церковным практикам. Он критикует как изложение церковной истории, так и основные догматы католической веры. Его критика религии сопровождается изложением собственных философских воззрений. Критикуя церковное учение о сотворении мира богом, он говорит, что все доказательства, которые относятся к совершенству и потенции сотворителя мира, не подтверждают существования бога. Творцом, согласно его взглядам, является сама природа. Объяснение возникновения мира и вещей путем их развития из материи представляется ему гораздо более естественным, чем сотворение мира богом.

Мелье критикует не только теологию. Большое внимание в своем «Завещании» он уделяет и критике философских учений, которые выступают в защиту идеализма или являются непоследовательными в своем материализме. Так, он критикует дуализм Декарта, идеализм Мальбранша и т. д.

Подобно Бейлю, Мелье отстаивает положение о несоединимости веры с разумом, но в отличие от Бейля он отвергает религию, веру и отстаивает силу разума.

Философские идеи Бейля и Мелье представляют

определенный пролог, с одной стороны, к Просвещению, с другой — к механистическому материализму XVIII столетия. Возвышая роль разума, они являются прямыми предвестниками рационализма Просвещения.

К выдающимся представителям социально-философского мышления во Франции первой половины XVIII в., бесспорно, принадлежит **Шарль Луи Монтескье** (1689—1755). Его творчество приносит во многом новый взгляд на сущность общества. Он пытается объяснить возникновение и развитие общества на основе более или менее естественных факторов. Общественный процесс во Франции во второй половине XVII — начале XVIII в. приводит его, как и других мыслителей, к попытке раскрыть сущность и причины социальных изменений и поворотов. Он пытается найти такие принципы общественного устройства, которые гарантировали бы определенную социальную стабильность и образовали бы предпосылки к развитию гражданских добродетелей.

После завершения учебы Монтескье работает в различных судебных и политических учреждениях (достиг должности президента парламента в Бордо). Это дает ему возможность досконально ознакомиться с юридической практикой, законодательством и судопроизводством тогдашней Франции. В 20-е годы XVIII в. он начинает интенсивно заниматься изучением как естественных (ботаника, физика), так и общественных (история и право) наук, отходит от политической и общественной жизни и систематически занимается научно-литературной деятельностью.

Уже в начале 20-х годов он издает свой первый значительный труд «Персидские письма». В них в аллегорической форме он не только критикует тогдашнюю политическую систему Франции, но и вскрывает губительные последствия абсолютизма.

Однако основной работой Монтескье является «О духе законов» (1747). В ней он дает цельный, системный обзор своих общественнонаучных воззрений, в которых близко подходит к наследию как английских, так и французских мыслителей XVII — начала XVIII в.

Во введении к этому труду он говорит о характере законов. Их он определяет как «необходимые отно-

шения, вытекающие из характера вещей в самом широком смысле слова»[2] и различает законы «естественные» (вытекающие из естественной сути человека) и «позитивные» (весьма приближенно говоря, это законы, установленные законодателем).

Согласно Монтескье, «естественные» законы выражают основные принципы отношения человека к природе и осуществляют естественные отношения между людьми. В этой связи интересно то, что Монтескье отвергает характеристику Гоббсом первичного состояния человечества как «войны всех против всех». Наоборот, он подчеркивает, что в праисходном естественном состоянии «каждый чувствует себя неполноценным, едва ли кто чувствует себя равным другому. Поэтому никто не стремится нападать на другого; мир был поэтому первым естественным законом»[3].

«Позитивные» законы он разделяет на три основных типа. Это законы, регулирующие отношения между людьми,— международное право; законы, регулирующие отношения между власть имущими и подданными,— общественное право (политическое) и законы, регулирующие отношения между людьми как гражданами,— частное право (гражданское)[4].

Наиболее существенной и значительной идеей, содержащейся в этой работе, является идея отношения законов и естественной среды: «Законы должны иметь определенное отношение к физическому характеру страны, к климату (холодному, теплому или умеренному), к характеру почвы, ее положению, ее площади, к способу жизни народов (земледельческому, охотничьему либо пастушескому)»[5]. Он подчеркивает, что эти отношения «все, вместе взятые, образуют то, что называется духом законов»[6].

Монтескье объяснял сословные принципы развития общества естественным образом, утверждал, что природная среда, климат и т. д. имеют влияние на формирование общественного развития. Однако он переоценил это влияние и в определенном смысле абсолютизировал его (эти идеи положили начало «географическому детерминизму»).

Монтескье во многом находился под влиянием утверждавшегося в обществе механистическо-материалистического мышления. Согласно ему, физические свойства среды определяют как «дух законов»,

так и тип власти — тип устройства общества. Он различает три вида правления: республиканское, монархическое и деспотическое [7]. Он являлся решительным противником деспотии и считал лучшим типом общественного устройства в Средней и Западной Европе конституционную монархию, идеалом которой для него было тогдашнее английское государственное устройство.

Монтескье в определенном смысле понял, угадал роль конкретно-исторических условий при образовании общества. Однако его подход к этой проблеме не вышел за рамки механистического способа мышления того времени. Тенденция объяснять устройство общества и его изменения естественным путем сыграла большую роль во французском буржуазном предреволюционном мышлении. Переоценка влияния природных и климатических условий на формирование общественной жизни вместе с подчеркиванием определяющей роли законов в реальном общественном развитии свидетельствует об исторической ограниченности воззрений Монтескье.

ПРОСВЕЩЕНИЕ

Несомненно виднейшим мыслителем французского Просвещения является **Франсуа Мари Аруэ Вольтер** (1694—1778). Он был типичным представителем высших слоев «третьего сословия» — рождающейся буржуазии. Как мыслитель и идеолог этого класса, он резко критически выступал против надстройки феодального общества — феодальной идеологии, интегральным элементом которой была религия. Четкая антиклерикальная направленность пронизывает все творчество Вольтера. Однако его антирелигиозная ориентация не выливается в отрицание религии как таковой. Вольтер не приходит к идее о необходимости ликвидации религии, он требует лишь религиозной свободы. И в этом отношении он был последовательным представителем своего класса.

Атеистические и антирелигиозные идеи Вольтера не достигают такой глубины, как идеи Ламетри, Гольбаха или Дидро. Выраженные живым и художественным образом, они в свое время распространились очень быстро. Однако оценка источников ре-

лигии у Вольтера не переступает рамок общего просветительского подхода. Источниками религии являются, по его представлениям, невежество, фанатизм и обман. Весьма популярной в свое время была идея Вольтера о том, что религия возникла тогда, когда встретились мошенник и глупец. Вольтер не вскрыл, и в то время не мог полностью вскрыть, гносеологических и социальных корней возникновения религии. Человечество пришло к этому позже. Однако его критика клерикализма и религии сыграла выдающуюся роль.

Вольтер находился под сильным влиянием идей Локка, Ньютона, Бейля. Органическую часть его философских воззрений образует, однако, и критическая переоценка философии Декарта и Лейбница. Философия представляется ему не только собранием поучений, догм, взглядов или логически строгой системой, она является прежде всего великим орудием разума в борьбе против неразумного, отживающего устройства общества. Этот момент во многом определяет и характер философской мысли Вольтера. Никто до него — а из его современников лишь Руссо — не выступает в философии так открыто и партийно.

Вольтер весьма высоко оценивает заслуги английских философов, в частности Бэкона и Гоббса. «Новый Органон» Бэкона он определяет как труд, который можно использовать в качестве лесов при строительстве новой философии. Эмпиризм английской философии настолько повлиял на Вольтера, что на переломе 20—30-х годов (в то время, когда он пишет первую серию философских работ: «Философские письма», «Трактат о метафизике» и «Основы философии Ньютона») считает его единственным методом познания, при помощи которого можно достичь истины. С этих позиций он некоторое время недооценивает декартовский рационализм, отвергает, в частности, Декартову теорию врожденных идей, противопоставляя ей тезис Локка о том, что человеческая душа — это неисписанный лист.

Однако критическое отрицание спекулятивного характера философии Лейбница и Декарта не было исходным пунктом собственного философского мышления Вольтера. Он отвергал также и субъективно-идеалистическую интерпретацию английского сенсуализма. Вольтер стремится к разрешению проблемы

познавательного значения опыта и его отношения к теоретическому мышлению на более или менее материалистических основах.

В философии Вольтера большую роль играет вопрос активности субъекта. Подчеркивание Вольтером динамичности и активности поведения субъекта значительно обогатило философию Нового времени. «Пусть уж как будет, здесь моя цель — изучить человека, живущего в обществе; не могу в нем жить, если не существует общество вне нас. Скептики-пирронисты должны мне позволить начать с того, что существуют тела, во что я твердо верю, ибо в противном случае я должен был бы отрицать существование этих господ» [8]. Из этого тезиса Вольтера ясно вытекает не только очевидное отвержение субъективно-идеалистического подхода к проблематике познания и бытия, но и его однозначное подчеркивание «общественности человека» как предмета собственно философских интересов. Этим он во многом предвосхищает проблематику, которая становится такой важной для немецкой классической философии.

Его интерес к «общественному человеку» определяется трудами английских мыслителей, в частности концепцией естественного права Локка. В философских заметках об обществе, человеке и свободе он исходит из практических потребностей тогдашней буржуазии. Вольтер понимал человека как существо общественное, общественность которого состоит в том, что он живет среди других общественных людей.

В философских трудах Вольтер выражает и одно из основных требований восходящей буржуазии — равенство людей. Однако в отличие, например, от Руссо он понимает равенство людей лишь как равенство политическое, равенство перед законом и правом. Социальное и имущественное неравенство он считал предпосылкой сохранения общественного равновесия и нормального развития общества. Если Руссо в работе «О причинах неравенства» выступил против частной собственности и требовал ее уничтожения, то Вольтер это требование с присущей ему иронией высмеял.

Свободу человека Вольтер также понимал лишь в чисто абстрактном правовом и политическом смысле. Свобода является, по его представлениям, прежде всего свободой воли, и эту свободу воли он понимает

чисто индетерминистски. В позднейших философских трудах («Философском словаре») Вольтер, однако, видимо под влиянием ньютоновского понятия детерминизма, отходит от индетерминистских взглядов.

Вопрос о понимании Вольтером детерминизма заслуживает специального анализа. Его детерминизм решительно нельзя отождествлять с детерминизмом механистических материалистов. Человек, отвергающий всеобщую закономерность, индетерминистски понимающий свободу воли, слишком бы отклонился от порядка целесообразно устроенного мира, и поэтому Вольтер ограничивает свободу человеческой воли определяющим принципом этого мирового порядка. Тем самым, однако, он весьма близко подходит к теологии, против которой в стихотворении «О гибели Лиссабона» он так решительно выступает.

Человек, его свобода, свобода человеческой воли, устройство общества — это те вопросы, которые в то время обсуждались не только в философских дискуссиях, но и в практической каждодневной политике. И Вольтер в своих заметках о реформе общества склоняется к иллюзии об «образованном правителе». Однако в более позднее время он от этого идеала отходит.

Все творчество Вольтера — философское, публицистическое, художественное (следует оценить также его заслуги в области историографии, в частности в истории культуры) — является предвестием острых социальных конфликтов, которые через несколько лет после его смерти выливаются в Великую французскую буржуазную революцию. Прогрессивность философии Вольтера обусловлена и ограничена прогрессивностью общественного класса — буржуазии, представителем которой он был.

Если Вольтер был представителем высших слоев «третьего сословия», то **Жан Жак Руссо** (1712—1778) — представителем самых низших слоев.

Творчество Руссо весьма богато, и, если его оценивать по названиям отдельных работ, оно может показаться весьма пестрым. Помимо театрального творчества Руссо занимался в специальных работах целым рядом проблем: критикой науки и цивилизации («О влиянии наук на нравы»), экономической проблематикой («Рассуждения о политической экономии»),

социально-политическими вопросами («Рассуждения о происхождении и причинах неравенства между людьми»), критикой основ государства и права («Об общественном договоре»). Следует упомянуть и о его обширном педагогическом трактате «Эмиль, или О воспитании», и о романе «Новая Элоиза», который является проектом лучшей, естественной морали. Несмотря на кажущуюся тематическую разбросанность, творчество Руссо имеет, однако, один центральный мотив. Этим мотивом выступает проблема неравенства между людьми и путей его преодоления.

Социальное неравенство становится предметом рассмотрения уже в первой его значительной работе — «О влиянии наук на нравы». В ней он критикует современную цивилизацию как цивилизацию неравенства и отстаивает тезис о том, что развитие науки никоим образом не способствует совершенствованию нравов. Это, однако, не значит, что он отвергал науку и культуру как таковые. Во введении к работе он говорит: «Не совершаю нападение на науку, но отстаиваю добродетель».

В первой части работы «О влиянии наук на нравы» Руссо подчеркивает, что основы общественной жизни составляют «телесные потребности», тогда как духовные потребности являются их украшением. Его подход к общественным проблемам, таким образом, по сути материалистический. Тем, что основу жизни он видит в сфере «телесных потребностей», т. е. в материальной сфере, Руссо создает определенную основу для понимания всех, говоря нынешним языком, надстроечных явлений. Руссо, возможно, не понял, но, однако, определенно угадал социальную обусловленность науки и культуры. Он одним из первых обнаружил, что развитие культуры создает «искусственные потребности», удовлетворение которых имеет весьма спорный характер. Человек стремится «казаться» иным, чем он есть в действительности. Развитие науки и искусства все более заметно ведет, согласно Руссо, к тому, что человек стремится «казаться», а не «быть». Одновременно с этим он полагал, что культура и искусство — принадлежность господствующих социальных слоев. Нигде в его творчестве мы не находим оценки исторической функции культуры и искусства.

Хотя Руссо и отстаивал тезис о том, что наука и культура не принесли человечеству ничего хорошего,

корни общественных проблем и бесправия он видел совсем в другой сфере — в области общественного развития. Главный источник социального зла он усматривал в социальном неравенстве, которое он понимал прежде всего как неравенство имущественное.

Вопрос социального неравенства является главной темой и другой его работы — «Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми». В этой связи следует напомнить философские предпосылки его подхода к этим вопросам. Руссо приходит к убеждению, что неравенство между людьми не существует изначально. «Какими могут быть путы зависимости между людьми без имущества?» Этим вопросом он обосновывает точку зрения на то, что неравенство тесно связано с имуществом, как сейчас говорится — с частной собственностью.

Имущественное неравенство, расслоение на бедных и богатых, является, по Руссо, первой ступенью общественного неравенства. Вторая ступень неравенства связана с возникновением государства. Согласно Руссо, богатые и бедные заключили договор, ведущий к образованию государственной власти, которая должна быть гарантом справедливости и мира. Таким образом неравенство между бедными и богатыми поднимается на следующую ступень и превращается в неравенство между властвующими и подвластными. Третья ступень неравенства в обществе появляется с превращением законной власти в деспотизм. Если раньше народ был обманут государством и законами, то деспот обманывает законы и народ. Эта ступень неравенства образует, однако, и новое понятие равенства — по отношению к деспоту все люди в своем бесправии равны [9]. Такое понимание ступеней неравенства позволяет Руссо морально и юридически обосновать право народа на бунт против деспота.

Таким образом, причину неравенства Руссо видит, с одной стороны, в имущественном неравенстве, с другой — во взаимной зависимости людей друг от друга. Эта зависимость, по его мнению, вызвана развитием разделения труда и цивилизации. Поэтому острие своей критики он обращает против цивилизации. В 50-х годах XVIII в., когда идеологи французской буржуазии еще только рассуждали об осуществ-

лении своих идеалов с помощью образованного правителя (Вольтер), весьма сложно было выступать за установление имущественного равенства (или ликвидацию частной собственности) путем насильственного изменения общественных отношений. Низшие слои «третьего сословия», т. е. мелкие ремесленники, торговцы и городская беднота, еще не осознали, что именно они являются той общественной силой, которая в перспективе может изменить отношения в обществе.

Естественное состояние человеческого общества — это такое состояние, когда человек является в сущности самодостаточным, когда он не зависит от других людей ни как производитель, ни как потребитель. Такое общество представляется Руссо идеалом, к которому прийти в перспективе нельзя, но к которому можно вновь вернуться. В этом естественном состоянии все были равны, никто не возвышался над другими, люди не знали, что такое имущество, частная собственность. Основной чертой этого естественного состояния была нравственная неиспорченность. Там, где нет собственности, не может быть и несправедливости. Эта «идиллия» первобытного общества, однако, закончилась, когда появилась собственность. «Тот человек, который заселил определенный клочок земли, провозгласил: «Это мое!» — и нашел достаточно простодушных людей, которые ему поверили, был действительным основателем гражданского общества. Сколько преступлений, войн, убийств и ужасов не коснулось бы человечества, если бы некто вырвал колья, засыпал рвы и обратился к своим друзьям: «Опасайтесь слушать этого мошенника. Вы погибли, если забудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому». Но кажется, что отношения уже достигли той ступени, что не могут оставаться в естественном состоянии» [10].

Руссо считает, что прямым следствием возникновения частной собственности являются противоречивость человеческих интересов, конкуренция и жажда обогащения за счет других. Естественное состояние общества сменилось, таким образом, «ужаснейшим состоянием вражды».

На идеи, содержащиеся в трактате «О происхождении и причинах неравенства между людьми», Руссо ссылается и в наиболее значительной работе —

«Об общественном договоре». Общие социально-философские рамки его рассуждений здесь выстроены по естественно-правовой теории Руссо. Он доводит идеи Локка, Гоббса и других мыслителей до социально-политических следствий и откровенно и четко формулирует свои собственные. «Сувереном», единственным правителем общества, возникающего на основе «общественного договора», Руссо считает «объединенный народ». Только такой суверен выгоден всем, он является гарантом правильного и полезного развития всех членов общества. Верховная власть «объединенного народа» не нуждается, согласно Руссо, ни в каких гарантиях, так как «невозможно, чтобы тело желало вредить всем своим членам».

Важную роль в рассуждениях Руссо играет понятие «воля». Он говорит, что «силами государства, согласно цели его образования, которой является общественное благо, может руководить лишь общая воля» [11]. Общественные путы образуют то, что является общим и в противоречивых интересах индивидов. Поэтому Руссо не ставит знака равенства между «общей волей» и «волей всех»: «Между волей всех и общей волей часто существуют большие различия. Общая воля принимает во внимание лишь общие интересы. Воля всех принимает во внимание частные интересы и является совокупностью индивидуальных воль, если вычтем от этих воль плюс и минус, которые взаимно противоположны, остается как итог различий общая воля» [12]. Гегель подчеркивал, что у Руссо «общая воля должна быть скорее разумной волей» [13]. Это понимание воли является, по Гегелю, переходом к философии Канта. В общественном договоре Руссо ищет также и реализацию свободы: «С общественным договором теряет человек свою собственную свободу и неограниченное право на все, что его искушает и чего он может достичь. Обретает он, однако, гражданскую свободу и право собственности на все, что он имеет» [14]. Гражданская свобода, которую человек обретает посредством общественного договора, является, по Руссо, свободой высшего типа по сравнению со свободой естественной, «ибо побуждение лишь одних желаний является рабством, но послушание закону, который мы сами установили, является свободой» [15].

При характеристике взглядов Руссо на политику и государство необходимо подчеркнуть два основных мо-

мента, которые повлияли на его идеи. С одной стороны, это уничтожающая критика феодально-абсолютистского государства, с другой — выражение политических интересов определенной части предреволюционной буржуазии, причем той части, которая видела своего врага не только в феодализме и феодальных формах собственности, но и во всяком чрезмерном богатстве вообще, а значит, и в возникающей крупной буржуазии. Именно в этом состоит принцип радикализма Руссо, именно в критике крупной собственности следует искать основу его представлений о будущем устройстве общества. Здесь находятся корни его отношения к общественному договору, защиты теории договора и решительного подчеркивания принципа суверенитета народа. Руссо, как и другие рационалисты Просвещения, свой идеал государства понимал как реализацию царства разума. Это царство, однако, было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии.

Что касается социально-политических воззрений, то со своим радикализмом Руссо принадлежит к представителям наиболее прогрессивного течения социальной мысли своего времени. Однако с его социально-политическим радикализмом в значительной мере контрастирует его общефилософский подход к миру. Руссо, хотя и находился во многом под влиянием французского механистического материализма, в частности Дидро и Д'Аламбера, сам не подошел ни к механистическому, ни к какому другому материализму. В его воззрениях на общество проявляются признаки материализма, но это всегда скорее отдельные моменты, которые в рамках общего идеалистического подхода остаются одиночными.

Определенные элементы дуализма можно найти у Руссо и в понимании сущности человека. Человек заключает в себе материальный и духовный принципы, тело и душу.

В вопросах теории познания Руссо был сторонником сенсуализма, однако не считал разум определенным корректором чувственных данных (как, например, Лейбниц), таким корректором он считал чувство. В его несколько нигилистическом отношении к разуму и в подчеркивании роли чувства проявляются и элементы определенной субъективной ориентации, которая достигает вершины в последних, ав-

тобиографических работах («Исповедь», «Думы одинокого путника»).

Видимо, Руссо первым постиг противоречивые стороны цивилизации и пришел к выводу, что развитие производства, культуры и науки приносит и нечто иное, чем выгода и польза. Эти важные наблюдения были импульсом для дальнейшего развития социальной мысли.

Значение Руссо состоит в его социально-политическом радикализме. Именно это провозглашали самые прогрессивные и радикальные течения Великой французской революции. Для Робеспьера «Общественный договор» Руссо становится библией. Воззрения Руссо стали официально признанной идеологией якобинцев. Его радикализм импонировал всем прогрессивным мыслителям последующих поколений. Философские и социальные воззрения Руссо значительно повлияли на утопических социалистов XIX столетия (в частности, его суждения о равенстве людей).

Французское Просвещение, подчеркивая момент активности человека, обращало внимание на анализ социальной практики того времени и тем самым в немалой степени способствовало познанию действительных закономерностей развития общества.

Несколько под сенью Вольтера и Руссо, которые, бесспорно, представляют вершину французского дореволюционного Просвещения, находится **Жан Антуан Кондорсе** (1743—1794). Если Вольтер и Руссо своим творчеством идейно прокладывали путь Великой французской революции, то Кондорсе непосредственно активно участвовал в ней. Он основал первую послереволюционную газету «Республика, или Защитник представительской власти». С 1790 г. он выполнял различные функции в Законодательном собрании, кроме прочего был его председателем. В 1793 г. вступил в конфликт с представителями партии Робеспьера и был арестован. После краткого срока заключения якобы кончил жизнь самоубийством в тюрьме.

Философские взгляды Кондорсе наиболее существенно характеризует его последняя работа — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». В ней он попытался представить развитие человечества не как простой хронологический ряд событий,

но как процесс, пронизанный взаимопереплетающимися причинными взаимосвязями. Сам он характеризует свою попытку так: «Этот образ является историческим, ибо он подвержен постоянным изменениям и возникает благодаря последовательному изучению человеческих обществ на различных этапах, которые они прошли. Он должен отразить закономерность изменений, зарегистрировать влияние, с которым каждый миг воздействует на миг последующий, и показать на различных модификациях, через которые прошел род человеческий при постоянном самообновлении в ходе бесчисленных столетий, какими шагами он приближался к истине или счастью» [16].

Кондорсе, понятно, не мог обнаружить движущие силы человеческого развития и прогресса. Его подход к истории в сущности является идеалистическим. Однако он близко подходит к наиболее ярко выраженным прогрессивным идеям французского Просвещения. Он резко выступает против религии, возвышает разум. Разум, согласно его взглядам, является движущей силой человеческого прогресса.

В своих политических воззрениях, как и в практической политической деятельности, Кондорсе — решительный сторонник республики, однако он считает социальное неравенство естественным и неизбежным в развитии общества. Он рекомендует ограничивать его определенным минимумом, в частности гарантируя одинаковые возможности торговли и предпринимательства. Эти воззрения отражают интересы революционной буржуазии начала 90-х годов XIX столетия.

Творчество Кондорсе проникнуто идеей прогресса. Его вера в способности и возможности человечества определяет и заметную оптимистическую ориентацию его взглядов. Оптимизм отражает успехи, которых достигла французская буржуазия в начале 90-х годов.

Кондорсе сам говорит, что «природа не определила никаких границ совершенствованию человеческих способностей; что совершенствование человека является действительно неограниченным; что прогресс этого совершенствования независимо ни от каких сил, которые хотели бы его задержать, является ограниченным лишь существованием нашей земли, куда забросила нас природа» [17]. Оптимизм Кондорсе

исходит из его веры в разум и является органическим завершением понимания общества, характерного для Просвещения.

ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ

Проект создания «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» представляет собой одну из выдающихся попыток философского и научного характера, с которыми можно встретиться в XVIII в. Вместе с тем «Энциклопедия» является первым трудом, в котором предметом научного интереса становится не только то, что было традиционной сферой науки, но и описание ремесел и человеческого труда как такового. В написании отдельных статей участвовали ряд ведущих французских философов и ученых эпохи Просвещения, работающих в области естественных и общественных наук. Среди энциклопедистов мы находим наиболее известных представителей механистического материализма — Кондильяка, Гольбаха, а также Монтескье, Вольтера и Руссо. Идейным вождем энциклопедистов был Д. Дидро. Со своим ближайшим сотрудником Д'Аламбером он составил план «Энциклопедии» и определил ее концепцию.

«Энциклопедия» должна была содержать сведения из всех областей. Дидро исходил из идеи, что вещи нельзя познавать без выяснения взаимосвязи и отношений. Создание «Энциклопедии» было основано на просветительском энтузиазме, на убеждении в силе человеческого разума, в необходимости все надежно познать и объяснить. Согласно намерениям составителей, «Энциклопедия» не должна быть лишь обзором достигнутого уровня человеческого познания, но наиболее систематической разработкой новейших научных подходов, опирающихся на прогрессивные философские концепции. Именно по этому поводу организаторы создания «Энциклопедии» столкнулись с рядом трудностей. Трудности были вызваны не только официальным вмешательством правящих кругов тогдашней Франции, но весьма часто нерешительностью и перестраховкой буржуазных предпринимательских и политических кругов, которые материально обеспечивали организацию этого обширного издания.

Энциклопедисты полагали, что «идеи» воздействуют на реальный общественный прогресс. Поэтому такое большое внимание они уделяли проблемам образования и воспитания, подчеркивали определяющее значение «хороших законов». Значение, которое они придавали «Энциклопедии», было поэтому гораздо шире, чем эта работа на самом деле могла иметь. Они считали, что уже сам факт систематически представленного прогрессивного знания «приведет к изменениям общественной действительности». На самом деле они пришли лишь к образованию идейных предпосылок этих изменений. Это, однако, ничуть не умаляет заслуг, которые энциклопедисты имели в деле развития прогрессивного философского и научного мышления своего времени.

Дени Дидро (1713—1784) был одним из наиболее всесторонне образованных французских мыслителей в эпоху, предшествующую Великой французской буржуазной революции. Кроме подготовительной и организационной работы над проектом «Энциклопедии» он написал для нее ряд статей. Дидро является также автором ряда литературных произведений. Наиболее известны среди них романы «Жак-фаталист и его хозяин» и «Племянник Рамо». Важнейшие философские идеи Дидро содержатся в работах «Мысли об объяснении природы», «Разговор Д'Аламбера с Дидро» и «Философские принципы материи и движения».

Основные философские воззрения Дидро перекликаются с воззрениями механистических материалистов своего времени. Он считает мир объективным и материальным. Материя и движение, согласно ему, являются единственной существующей реальностью. Почти во всех его философских трактатах присутствует идея о материальном единстве и бесконечности мира.

Важнейшим элементом материализма Дидро является концепция постоянного развития. Как и другие материалисты этого периода, он отвергает любые вмешательства «извне» в развитие материального мира. В единый процесс развития мира он помещает и человека.

Дидро был знаком не только с философией Декарта и Локка, но и с философским наследием Спинозы,

Лейбница и Бэкона. Глубокая философская эрудиция позволяет ему преодолеть некоторые упрощения, которые встречаются в трудах других механистических материалистов, например Гельвеция. Дидро четко различает чувственное восприятие и мышление. Мышление, согласно его взглядам, не является свойством всей материи. Материя наделена лишь общим свойством «чувствовать».

В связи с работой над «Энциклопедией» Дидро занимается и методологическими вопросами, и проблематикой систематизации наук. И хотя он исходным источником познания считает чувства, но признает значение работы ума, т. е. мышления, и подчеркивает их взаимосвязь. Мышление, которое отрывается от фактов, легко впадает в пустые спекуляции, так же как и накопление фактов без их рациональной обработки ведет скорее к хаосу, чем к углублению познания.

В своей классификации наук Дидро во многом близок к идеям Бэкона. При этом он учитывает и возможности практического использования научного знания.

С позиций механистически понимаемого детерминизма Дидро выступает с критикой теологии и фатализма (в художественно-популярной форме в своем «Жаке-фаталисте»).

Ближайший помощник Д. Дидро по подготовке «Энциклопедии» — **Жан Батист Д'Аламбер** (1717—1783). Главной сферой его интересов была математика, затем физика и астрономия. Как философ он не достигает глубины Дидро или систематичности Гольбаха. В наиболее цельной форме его философские взгляды выражены в работе «Основы философии», а также во «Введении к Энциклопедии». За исходный пункт своей философии он берет сенсуализм Локка. С этих позиций он выступает против картезианской философии, в частности против ее дуализма. Однако сам он не может преодолеть его в ряде моментов.

Сотрудничество с Д. Дидро при выработке концепции и подготовке текста «Энциклопедии» во многом ускорило и философскую эволюцию Д'Аламбера (это видно при сравнении философских идей, которые содержатся в его статьях и исследованиях, написанных до участия в работе над «Энциклопедией»,

с «Введением к Энциклопедии», которое было написано под влиянием сотрудничества с Дидро).

Во «Введении к Энциклопедии» выражены идеи, которые совершенно однозначно свидетельствуют о материалистической ориентации Д'Аламбера. Все знания, которые человек приобретает, Д'Аламбер делит на непосредственные (полученные непосредственно восприятием, без вмешательства воли) и приобретенные путем рассуждений, мышления. Он подчеркивает, что «все наше познание прямо ограничено познаниями, которые мы приобретаем посредством чувств» (в этом тезисе полностью проецируется принятие сенсуалистского принципа Локка). «Познания, полученные рассуждением,— это те, которых дух достигает, воздействуя на познания прямые, соединяя их и комбинируя» [18] (в этом можно усмотреть признание роли разума). В соответствии с уровнем развития тогдашнего естествознания и материалистической философии Д'Аламбер подчеркивает главную роль чувственного познания. Как непосредственные знания, так и знания, приобретенные размышлением, информируют нас, согласно его взглядам, о двух вещах: о существовании нас самих и о существовании вещей внешнего (объективного) мира. Признание существования объективного мира (включая объективное существование субъекта) — так во «Введении к Энциклопедии» представлена основная исходная точка принципа познания Д'Аламбера.

Своей жизнью и деятельностью Д'Аламбер тесно связан (так же как Вольтер) с высшими кругами «третьего сословия». Однако по сравнению с Вольтером он находился под их определенной опекой и влиянием. Это явилось в конце концов одной из причин его философской непоследовательности и ограниченности. Он не смог найти правильное решение взаимного отношения материи и духа, во многом у него проявляется влияние декартовской концепции субъекта (хотя он и резко выступал против врожденных идей Декарта). Все это ведет к тому, что в его философии можно встретить элементы дуализма. Именно в этом отношении философские воззрения Д'Аламбера становятся предметом критики его друга и сотрудника Д. Дидро (в частности, в работах Дидро «Разговор Д'Аламбера с Дидро» и «Сон Д'Аламбера»).

Когда под давлением реакционных кругов было остановлено дальнейшее издание и распространение уже вышедших томов «Энциклопедии», Д'Аламбер расходится с Д. Дидро и другими энциклопедистами. Разрыв с тогдашними передовыми мыслителями негативно сказывается на его дальнейшем идейном развитии. Так, собственно, «Введение к Энциклопедии» остается вершиной его философского творчества.

МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Как представители французского Просвещения, так и Руссо и, в частности, французские материалисты XVIII в. являются представителями французской революционной буржуазии как раз накануне ее революционного выступления. К. Маркс и Ф. Энгельс определили французский материализм этого периода как «идейную подготовку буржуазной революции».

В работах представителей французского материализма второй половины XVIII в. своих вершин достигают материалистические тенденции в развитии предреволюционной буржуазной философии вообще. Их философский материализм тесно связан с радикальными социально-политическими воззрениями.

Материалистическая философия этого периода черпает как из предшествующего французского философского мышления, так и из материалистических элементов философии Декарта и английской сенсуалистской философии Бэкона и Локка. «...Существуют *два направления французского материализма*: одно ведет свое происхождение от Декарта, другое — от Локка. Последнее направление материализма составляет, *по преимуществу*, французский образовательный элемент и ведет прямо к *социализму*. Первый, *механистический* материализм, вливается во французское *естествознание* в собственном смысле слова. В ходе развития оба направления перекрещиваются» [19] — так характеризуют французский материализм XVIII в. основатели марксистской философии.

Большую роль в распространении, в частности, воззрений Локка во Франции сыграли работы **Этьенна Бонно де Кондильяка** (1715—1780). В своих основных трудах «Опыт исследования происхождения че-

ловеческих знаний» (1746), «Трактат о системах» (1749) и «Рассуждение об ощущениях» (1754) он принимает не только сенсуализм Локка, но и локковское отношение к опыту в формировании человеческого сознания. Он однозначно отвергает картезианскую теорию врожденных идей, а сенсуалистский подход распространяет и на плоскость мышления. Память, мышление и суждение он рассматривает лишь как варианты ощущений.

Однако Кондильяк принципиально отвергает познаваемость материи и ее основных атрибутов. Он признает существование нематериальной души и с этих позиций критикует учение Спинозы о единой субстанции.

Кондильяк представляет собой соединяющий «мост» между английским сенсуализмом и французским материализмом XVIII в. Его историческая заслуга состоит в том, что он подчеркивал плодотворность сенсуалистской теории познания. С Кондильяком непосредственно связано и главное течение французского материализма. К нему принадлежат Ламетри, Гольбах, Гельвеций и энциклопедисты Д. Дидро и Ж. Д'Аламбер.

Наиболее известная работа **Жюльена Офре де Ламетри** (1709—1751) «Человек-машина», которую он издал в 1747 г. под псевдонимом, вызвала среди различных кругов большое недовольство. Ее открытый материализм возбудил прежде всего консервативные круги Франции. Поэтому Ламетри покидает страну. В его работе изложены почти все основные принципы, которые впоследствии были развиты французскими материалистами. Ламетри исходит из сенсуализма Локка и однозначно признает объективную основу наших ощущений — внешний мир. Одновременно он подчеркивает, что материя находится в постоянном движении, движение от нее неотделимо. Источник движения находится в самой материи. На его воззрения повлияло не только картезианское понимание распространенности, но и философская рефлексия ньютоновской физики, в частности понятие силы у Ньютона. Несмотря на последовательно материалистический подход, Ламетри высказывает и идеи о невозможности познания сущности движения и материи. «Сущность движения нам не известна, так же как и

сущность материи. Нельзя обнаружить, как движение возникает в материи» [20].

Основной проблемой философии Ламетри (как и других представителей французского материализма) была взаимосвязь материи и сознания. Решает он ее материалистически, в соответствии с механистической концепцией, преобладавшей в тогдашнем естествознании. Мышление является способностью определенного вида материи. Его основания покоятся на ощущениях.

О механистическом подходе к пониманию человека свидетельствует уже само название работы Ламетри «Человек-машина». В соответствии с этим подходом он считает душу материальной, «двигателем» живого организма. Различие между человеком и животным для него лишь количественное — в размерах и структуре мозга.

У Ламетри мы встречаемся с рядом плодотворных идей, которые ему не удалось полностью развить. Именно эти идеи во многом продолжает следующий представитель французского материализма, немец по происхождению, **Поль Анри Гольбах** (1723—1789). Его «Система природы», изданная в 1770 г.,— наиболее систематическое изложение принципов материализма этого периода. В работе он пытался опровергнуть предрассудки и спекулятивные философские и теологические концепции, относящиеся к пониманию природы. Главной идеей этого произведения Гольбаха является принцип редуцируемости — сводимости всех явлений природы и всех природных сил к различным формам движения материальных частиц. В этом проявляется влияние механистического естествознания. Природа, по Гольбаху, не что иное, как совокупность различных движущих сил материи. Против картезианской концепции, заключающейся в том, что движение введено в материю богом, Гольбах выдвигает идею о том, что движение присуще материи, ибо, кроме движущейся материи, ничто не существует. В отличие от Спинозы, который считает движение «модусом» атрибута распространенности, Гольбах доказывает, что, наоборот, движение является источником всех свойств, которые считались как Декартом, так и Спинозой первичными, шла ли речь о распространенности, непроницаемости или весе.

При формулировке идеи универсальности движения Гольбах ссылается на Толанда. Он различает

два основных вида движения. С одной стороны, движение, которое перемещает тела (механическое движение в собственном смысле слова), и с другой — скрытое, внутреннее движение, которое определяется энергией и имеет свой источник во взаимодействии невидимых материальных частиц (молекул), из которых состоит тело (оно представляет определенную аналогию того, что в современных терминах можно назвать микродвижением).

С понятием универсальности движения связано и Гольбахово понимание детерминизма. В отличие от Юма Гольбах доказывает, что необходимыми могут быть лишь причины и следствия. Посредством их можно объяснить любой процесс и человеческое поведение. Различие между отдельными явлениями закономерно, и всякое движение, которое возникает, подчиняется и управляется также константными законами. Так как движение протекает закономерно и является универсальным, природа или мир как целое подчинены универсальным закономерностям, которые проявляются через причинные отклонения (причины и следствия) с однозначной необходимостью.

Понимание причинности и детерминизма у Гольбаха, так же как и у других французских материалистов этого периода, имеет механистический характер. Оно является абсолютизацией момента необходимости. Так как вся природа является не чем иным, как движущейся материей, в ней нет места для случайности. Космос, таким образом, выступает как бесконечный ряд причин и следствий, причем то, что в одном случае является следствием, в другом может быть причиной. В эту строго детерминистическую систему Гольбах помещает и человека. Человек подчинен механистически действующей цепи причин и следствий. Очевидно, что такой подход не мог создать предпосылки для объяснения специфики общественной детерминированности человеческого поведения.

Все творчество Гольбаха, так же как и большинства французских материалистов, проникнуто атеизмом. «Каждый человек, который разумно рассуждает, скоро станет атеистом, ибо при помощи рассуждений он придет к тому, что теология является набором небылиц, что религия противоречит всем принципам здравого смысла и вносит неисправности в человеческое познание» [21]. Распространению атеизма он

посвятил и свою популярную работу «Карманное богословие, или Краткий словарь христианской религии», в которой в сатирической форме разбирает основные религиозные понятия.

Другой французский материалист — **Клод Адриан Гельвеций** (1715—1771) — изложил свои воззрения в двух работах: «О духе» (в русском переводе — «Об уме».— *Пер.*) — вышла в 1758 г. и «О человеке» — вышла уже после его смерти, в 1793 г. Уже первая работа вызвала большой резонанс. Автор подвергался преследованиям со стороны реакционных кругов, однако среди прогрессивных людей Франции, Германии, Швейцарии и Англии снискал большое уважение. Гельвеций в этой работе дает объяснение главных философских вопросов. Трактат «О человеке» посвящен прежде всего социально-политической проблематике.

Основные философские взгляды Гельвеция согласны взглядам других французских материалистов. Он признает объективное существование внешнего мира и подчеркивает его материальный характер. Мир, по Гельвецию,— это не что иное, как движущаяся материя. Пространство и время он также понимает как формы существования материи.

Так же как Ламетри и Гольбах, Гельвеций относит человека к общей системе природы. Человек неотделим от природы и подчинен тем же закономерностям, что и остальная природа. Гельвеций, как и другие французские материалисты, не смог понять специфичности человека и человеческого общества.

В области теории познания он по сути принимает принципы сенсуализма Локка. Всеми своими знаниями и умениями человек обязан лишь опыту, который он обретает при помощи чувственного познания и хранит посредством памяти.

Он отвергает бессмертие души. Душу он отождествляет со способностью ощущать: «Ни идея, ни разум не являются необходимыми для ее существования. Пока человек чувствует, он имеет душу. Способность чувствовать образует ее сущность» [22]. Сведение Гельвецием человеческих способностей к чувственным восприятиям было предметом критики со стороны его современников (например, Д. Дидро).

Подобно Гольбаху, Гельвеций — сторонник строгого детерминизма. В материальной природе все проис-

ходит согласно всеобщим законам, которым подчинено всякое движение материи.

Как в области природы правит всемогущий естественный закон, так и человеческое поведение и деятельность подчинены «закону интересов». «Интерес» соединяет основные факторы, обусловливающие человеческую активность. Иными, по Гельвецию, являются, с одной стороны, естественные физические потребности, а с другой — страсти. Среди физических потребностей на первом плане стоят голод и физическая боль. Их он считает основной движущей силой в человеке. Значительную роль среди страстей играет самолюбие.

На этих естественных движущих силах человеческого поведения Гельвеций основывает и главные принципы своей этики. Он отвергает религиозную мораль и подчеркивает, что основным критерием нравственности является «польза». Однако он трактует «пользу» не индивидуалистически, в смысле достижения наживы индивидом (как, например, философы так называемого здравого смысла), но по отношению ко всему обществу. Основу добродетельного поведения он видит в достижении согласия между индивидуальными и общественными интересами. Однако при этом интерес всего общества он понимает механистически. Общество, по Гельвецию,— совокупность индивидов. Общественный интерес является у него, таким образом, совокупным интересом решающего большинства членов общества.

Воззрения Гельвеция на общественное устройство, как и взгляды других материалистов этого периода, находятся под влиянием идеологии осознающей себя политически буржуазии. Общество возникает из «хозяйских семей». Гражданином для него выступает «собственник» в прямом смысле слова. Гельвеций верит в «разумного правителя», «философа на троне». Однако идеальной формой государства он считает республику. Перед государством (правителем) стоит задача гарантировать в первую очередь «основные, неотъемлемые человеческие права», которые в действительности являются не чем иным, как идеализацией основных интересов буржуазии. Поэтому, так же как и другие мыслители этого периода, он требует не ликвидации частной собственности, а лишь «равномерного разделения».

Гельвеций в согласии с Гольбахом (а в ряде случаев и с Ламетри) верит во всемогущество воспитания. Оно имеет для общества основополагающее значение. Предпосылкой хорошего и правильно ориентированного воспитания являются «хорошие законы». «Почти всеобщее несчастье людей и народов вызвано несовершенством их законов и слишком неравным разделением богатства» [23]. Эта идея Гельвеция характеризует в сущности идеалистический подход большинства французских механистических материалистов к решению социальной проблематики. Законы (т. е. сознание) определяют, согласно ему, реальное бытие.

* * *

Французский механистический материализм (исключая материализм Фейербаха) представляет наивысшую ступень философского материалистического мышления домарксистской философии. Французские механистические материалисты исходили из традиций как английского, так и французского материализма.

Значение французского механистического материализма отмечал и В. И. Ленин. В частности, он ценил его последовательное материалистическое решение основного вопроса философии — отношения мышления к бытию, строго материалистическое обоснование теории ощущений и материалистическое объяснение природы. Французский материализм внес значительный прогресс в понимание общества, в частности, в своем подчеркивании естественной обусловленности общественного развития.

Несмотря на названные положительные моменты, эта ступень в развитии материализма была исторически ограниченной. Главным недостатком этого материализма — как и материализма Фейербаха — было то, «что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность*, *практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...» [24]. Поэтому идеалистическая философия «пережила свою *победоносную и содержательную реставрацию* в *немецкой философии* и особенно в *спекулятивной немецкой философии* XIX века» [25]

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Немецкая классическая философия
Философия истории Гердера
Иммануил Кант
Философия Фихте
Ф.-В.-Й. Шеллинг
Г.-В.-Ф. Гегель

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Немецкая классическая философия охватывает сравнительно краткий период, который ограничен 80-ми годами XVIII столетия, с одной стороны, и 1831 годом — годом смерти Гегеля — с другой. Тем не менее по целому ряду моментов она представляет собой вершину философского развития, которая в то время могла быть достигнута, а тем самым и вершину домарксистской философии вообще. Перечислим по крайней мере некоторые из ее положительных моментов. Философия Канта довершает ноэтическую (ноэма, ноэзис.— *Пер.*) философию. В философии Канта нашло свое выражение теоретическое отражение рефлексии человеческой свободы и равенства в период до французской революции. В немецкой классической философии мы находим зачатки «философии активной стороны» у Фихте, основы естественной спекуляции у Шеллинга, его же концепцию «динамического процесса» в природе, близкую к материалистической диалектике, диалектическую концепцию Гегеля, близкую к реальности и в то же время благодаря своему идеализму далекую от нее. Начиная с Гердера, немецкая философия вводит историзм в исследование общества и тем самым отвергает неисторические и механистические концепции предшествующей эпохи.

Послекантовская философия вносит серьезную критику агностицизма и всей предшествующей ноэтической позиции. В философии Гегеля разрабатываются законы не только объективной, но и субъективной диалектики.

Оборотной стороной этих позитивных результатов является мировоззренческое утверждение большинства философов в идеализме. Эта тенденция связана с рядом обстоятельств, которые лежат в концепции идеализма, где не требуется строго научного объяснения при формулировании новых открытий, идей, теорий. Материалистическая позиция предъявляет бóльшие требования к точности изложения, к строгости формулировок, что предполагает определенный временной период. Идеализм немецкой классической

философии связан с доведением концепции до абсурдных результатов вопреки опыту или эмпирическим доказательствам. Свою роль в этом сыграла экономическая и политическая слабость немецкой буржуазии, что привело к тому, что Германия переживала свое существование скорее в теории, чем на практике [1].

Следующий момент, объясняющий преобладание идеалистической позиции в немецкой классической философии, связан с развитием философии после Декарта. В противоположность онтологической позиции древней и средневековой философии, как недостаточно обоснованной, Декарт подчеркнул идею о том, что наиболее существенным моментом, с которого философия должна начать, является достоверность самого познающего *Я*. В рамках этой традиции ряд философов Нового времени делают больший упор на субъект, чем на объект, а вопросу о характере познания отдают предпочтение перед вопросом о характере бытия. В философии Канта также проявляется подобное привилегированное положение субъекта. Хотя в последующей спекулятивной фазе развития философии (Шеллинг, Гегель) наблюдается переход к онтологической позиции, прежний ноэтический приоритет субъекта проецируется на концепцию оснований всякой реальности.

Менее известно, что характерной чертой этого идеализма был пантеизм (он характерен для Фихте, Шеллинга классического периода и Гегеля). Толчок развитию дал Кант своей критикой метафизических идей (бог, душа, идея мировой целостности). Другой причиной этой ориентации является так называемая спинозовская дискуссия, вызванная книгой Ф.-Г. Якоби (1743—1819) «Об учении Спинозы» («Über die Lehre des Spinoza»), изданной в 1785 г. Дискуссия, направленная на реабилитацию философии Спинозы, является одной из вех прогрессивного духовного развития в Германии того времени. Гердер участвовал в спинозовской дискуссии своим трактатом «Бог» (1787), в котором попытался модернизировать спинозизм (заменил «распространенность» «органическими силами», моделью для которых служит скорее живое существо, чем физический объект). В отличие от атеистической интерпретации Спинозы, которую предпринял Якоби, Гердер защищает пантеистическое понятие бога с некоторыми личными чертами (муд-

рость, провидение). Спинозовская дискуссия показывает, что послекантовская философия включала в себя и те философские направления в Германии, которые развивались независимо от Канта.

В социальном плане немецкая философия — свидетельство идейного пробуждения «третьего сословия» Германии. Экономическая незрелость и политическая слабость немецкой буржуазии, территориальная раздробленность Германии наложили на нее свой отпечаток. В то же время немецкая философия использовала результаты развития философской мысли Италии, Франции, Англии и Голландии. Этот момент весьма положителен.

Значение немецкой классической философии было отчасти обесценено идеалистической формой, которая впоследствии стала для нее роковой. Вместе с тем она способствовала — несмотря на свой неконкретный, мистифицирующий характер, который исключал строгий причинный анализ исследуемых феноменов,— тому, что отражение новых научных познаний и воздействие общественного развития происходили так своевременно, что, как говорится, она мгновенно реагировала на новые стимулы.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕРДЕРА

Иоганн Готфрид Гердер родился в 1744 г. в Морунгене (Пруссия) в семье учителя элементарной школы. Умер в 1803 г. в Веймаре. Период с 1776 по 1803 г. провел в Веймаре в должности генерального суперинтенданта, т. е. первого духовного лица страны. Эту должность он получил при помощи Гёте, который сумел рассеять сомнения духовенства в правоверности Гердера. Наряду с трактатами «О происхождении языка» («Über den Ursprung der Sprache») (1772), «Идеи к философии истории человечества» («Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit») (1784—1791), своей автобиографией он издал в 1778—1779 гг. сборник песен «Голоса народов в песнях» («Stimmen der Völker in Liedern»), в который включил песни южных славян и мастерски их перевел. Интерес Гердера к славянским народам, сохранившим, согласно ему, нетронутой народную культуру, способствовал росту интереса к ним на Западе. У са-

мих славянских народов стимулировал рост самосознания и вызвал интерес к сокровищницам народной культуры. Из других его трудов, кроме трактата «Бог» («Gott»), значимы его «Письма для поощрения гуманизма» («Briefe zur Beförderung der Humanität») (1793—1797), где он дает высокую оценку Я. А. Коменскому.

Философия истории Гердера основана на идее, что человечество в своем развитии закономерно приходит к гуманизму, т. е. к автономному использованию сил, которые даны человечеству для совершенствования разума и нравов и позитивного влияния индивидов друг на друга. Историческое развитие имеет восходящий характер, который направляет его к максимуму, однако не прямо, но опосредованно через эпохи, носителями которых были великие народы (Египет, Персия, Греция, Рим, европейские народы). Так как в отдельные эпохи достигался максимум, обусловленный географическими условиями и степенью зрелости человечества, то все эти результаты истории человечества соединятся в недостижимом еще конечном результате.

История человечества включена в рамки генезиса нашей солнечной системы. Историческое развитие Гердер связывает со всем предшествующим космологическим развитием. В понимании природы он пантеист и натуралист, однако не материалист. Природный процесс трактуется им слишком провиденциально и телеологически, и вместо чисто физических законов в нем, согласно Гердеру, властвует скорее закон аналогии между человеком (микрокосмом) и природой (макрокосмом). Природа рассматривается не как механическая совокупность, но как образование определенных основных форм, которые наиболее адекватно проявляются в органической природе. Однако Гердер, исходя из своих позиций, делает в большей степени материалистические выводы, чем, например, Вольтер: «...не обязаны ли мы стихиям всем, что нам принадлежит, включая жилище и землю? Если стихии, согласно постоянно действующим законам, периодически пробуждаются и требуют назад все, что принадлежит им, когда огонь и вода, воздух и ветер, которые сделали нашу землю обитаемой и плодородной, продолжают свой бег и уничтожат ее, когда солнце, которое так долго нас по-матерински

согревало... наконец вернет стареющую силу земли... в свое лоно, то что бы могло случиться иное, чем то, что должно было случиться согласно общим законам мудрости и порядка» [2].

В первых пяти книгах «Идей к философии истории человечества» Гердер показывает органическое развитие всей природы. Развитие Земли и творений невозможно наблюдать прямо, так как развитие творений растянуто в пределах различий между растительными и животными видами, как и развитие Земли — в рамках формирования земной поверхности. Поэтому путем сравнения можно реконструировать все развитие. Растение в целом представляется как уста. Сосет корнями, листьями, сокопроводящими каналами. Только высшие животные имеют дифференцированную организацию. И для высших животных, и для человека, однако, принятие пищи остается основным законом: «Гордый человече, взгляни на более скромное устройство своих братьев — несешь его еще в себе; являешься пищеводной трубой, так же как твои меньшие братья, лишь бесконечно более облагороженной» [3]. Вместе с более сложной организацией у высших животных развивается и неподчинение инстинктам. Низшие животные полностью подобны машинам, они находятся под властью инстинкта. У высших животных вместе с возрастающим числом органов растет число инстинктов и независимость их от одного инстинкта: «Бобр строит, но инстинктивно... иначе он не умеет ничего. Напротив, обезьяна уже не имеет ни одного строго определенного инстинкта» [4]. При этом инстинкты развиваются как модификация первоначального инстинкта самосохранения и под влиянием условий, в которых животное живет. Разумеется, здесь действует ансамбль условий, так как они в определенной мере творят и само животное. Причина развития — в постоянно совершенствующемся, творческом импульсе природы. Гердер вновь и вновь повторяет идею о взаимосвязи человека и животных: «Не существует добродетели или влечения в человеческом сердце, подобие которых здесь и там не проявлялось бы в мире животных» [5]. Из этого он выводит, что животные являются для человека «меньшими братьями», а не только «средством», как считает Кант.

Преимущества человека перед животными Гердер

выводит из его прямохождения. У животного развиты чувства запаха и вкуса, у человека преимущественное развитие получает глаз, зрение («теоретики чувств», как их позже назовет К. Маркс [6]). Этим самым у человека освобождаются руки, и он становится способным к деятельности и искусству; руки не только творцы новых вещей, они посредством этого становятся творцами идеи. Следующее преимущество, которое вытекает из прямохождения, состоит в развитии языка: «Со способностью к речи человек получил вдохновение божие, семя разума... короче, божественное искусство идей, которые являются источником всех искусств» [7].

Человек, несомненно, «наивысшая возможность земного устройства» [8], он стоит на пограничье двух царств — царства природы и царства «гуманности», т. е. использования собственных сил, совершенствования разума и нравственности. «Гуманность», однако, заложена в природе. Содержание «гуманности» составляет способность к сочувствию страданиям других созданий, которой человек наделен в наибольшей мере, стремление к познанию бога — этой «связи всех вещей», «первой и единственной причины всех творений». Естественное, природное содержание «гуманности» является лишь вкладкой, лишь «бутоном будущего цветка» [9], развитие которого зависит от человека и составляет содержание истории. История человека является, таким образом, продолжением природы.

Содержание термина «гуманность» можно определить также как богоподобность. Человек, как самое совершенное творение на земле, является выражением силы всех сил — бога. Богоподобность состоит в познании законов природы [10].

Если история человечества продолжает историю природы, то естественно, что природа (ее горы и воды) определила арену человеческой истории и способствовала ее первым шагам. Гердер исходит из географического детерминизма — направления, впервые введенного в исследование общества Монтескье. То, что образ жизни у некоторых народов сохранялся без изменений тысячелетиями, тогда как у других изменялся, также обусловлено географической средой. Однако человек не является пассивным продуктом среды. Развитые народы изменяют и климат: «Европа была прежде влажным лесом, ныне же эти края возделаны;

ные она раскорчевана, и с климатом изменились и сами обитатели» [11].

Гердер с большим историческим пониманием анализирует различные направления духовной культуры человечества; в языке, мышлении, мифологии, в законодательстве, в моральных нормах он видит влияние человека своего времени. И свободная фантазия, выраженная в мифе, для Гердера не есть нечто абсурдное, а является выражением детского века человечества, «философским опытом человеческой души, которая видит сны, прежде чем проснется» [12]. Понимание мифа лишь как жреческого обмана он полагает неверным: «В большинстве своем, разумеется, они (священники.— *Авт.*) мошенники; но никогда не следует забывать, что они тоже люди и что они тоже являются обманутыми...» [13] Гердер выдвигает идею о том, что «мифология каждого народа — это, собственно, выражение способа, каким народ взирал на природу...» [14].

То же самое относится и к языку: «Наипрекраснейшим эссе об истории и разнообразнейшей характеристикой человеческого разума и чувства было бы сравнение языков: ибо в каждый из них втиснут разум данного народа и его характер» [15].

Характерным для концепции истории Гердера является то, что субъектом исторического развития выступают невыдающиеся исторические личности. Прогресс человечества он связывает более всего с изобретениями, открытиями, новыми знаниями. Изобретатели предстают, по Гердеру, как истинные герои человечества. Гердеру не хватает слов похвалы для этих «богов и гениев рода человеческого», которые должны быть примером для подражания потомкам. Так, дикари с полным правом почитают европейцев как богов; они чтут также и оружие, с которым европейцы к ним приходят.

Одним из важных факторов концепции истории является, по Гердеру, традиция, т. е. сохранение прежних достижений и их активное развитие. С традицией Гердер связывает общественное, коллективное и историческое стремление европейцев жить в комфорте, а также общественный, коллективный характер их образования и духовной зрелости. «Как прошли через многочисленные руки, которыми обрабатывали этот кофе и сахар, прежде чем попасть ко мне, не имею-

щему иных заслуг, чем его пить, так и наш разум, и способ нашей жизни, наша ученость и художественное воспитание, наше военное и государственное дело являются результатом развития чужих изобретений и идей, которые к нам сошлись без наших заслуг со всего света...» [16] То, что одни народы могли больше развиться, чем иные, зависит от многих обстоятельств, главным образом от географической среды и законов, которые были однажды приняты.

Подчеркивая значение изобретений для прогресса человечества, Гердер неизбежно наталкивается на факт, что индивидуальные действия людей подчинены общим историческим закономерностям. То обстоятельство, что некоторые народы остановились на самых примитивных способах добывания средств к жизни, а другие при этом проявили изобретательность, вызвано в значительной мере климатическими условиями. Там, где природа позволяет человеку брать ее плоды, как говорится, без усилий с его стороны, там народы не пробудились еще от своего естественного сна. Подобным губительным воздействием на творчество и моральные качества обладает деспотизм.

Способ общественной организации — это результат деятельности людей. Природа привела человека лишь к семье — первой ступени общественной организации. Общество организовано прежде всего по патриархальному принципу. Вторая ступень организации общества — власть выбранных судей и военных вождей. Третьей ступенью является деспотическая власть, передающаяся по наследству.

Гердер становится весьма красноречивым, когда он обвиняет деспотизм. Отвращение к немецкой феодальной деспотии и глубокий демократизм сообщают страстность его обвинениям: «Если все традиционные сословия работают определенным образом против природы, которая не связывает свои дары ни с каким сословием, то не удивительно, что большинство народов, пройдя всевозможные способы власти и испытавши бремя каждого из них, возвратилось впоследствии к тому из них, который полностью превращал их в машины, то есть к наследственной деспотии» [17]. Здесь руссоистская аргументация (разделение общества на «сословия» противно «естеству») использована для доказательства того, что последней ступенью власти является наследственная монархия.

С критикой деспотизма свой удел получает и теория просвещенного деспотизма: «Еще меньше понятно то, как должен человек существовать для государства так, чтобы из его устройства с необходимостью вырастало его истинное блаженство» [18]. С критикой деспотизма связывает Гердер критику так называемых великих исторических личностей: «Самые славные имена в истории принадлежат тем, кто душил род людской, коронованным палачам или палачам — приспешникам трона...» [19] Истинными героями истории являются для него изобретатели, которые свидетельствуют о творческих способностях человечества и развивают его искусство.

Специфика истории состоит в том, что ее «детство» как бы консервируется у народов, имеющих многовековое развитие, но вследствие природных условий сохранивших свой давний способ жизни. Сюда относятся прежде всего китайцы, организацию, характер и увлечения которых можно объяснить как детский разум человечества. Китайское общественное устройство является неким продолжением патриархального устройства, в котором живут монгольские кочевники. Император является отцом своего народа. Но что означает перенесение семейных порядков на большой народ? «Когда бы детская послушность не находила в государстве никаких границ, то взрослому мужчине... она налагала бы те же обязанности, которые возлагались до сих пор на невоспитанное дитя. И если бы эти обязанности были установлены относительно каждого начальства... по принуждению и нужде, могло бы возникнуть нечто иное, кроме того, что чистое человеческое сердце, претворенное вопреки естественной природе, обрело бы навык фальши?» [20] Китайское устройство, внешне такое человечное, в действительности является жесточайшим деспотизмом, который имеет расслабляющее влияние на разум и добродетели. Добродетели становятся формальными, ибо сыновнее уважение к начальству является предписанным и не опирается на естество.

Гердер полагает, что наиболее выдающимся народом в прогрессе человечества были греки. В Греции законодательство впервые отделилось от религии. Жрец не имел здесь безграничного авторитета, как у естественных народов. Греческая образованность является плодом счастливого века юности человечества.

Она не брызжет фантазией, как у малообразованных народов, в ней содержится единство образности и разума, чувственности и чувства. Греки не были связаны никаким деспотизмом и свой характер могли развивать до счастливой умеренности.

Истинная гуманность содержится в учении Иисуса; он нашел многочисленных приверженцев среди бедных и угнетенных, но был быстро устранен жрецами, угнетателями народа. Из человеческих поколений Христос хотел образовать людей божиих, которые работали бы на благо других. Христианское общество должно было быть обществом дружбы и братской любви. Однако христианство не могло и не хотело ликвидировать сословные различия, поэтому от его гуманности осталось лишь нищенство, которое портит людей. Первоначально христиане должны были жить без светской власти, ведомые своими пастырями. Но пастыри превратились в волков, и самое большое значение и важность обрело слепое послушание. Соборы решали не теологические вопросы, но вопросы о власти. Писание, возвышенно и преданно уча о едином боге, вместе с тем ограничивало человеческий разум и познание истины. Много усилий было затрачено на то, чтобы привести в соответствие данные науки и космологии Моисея, исследование природы и учение о потопе. Аскетизм является чертой Востока; христианство вообще, возникнув во времена необразованности, имеет много варварских черт. Дух жителей Востока имеет склонность к лености, которая объявляется священной.

Развитие истории, по Гердеру, ясно показывает, что род человеческий развился к лучшему. Уменьшилось число бесчеловеческих, бессмысленных действий. Постепенно разум и справедливость утверждаются в отношениях между людьми. «Страдаем так долго по собственной воле до тех пор, пока без всякого чуда научимся лучшему употреблению своих сил» [21]. В этом гарантия исторического прогресса.

Согласно Гердеру, народ, возникший из исходной патриархальной семьи, является естественной группой и не должен быть порабощен другим народом. В конце концов история разрушает такие неестественные конгломераты. Где сейчас царство Александра или царство монгольских завоевателей?

Порабощение становится несчастьем славян, миро-

любивого и трудолюбивого народа. Его несчастье состояло в том, что он не освоил военное умение, в частности когда судьба поставила его в соседство с воинственными народами. Однако если законодательство в Европе будет направлено на поддержку терпимости и усердного труда, то и «вы, так глубоко павшие, когда-то усердные и счастливые народы, очнувшись от своего долгого, бездейственного сна, будете освобождены от своих рабских оков» [22]. На примере европейской истории Гердер утверждался в идее о том, что насилие постепенно уступает миролюбию. Если феодализм возник путем насилия, то «свободу» Европе заложили рост и расцвет городов, утверждение мещанского сословия и освобождение крестьян.

Кант подверг критике «Идеи...» Гердера. К рассуждениям Гердера он применяет мерку своей собственной философии истории. Более всего кантовской критике подверглось понимание Гердером человека как продукта природы, которого природа наделила благодаря прямохождению всеми зародышами будущего развития. Миролюбие, половая любовь, симпатия, даже справедливость и истина должны быть лишь продолжением природной эволюции. В трактате «Идея всеобщей истории» Кант показывает, что нахождение средств пропитания человека, одеяния, обеспечения безопасности и защиты, «даже способность понимания, быстрый ум и добрая воля в целом должны быть его собственным делом» [23]. Тезис, что человеческая история не является продолжением природной эволюции (в ней можно лишь усмотреть определенную закономерность, аналогичную закономерности природы), Кант взял за основу своего очерка философии истории, в котором приписывает значение исторического фактора «необщественной общественности» человека, т. е. антагонизму, который тем не менее служит прогрессу. Государственное устройство, которое объединяет людей вопреки их антагонистическим тенденциям, и даже будущий «Союз народов», который объединит народы, имеют, согласно ему, свое основание в нужде, в стремлении избежать угрозы, а не в незатухающей тенденции всего неживого и живого, природного и человеческого к усовершенствованию, как полагает Гердер. Позже очерки философии истории Шеллинга и «Философия истории» Гегеля

будут развивать тезис Канта об автономности человека и его истории относительно природы. Благодаря этому они могли поставить вопросы истории острее, точнее ограничить проблемы и выработать более адекватный ответ.

ИММАНУИЛ КАНТ

Теоретическая философия Канта. «Звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [24] — этими словами **Иммануил Кант** выражает два основных направления и два основных источника своей философии. «Звездное небо надо мной» — это намек на механику Ньютона, которая была для Канта предпосылкой теоретической философии; «моральный закон во мне» — стимул разработки моральной философии, которую он называет «практической» (от «праксис» — поведение, действие). Эти два направления — главные в решении Кантом задач философии своего времени (защита и философское обоснование законов естественного процесса, с одной стороны, и обоснование человеческого достоинства и взаимного равенства — с другой).

В решении этих вопросов Кант провел бескомпромиссную критику старой метафизической философии, которая существовала в Германии. Благодаря задачам, которые он решил, а также способу их разрешения Кант становится основателем немецкой классической философии. Гегель начинает свою «Науку логики» констатацией, что 25 лет тому назад произошла «полная перемена философского способа мышления... То, что до этого времени называлось метафизикой, было, как говорится, уничтожено на корню» [25]. Гегель пишет эти слова в 1812 г., когда с момента первого издания «Критики чистого разума» Канта прошел 31 год, а второго издания (значительно измененного) — ровно 25 лет.

В жизни Канта длительное время ничего не свидетельствовало о том, что кёнигсбергский «ученый магистр», как его называли, станет наиболее выдающимся философом своего времени, на долю которого выпадет задача завершить эмансипацию буржуазной философии в Германии и обосновать ее дальнейшее развитие. Кант родился в 1724 г. в скромной семье

ремесленника (его отец был шорником) в Кёнигсберге, в Пруссии, где он и провел свою жизнь. Хотя он и был в тогдашней «латинской школе» (современная средняя школа) лучшим учеником класса, ничто не говорило о тех способностях, которые он проявил в зрелом возрасте. «Как телесно слабый мальчик с хрупкой конституцией тела, с плоской, впалой грудью и несколько сутуловатой фигурой, Кант вынужден был обретать себе доверие и силу для самореализации большим усилием воли. Он должен был бороться прежде всего с двумя препятствиями, которые были связаны с его телесной конституцией. Это были несмелость и забывчивость, два недостатка, которых было достаточно для того, чтобы талант мальчика оставался скрытым сравнительно длительное время. В определенной мере Кант так и не избавился от врожденной несмелости, которая еще больше усилилась от его скромности» [26].

Воспитание в «латинской школе» носило провинциальный характер, в религиозном отношении оно было пиетическим (пиетизм — направление протестантизма, подчеркивающее внутреннее отношение к богу), в идейном отношении строилось на духе подчиненности властям предержащим.

После окончания философского факультета Кант на целых 9 лет становится домашним учителем. Он смог использовать это время для того, чтобы продолжать свое образование; в 1755 г. он стал магистром и в том же году приват-доцентом Кёнигсбергского университета. Приват-доценты не получали жалованья, однако взимали со своих слушателей определенную сумму. Так как Кант был любимым преподавателем и читал всегда по нескольку курсов одновременно, он не испытывал нужды. В 1766—1772 гг. он был также библиотекарем замка. С 1770 г. он был профессором с жалованьем, покрывающим все его потребности, а когда был признан первым философом в Германии, жалованье его было значительно повышено.

Из трактатов Канта важнейшим является космологический трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» («Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels»). Эта работа (по мнению Э. Кассирера [27], она одна могла бы обеспечить известность Канту) исходит из предпосылки единства материи и

движения, материи и ее законов. В ней Кант выдвигает гипотезу о возникновении солнечной системы (и аналогично о возникновении всей вселенной), позже ставшую известной как теория Канта — Лапласа. Трактат важен с мировоззренческой точки зрения — Кант в нем практически исключает идею сотворения. Это одно из первых положений историзма в области естественных наук, читай: философия природы.

Космогоническое произведение Канта специфическим образом произвело воздействие на историю немецкой философии, хотя при его жизни и долго еще после оно оставалось неизвестным общественности (издатель Канта обанкротился, и весь тираж книги остался на складе). Один из немногих экземпляров, который вышел за пределы склада издателя, попал в руки молодого Гердера, который в то время с восторгом посещал лекции кёнигсбергского «ученого магистра», и произведение повлияло на его взгляды в пантеистическом духе и в духе историзма.

Из других докритических работ значение имеют те, в которых Кант объясняет методологические проблемы философского познания. Эти работы были серьезной подготовкой к полемике с тогдашней немецкой метафизикой, которая трактовала о внеопытных предметах — боге, душе и идее мира. Бог, душа и идея мира считались трансфизическими предметами, и задача философии, или метафизики, усматривалась в том, чтобы их существование доказывалось «математическим» способом, т. е. конструированием доказательств, выходящих за пределы проверки опытом. Первым трактатом, который Кант написал для уяснения методологических проблем философского познания, была хабилитационная диссертация «Новое освещение первых принципов метафизического познания» («Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio», 1755), в которой он отличает реальный довод (причину) от довода логического. Один из них — реально действующий, «определяющий», или «образующий», довод, второй — «дополнительно определяющий». Первый реально предшествует самой вещи, второй лишь ее «освещает» [28]. Кант, таким образом, обозначает границы *логического, или «математического»*, метода, который претендует на роль метода доказательства, невзирая на опыт.

Другим трактатом этого периода, важным и для истории диалектики, является «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» («Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen»), написанный в 1763 г. Кант в нем исследует случаи «реальной связи» противоречий, отрицательный, негативный полюс которых не означает лишь просто отсутствие позитивного содержания, но имеет самостоятельное содержание. Трактат имел для Канта методологическое значение (различение логического отрицания и реальной оппозиции); ныне он имеет определенное значение с точки зрения истории диалектики.

Исследование Кантом возможностей «логического» метода завершается в трактате «О формах и принципах чувственного и интеллигибельного мира» («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»), написанном в 1770 г. Начиная с него, можно провести определенную линию к критицизму Канта (отрицанию объективного существования пространства и времени как априорных, т. е. предшествующих опыту, форм нашего чувственного восприятия). Кант в этом трактате приходит к мнению о том, что «логическое употребление разума» состоит в том, что следует исходить из определенных значений — наглядных или интеллектуальных — и их вводить в логические отношения на основе сравнения их содержательных знаков. В этом тезисе содержится и выдвинутое Кантом впоследствии положение о формальном характере логики.

Объединяющее значение имеет работа «Критика чистого разума» («Kritik der reinen Vernunft»), которую Кант издал в 1781 г. Выражение «критика чистого разума» означает критику всего познания, к которому можно прийти априори, т. е. способом доказательств. Поставленную задачу, которую критика чистого разума хочет решить, он формулирует в согласии с «Опытом о человеческом разуме» Локка. Во введении к своему труду Локк говорит: «Поэтому моим умыслом является исследовать введение, достоверность и широту человеческого знания, равно как и его основания и степень достоверности, мнения и согласия... Полагаю, что первый шаг правильного исследования тех вещей, в которые человек так легко погружается, должен состоять в том, что следует

обозреть свои духовные способности, свои силы и посмотреть, на что они способны... Расширит ли человек этим способом свои исследования далеко за пределы своих способностей или оставит свои мысли блуждать в глубинах, в которых нельзя нащупать никакой твердой почвы? Нельзя удивляться, если возникнут вопросы и накопятся споры, которые никогда не придут к ясному разрешению, а поэтому служат лишь для того, чтобы накапливать и усиливать сомнения и ввергнуть впоследствии человека в полнейший скептицизм. Если бы вопреки этому способности нашего разума были взвешены, границы нашего познания установлены и найден горизонт, который разделяет освещенную и темную части вещей, познаваемое от непознаваемого, то люди бы скорее согласились с признанием незнания одной части и использовали свои идеи и разговоры с большей выгодой и удовлетворением в другой» [29].

Подобным образом и Кант хочет прийти к определению условий, при которых возможно действительное познание, а тем самым к определению границ действительного познания (т. е. к возможному исключению метафизики из области действительного познания). Критика чистого разума является критикой «силы разума вообще относительно ко всем познаниям, к которым разум может направляться независимо от опыта, и тем самым она является решением относительно возможности или невозможности метафизики вообще» [30]. Еще более отчетливо Кант формулирует эту проблему в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» («Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik»), написанных в 1783 г. Общий вопрос «Пролегомен» звучит: «Возможна ли вообще метафизика?» Разумеется, метафизика здесь понимается прежде всего как конструирование доказательств трансцендентных предметов — бога, души и идеи мира.

И хотя Кант формулирует задачу своей философии, подобно Локку, а именно определение границ достоверного познания, его подход отличается от подхода Локка. Локк хочет исследовать границы человеческого познания. При этом он исходит из предпосылки, что для возникновения познания необходимы ощущения, а также связанная с ними способность их различать. Отсюда возникает идея необходимости проверки всего нашего познания способа-

ми, которые описал Локк (к этим способам относятся память, образование понятий, сложение простых чувственных определений, абстракция и т. д.). Здесь исследование границ нашего познания связано с определенной психологической теорией. Кант, напротив, ставит вопрос иначе. Так, вопрос о том, возможна ли математика, исследуется как вопрос о «возможности» действительного познания предметов метафизики. Так как в качестве образца «научного», а значит, действительного познания Кант принимает ньютоновское естествознание и математику, то «границы» познания устанавливаются условиями научно достоверного познания, и от них он переходит к вопросу о том, может ли метафизика со своими претензиями на познание «трансфизических» предметов удовлетворить эти условия. С этой точки зрения Кант в «Критике чистого разума» дает подробную критику замыслов предшествующей метафизики. В соответствии со своей ведущей идеей он постепенно решает следующие вопросы:

1. Как возникла чистая математика?
2. Как возможно чистое естествознание?
3. Как вообще возможна математика?
4. Как возможна метафизика как наука? [31]

Этот способ вопрошания (вопрошания о возможности) Кант называет трансцендентальным, а свои ответы — трансцендентальной теорией.

Вопрос, как возможна наука, по Канту, разрешим лишь в связи с вопросом, как возможен опыт. По Канту, ни опыт, в котором мы имеем дело с чувственными предметами, ни наука (имеется в виду математика и ньютоновское естествознание) невозможны до тех пор, пока к чувственным данным не будет прибавлено определение, некоторое «добавление», имеющее нечувственный характер, принцип которого Кант определяет как суждение (Verstand) и чистое созерцание (временно́е и пространственное созерцание). Конкретный опыт предполагает, по Канту, определенную априорную (предшествующую) основу опыта, или «возможный опыт». «Возможный опыт» содержит чувственные элементы опыта во временно́м плане и пространственной связи и наделяет их определенными значениями, которые не происходят лишь из чувственных созерцаний. Кантов исходный тезис об опыте содержит и согласие

с принципом Локка, и также отличие от него. Согласно принципу Локка, все наше познание строится на опыте. Кант в начале своего трактата также высказывает положение, что «все наше познание начинается с опыта» [32], т. е. чувственного опыта, но в отличие от Локка подчеркивает, что «все наше познание не исходит из опыта». Познание, по Канту, имеет два источника: «эмпирический» и «априорный», а не один, как у Локка.

Априорная основа также имеет двойственный характер. К ним относятся «интеллектуальные синтезы», или категории, и время и пространство как априорные формы чувственности, которые объединяют чувственные данные в едином чувственном созерцании. Главную роль при преобразовании чувственного опыта в «эмпирический опыт» играет рассуждение. Так как речь идет об априорных интеллектуальных значениях и способах соединения чувственных данных, эта концепция напоминает «врожденные идеи» Декарта. Кант, разумеется, никогда не говорит о том, что они врожденны, но говорит о том, что они «предшествуют» чувственному опыту, им придается большее значение, чем имеют врожденные идеи Декарта, потому, что эти категории обусловливают упорядочение чувственных данных опыта и регулярность их прохождения. Они, а не непознаваемая основа реальности — «вещь в себе» — приводят к тому, что в опыте ничего не происходит «произвольно» и «наудачу» [33].

Наше столкновение с предметами непосредственного опыта и наше понимание предметов в математическом естествознании имеют, по Канту, ту же основу — исходят из категории (как нечувственного элемента опыта), не только соединяющей чувственные данные, но и, более того, вкладывающей в них определенные значения, которые образуют составную часть опыта. Соединение чувственных данных во времени и пространстве подчинено категориям. То, что в непосредственном опыте мы сталкиваемся с вещами, которые мы понимаем как «субстанцию» со «свойствами», между которыми существуют причинные отношения, и то, что в науке мы исходим из действия «принципа сохранения мировой субстанции» и из действия «принципа причинности», обусловлены «априорным» распределением нашего опыта.

Это распределение коренится в «синтезах» рассуждения (в категориях) и во временно-пространственном созерцании (по Канту, время и пространство не существуют реально); с их помощью мысль конструирует как вещи, с которыми мы сталкиваемся в непосредственном опыте, так и предметы научного познания. Конструкция предметов опыта, которые мы познаем в науке, связана однозначно также с чувственными элементами познания. Предметы, по Канту, нам должны быть «данными», чтобы они могли быть «мыслимы» [34]. Категории, по Канту, являются «синтезами» и «способами действия», которым мы бессознательно подчиняем чувственные данные. Опыт делится на две части: «формальную», или часть, имеющую априорный характер, и на содержание, которое является «эмпирическим», т. е. должно быть нам «дано» извне. Если мы сравним таблицу «понятий» с таблицей «чистых принципов естествознания», то получим следующую картину того, что (вместе «с общими условиями созерцания») наша мысль «вкладывает» в опыт, а тем самым и в предметы опыта в науке.

Понятия (категории)

1 По количеству *единство* *(единица меры)* *множество (величина)* *совокупность (целое)*	
2 По качеству *реальность* *отрицание* *ограничение*	3 По отношению *субстанция* *причинность* *взаимность*
4 По модальности *возможность* *действительность* *необходимость*	

Критерии деления взяты из теории суждений Аристотеля — из их различных форм Кант выводит категории.

Чистые (неэмпирические) принципы естествознания

	1 *Аксиомы созерцания*	
2 *Антиципация восприятия*		3 *Аналогия опыта*
	4 *Постулаты эмпирического мышления вообще*	

Принцип «сохранения мировой субстанции» (например, при сожжении определенного тела составляющая его материя не исчезает) и принцип причинности (по которому «все изменения совершаются согласно закону соединения причины и следствия» [35]) являются двумя первыми «аналогиями опыта». Третья «аналогия опыта» выражает принцип взаимного воздействия субстанции (составляет их взаимную притягаемость). Первые два вида принципов («аксиомы созерцания» и «антиципация восприятия») определяют то, что явления, которые должны стать предметом научного исследования, должны быть квантифицируемы (выражены количественно). Это так называемые математические принципы в противоположность третьему и четвертому, которые называются динамическими. Четвертый принцип должен удовлетворять условиям, при которых предмет может быть понят как возможный, реальный и необходимый.

Таким образом, Кант подчеркивает априорность категорий времени и пространства в двух плоскостях: при объяснении опыта и при объяснении науки. При объяснении опыта априорность категорий времени и пространства составляет тот плюс, когда присоединение к чувственным данным образует единство «регулярного» опыта относительно непосредственно воспринимаемых вещей. При объяснении науки из категорий выводятся «принципы», которым должны соответствовать предметы.

Известно, что наряду с априорной составной частью другим элементом опыта являются чувст-

венные данные, или «чувственный опыт», о которых Кант говорит, что они являются результатом «аффекции» нашей чувствительности внешними «вещами в себе». Вещь или «вещи в себе» нам не известны, знаем лишь ее или их воздействие на наши рецептивные (воспринимающие) чувства. Кант весьма выразительно подчеркивает метафизический элемент, содержащийся в этом принципе. Когда он во втором издании «Критики чистого разума» защищается от обвинений в берклианском идеализме, которые были выдвинуты против него, он указывает на еще один аргумент. Наше осознание самого себя связано, по его мнению, с осознанием предметов как существующих вне нас. Субъективно-идеалистическое представление «взаимосвязанного сна», согласно которому самосознание остается нетронутым, хотя бы предметы, к которым сознание относится, и перестали существовать, у Канта, таким образом, исключено.

В заключение нашего обозрения позитивной части «Критики чистого разума» хотелось бы напомнить, что марксистская философия подчеркивает у Канта агностицизм и его колебание между агностическим и идеалистическим мировоззрением. Энгельс в критике агностической позиции Канта подчеркивал: «Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности» [36]. Марксистская критика вместе с тем, однако, подчеркивает, что Кант правильно указал на активность познающего субъекта, которой прежде не уделялось достаточного внимания. Возражение против теории априорности времени и пространства состоит в том, что общий элемент опыта имеет не априорное происхождение, он образуется как идеальное отражение реальности, опосредованной миллиарды раз повторяющейся практикой [37].

С самого начала целью исследования Канта было выяснение, возможно ли существование метафизики с ее учением о душе, боге и идеей мира. Кант приходит к выводу, что определенные познания соответствуют критерию научности и что всегда можно опереться на данные естествознания и математики для формулирования общих и необходимых фактов. В случае математики — это гомогенное чув-

ственное созерцание (его чистая гомогенность гарантирована априорным происхождением), в случае естествознания — это категории, выступающие как основа «принципов». В обоих случаях научное познание остается связанным чувствами. Однако никаких гарантий нельзя найти для фактов, которые относились бы к идеям. Кроме этого в обоих случаях гарантия имеет характер априорного «вклада» нашей мысли в факты, и познание при этих предпосылках не имеет смысла для предметов метафизики. Кант поэтому приходит к отрицательному выводу о возможности метафизики как «науки». Метафизика невозможна как система действительных фактов о «трансфизических» предметах. Однако из этого не вытекает то, что невозможна философия вообще — она возможна как критика достоверного познания, т. е. установление его экстенсивности и границ.

При определении перечня вопросов, которые философия Канта должна решить, возникает такой порядок: как вообще возможна метафизика? как возможна метафизика как наука? Нам известно, что последний вопрос имеет отрицательный ответ, однако именно такой ответ обусловливает вопрос: «как возможна метафизика как естественная диспозиция, т. е. как возникают из всеобщего характера человеческого разума вопросы, которые ставит чистый разум и на которые его принуждает отвечать собственная потребность?» [38]. Этим дано отношение Канта к предметам метафизического мышления. Действительное познание невозможно на основе метафизического мышления, однако в то же время должно поставить вопрос: как возможно, что до сих пор и в такой мере они занимали человеческую мысль? Кант решает и этот вопрос указанием на следующую априорную плоскость, которая, однако, не имеет характера принципа объективных фактов, но имеет характер тенденции, причем тенденции преодоления обусловленного познания, т. е. познания единичных явлений, познания того, что есть абсолютное, необусловленное. «Наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем просто разложение явлений на слоги, согласно их синтетическому единству, которого достаточно для того, чтобы прочесть их как опыт... а наш разум имеет в себе потребность опираться на факты,

идущие дальше того, чтобы с ними мог. согласоваться какой-либо предмет, который может дать опыт» [39]. Тенденция к познанию того, что не обусловлено, заложена, по Канту, в характере нашего суждения потому, что суждение может осуществиться лишь при условии, что большая посылка (которая представляет условие относительно вывода) мыслится как универсальная. Потом мы можем предикат, действительный для условий, ставить как действительный по отношению к предмету, который подчинен условию. В этом характере нашего суждения Кант усматривает принцип мышления предметов опыта при общности условий. Мыслить нечто по отношению к общности условий означает то же самое, что мыслить «при всех условиях» или по отношению к тому, что является необусловленным, абсолютным. Кант, таким образом, из нашей способности суждения выводит нашу способность к тому, чтобы мыслить предметы опыта по отношению к общности условий, или необусловленному. Так он интерпретирует тенденцию относить наши познания к совокупности мировоззренческого синтеза.

По Канту, существует два способа реализации этой нашей способности. Первый способ тот, на котором основана старая метафизика. Второй способ преодоления эмпирического познания по направлению к общности условий, к необусловленному объективизируется в идее, которая превосходит любой опыт. Кант указывает на Платона, который впервые понял эту тенденцию и дал ей идейное выражение.

Кант стремится доказать, что три так называемые идеи, на которые опиралась старая метафизика (душа, идея мировой целостности, бог), являются продуктом трижды неправильного суждения. Как понятия, в которых не содержится чувственного созерцания, они противоречат требованию, согласно которому наше познание должно быть связано с чувственностью. Критика этих идей показывает, что они были образованы на основе неправильных выводов, и тем самым подтверждает «экспериментом обратной проверки» [40] то, что «все наше познание начинается с опыта...».

Кант затем подробно анализирует отдельные идеи и показывает, что в доказательствах субстан-

циональности и бессмертности души старая метафизика допустила грубые логические ошибки (паралогизмы). В случае второй идеи неправильно осуществлен синтез явлений в идее мировой целостности. Кант доказывает неправомерность этой идеи тем, что в ней он вскрывает противоречия, или антиномии. В ходе истории метафизики доказывались противоположные тезисы, касающиеся начала мира во времени и его пространственной ограниченности или неограниченности; делимости на окончательно простые элементы и его делимости до бесконечности; безусловной действенности всеобщей причинности и его ограниченности «причинностью посредством свободы», т. е. при посредстве человеческого решения, и, наконец, вопрос, является ли мир самодостаточным или нет. Проблема состоит не в том, что тезисы или антитезисы доказываются неправильно, но в том, что оба их можно однозначно доказать. Из этого Кант выводит: наше познание впадает в противоречие с самим собой, если оно остается без опоры на чувственное созерцание. При опровержении третьей из идей, идеи бога, Кант указывает на ошибочность двух главных доказательств существования бога — *онтологического* и *космологического*. Из его критического анализа, «теологической идеи», в частности, интерес представляет критика так называемого онтологического доказательства, в котором из понятия бога доказывается его существование.

Критика Кантом идей старой метафизики кладет конец метафизическому доказательству идей в философии. Современник Канта М. Мендельсон (1729—1786), сам автор трактата, в котором пытался представить метафизические доказательства бессмертия души, назвал Канта «всесокрушителем» (Alleszermalmer). Вместе с тем на кантовской философии кончается и господство «математического» метода доказательств в философии, который достиг своей вершины в «Этике» Спинозы.

Для дальнейших судеб немецкой философии особое значение имел Кантов метод антиномий. Гегель, который высоко оценивал общее значение критики метафизических идей Кантом, восторженно говорил о методе антиномий, что он «является одним из важнейших и наиболее глубоких достижений

философии новейшего времени»[41]. Здесь он имеет в виду противоречие как основной закон диалектики. И хотя Кант сам не приходит к позитивному пониманию значения противоречия, он формулирует идею, что при определенных условиях разум с необходимостью впадает в противоречия, что для Гегеля явилось введением к позитивной оценке противоречий в теории диалектики.

Однако если тенденция к преодолению эмпирических фактов заложена в самом характере нашей мысли, то должно существовать и позитивное значение этой априорной способности. Кант усматривает его в «регулятивном» употреблении идей, которое — в отличие от способа употребления в старой метафизике — зависит от того, что идеи функционируют не как сверхчувственные «предметы», но как тенденции, направляющие наше сознание к неустанному росту и единству. Вместе с тем они являются основой системности нашего опытного познания и действуют в том направлении, чтобы познание не было «случайным агрегатом», но образовало «взаимосвязанную систему».

Дальнейшее позитивное значение науки об идеях, которое переходит границы теоретической философии, состоит в том, что идеи становятся «предпосылками» нравственного поведения. Речь идет об идеях свободы, бессмертия и бога, которые приобретают значение «постулатов» нашего нравственного поведения потому, что «помогают» нашим стремлениям в достижении наивысшего блага. Эту функцию идей как постулатов мы рассмотрим в следующем разделе.

Предпосылкой анализа познания в «Критике чистого разума» является механика Ньютона как образец естественнонаучного познания. Для конца XVIII в. было характерно быстрое изменение научных интересов. Кант попытался отреагировать на эту новую ситуацию в своей третьей «критике», в «Критике суждения», написанной в 1790 г., тем, что создает науку о естественной теологии. В ней он исходит из предпосылки, что наряду с законами природы, выраженными физикой, существуют еще и законы нашей рефлексии природы. К ним относятся дифференциация живой природы на виды и роды, затем понятие организма как «внутренней

цели», в которой отдельные части являются одновременно причиной и следствием, и, наконец, законы типа «природа не делает скачков». Одновременно с тем, что дифференциация родов, или понятие организма как цели, является лишь априорным правилом нашей рефлексии, агностицизм заостряется до предела. Не без оснований Шеллинг определял § 64 «Критики суждения» источником своего вдохновения в преодолении философии Фихте (в этом параграфе дана дефиниция естественной целесообразности). Кант, таким образом, «Критикой суждения», так же как и своей практической философией, инспирировал преодоление своего агностицизма.

Этика Канта. Как уже говорилось, вторая проблема эпохи, которую решил Кант своей философией,— проблема человеческой свободы. Это была проблема эпохи прежде всего потому, что из человеческих способностей к свободному поведению Кант выводит взаимное равенство всех людей. Другое значение решения Кантом этой проблемы состоит в том, что он обосновывает человеческую свободу господством людей и их правом распоряжаться вещами.

Кант энергично встал на сторону свободы, против детерминистской концепции, согласно которой то, что выступает как свободная мотивация нашей воли, на деле является лишь следствием причинной детерминации, пружины которой остаются скрытыми. Кант назвал эту свободу лишь чисто «психологической свободой». Следующая локковско-юмовская просветительская концепция, отстаиваемая уже Вольтером, переводит проблему способности нашего собственного выбора на проблему возможности осуществления намерения независимо от того, пришли мы к нему детерминированно или автономно. Обе эти натуралистическне концепции не подходили Канту ни с точки зрения его теории человека и общества, ни с точки зрения его теории антропогенеза. Кант выводит человеческую способность автономно определить свою волю из того, что человек — это существо, которое преобразовало свои естественные стремления. Вместе с другими немецкими философами Кант выступает против истолкования человека как пассивного создания природы или об-

щества и видит в нем скорее субъект автономного поведения и собственного самосовершенствования.

Свою заинтересованность социальными проблемами Кант доказывает также тем, что в духе руссоистской традиции основным проявлением свободы считает самоограничение собственного произвола, уважение к свободе остальных. Как известно, Руссо, на которого равнялся Кант, разрешил вопрос возможности свободы в обществе тем, что включил в автономную мотивацию поведения индивида уважение к другим равным ему существам. Эта сущность «всеобщей воли» Руссо переходит в нравственный закон Канта — категорический императив и образует определенность с точки зрения содержания.

К характерным чертам моральной теории Канта относится то, что он рассматривает этическую проблему независимо от теологических предпосылок. «Мораль коренится в понятии человека как... существа, которое своим разумом связано с необусловленными законами. Человек поэтому не нуждается ни в коем случае... в религии, но он полностью самодостаточен благодаря чистому практическому разуму» [42]. В другом месте он опять провозглашает, что философскую этику нельзя «повесить... на ничто на небе...» [43].

Самую точную формулу автономии, являющуюся исходным пунктом его суждений, Кант дал в «Метафизических основах правовой науки». Согласно его формуле, наша свобода зависит от того, что связь между чувственным стимулом и поведением не имеет характера прямой необходимости, но выступает как обусловленность. Тогда как у животного внешний раздражитель вызывает инстинктивную акцию, у человека он вызывает лишь желание удовлетворения, к которому бы вела инстинктивная акция. Поэтому в акте воли мотивация автономна и определенность воли преодолевается чувственным раздражителем [44].

Отличие автономно мотивированного поведения от поведения, определяемого внешними причинами, является отличием между человеческим и животным уровнями жизни. Кант этим самым обосновывает высшую онтологическую ценность человека относительно природы. Как существо, способное к автономной мотивации, человек является «целью в

себе», тогда как остальные животные суть лишь простые «средства». Эта онтология, разумеется, действительна лишь с точки зрения нравственного поведения, а не с теоретической точки зрения. Во введении к «Критике практического разума» Кант провозглашает свободу «доводом существования» нравственного закона.

После этого Кант приступает к формулировке нравственного закона. Поведение человека согласно нравственному закону мотивируется тем, что другие, относительно которых я действую, проявляют такую же автономию, как и я, или что они являются целями в себе, но ни в коем случае не средствами для деятельности кого-то другого. Поэтому формула категорического императива, которая предписывает содержание морального поведения, звучит так: «...поступай так, чтобы использовать человека для себя так же, как и для другого, всегда как цель и никогда лишь как средство»[45]. Согласно более патетичной, но менее точной формуле из «Критики практического разума», нравственный закон предписывает неприкосновенность другого человека («другой человек должен быть для тебя святым»).

К формуле морального закона следует добавить, что моральный закон построен на дуализме естественного характера человека и обязанности, которая вытекает из того, что человек является существом, способным к свободному решению, чем он и возвышается над природой. Нравственное поведение выступает как ограничение личного эгоизма, который вытекает из инстинкта самосохранения относительно аналогичной ценности других.

Моральный закон Канта имеет несколько формулировок, важнейшая из них та, которую мы привели,— она в общем составляет содержание нравственного поведения. Следующая формулировка предписывает форму нравственного поведения и звучит так: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения на основе твоей воли могла стать общим естественным законом»[46]. Эта формулировка важна тем, что помогает исключить случаи нежелательного поведения. Если есть сомнения относительно того, не находится ли поведение на основе определенного намерения в противоречии с нравственным законом, то достаточно произвести обобщение нашего наме-

рения в эту общую формулу. Если наше намерение не сможет быть возведено в «закон», то мы должны от соответствующего поведения отказаться.

Таким образом, нравственное поведение, по Канту, характерно тем, что оно, с одной стороны, согласно закону, с другой — его мотивацией является достоинство человека. Нравственный закон — это закон внеэмпирический, ибо он не возникает в результате обобщения человеческого поведения. Подобным образом он и не мог возникнуть, ибо он касается того, что должно быть, а не того, что есть. Он основан на моральной онтологии, а не на опыте. Опыт нам, наконец, и не может дать пример морального поведения, ибо извне нельзя установить, действует ли кто по закону, или его поведение лишь внешне согласно с поведением, которое имело бы в качестве основы нравственный закон.

Кант убежден в том, что знание закона не является проблемой. Закон знает каждый априори, т. е. знание закона не обусловлено образованием или воспитанием, оно не обусловлено даже прямым познанием.

Каждый, не осознавая этого, видит суть характера человеческого возвышения над вещами и животными и свое равенство с другими. Подданный, от которого требуется лжесвидетельство, знает, что он не должен так поступать, и знает это сам по себе. И подлец знает, что его поведение не является нравственно справедливым: «Так видимо и резко очерчены границы нравственности и самолюбия, что даже наипростейший глаз не может не познать различие, принадлежит ли нечто к тому или к иному» [47]. Невыразимое знание закона является *фактом нашего разума*. Нравственный *закон*, таким образом, не только происходит из «разума», но он происходит из «чистого разума», т. е. мы знаем о нем априори.

При объяснении категорического императива Кант использует примеры, в которых интерпретирует гражданско-правовые отношения буржуазного общества как примеры взаимности, которые нельзя нарушить без провинности по отношению к нравственному закону (примеры соблюдения обещания, доверия). Если я хочу изречь ложь, дать фальшивое обещание, разбазарить доверенное имущество, я дол-

жен спросить себя, может ли эта максима стать общим «законом», причем «естественным законом». Нашим моральным долгом является не нарушить отношений, основанных на взаимности и выражающих эту взаимность.

В формуле нравственного закона как «естественного природного закона» парадоксальным является термин «природа». «Природа» здесь обозначает не внешнюю реальность, независимую от человека, но соглашения, читай: отношения, которые определены на основе правила или «закона», действующего одинаково для обеих сторон. По тому, что «природа», по Канту, понимается как «бытие вещи, определенное общим законом»[48], он может считать и взаимность обещаний, договоры типа доверия или типа депозита и т. д. примерами самой «природы». Обещания и доверие могут существовать лишь благодаря тому, что существует общий договор, правило, «закон», который предполагает, что вещи в природе в собственном смысле слова могут существовать лишь благодаря природным законам. Доказательством правильности такой интерпретации «природы» в нравственном мире является употребление этого понятия у Шеллинга, который в подобном смысле говорит о «второй природе». В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг подчеркивает необходимость гражданского правового закона, «второй природы» потому, что этот «естественный закон имеет целью свободу». «Такой естественный закон, о котором мы, собственно, говорим — это правовой закон, а вторая природа, в которой царит этот закон, является правовым установлением...»[49]

По Канту, моральное значение отношений, основанных на договоре, соблюдение которого обязывает обе стороны, вытекает из того, что категорический императив имеет характер не только ограничения собственного эгоизма, но и самоограничения, чтобы не разрушить человеческое общество, установленное на основе взаимных отношений типа договора, соглашения, обещания, сохранения и т. п. Эта «вторая природа» потерпит ущерб, если я занимаю позицию естественного эгоизма. Нравственное поведение преследует лишь ту цель, чтобы не пострадал другой из-за моего поведения, но здесь речь идет о том.

чтобы сохранить форму человеческого общества как «второй природы».

Гегель обратил внимание, что категорический императив Канта выражает то, что «свободная воля хочет свободной воли» [50], т. е. хочет и сама выразиться, объективизироваться как свободная воля. Это видно из того, что поведение на основе закона совершается не только ради других, но и ради себя, чтобы ощутить и выразить свою свободу и достоинство.

Содержание нравственного императива показывает также, что направление этики Канта не совпадает с христианской этикой. Кант стремится к тому, чтобы нравственное поведение, с одной стороны, укрепляли и фиксировали случаи взаимности, ибо в них люди дают свидетельство того, что они не являются просто животными. С другой стороны, Кант не выделяет такое поведение, как бескорыстная служба, помощь, сочувствие и т. д. Так, например, совершение добра Кант рассматривает лишь в смысле так называемых более широких обязанностей, которые не имеют той же обязательности, как те, несоблюдение которых рушит «природу». Эти обязанности принадлежат не к «строгим» и «неминуемым» обязанностям, но лишь к «заслуженным» и «случайным».

Характерным для этики Канта является тезис, что моральную ценность нашему поведению сообщает умысел. Поэтому об этике Канта часто говорят как о «морали умысла», а этический ригоризм Канта часто объясняется тем, что он якобы учил в смысле нравственного закона действовать невзирая на последствия, хотя бы они были и самоубийственными. Кроме того, следует сказать, что определенная автономность намерения безотносительно к следствиям является необходимым элементом каждой этики, которая исходит из субъективной воли и различает выбор и действие, намерение и его осуществление. И Гегель, который представляет оппозицию к морали чистого умысла, отстаивает тезис о том, что человек ответствен за действие лишь в диапазоне своей субъективной воли: «Если поведение переведено во внешнее бытие... то оно выдано на произвол внешним силам, которые к нему присовокупляют нечто иное, чем оно есть для себя, и влекут

его к отдаленным, чужим последствиям» [51]. И Шиллер, как критик ригоризма Канта, говорит в «Смерти Вальдштейна»:

> В моей груди было мое действие лишь моим;
> *однако, будучи выпущенным из глубин укрытия*
> своей родной почвы в чуждость жизни,
> оно принадлежит уже посторонним силам,
> которыми не овладеет никогда искусство человека [52].

Различие между намерением и следствием признает любая современная этика. Гегель отмечает в «Основах философии права», что ответственность за действие безотносительно к намерению характерна для греческой трагедии. Гегель, разумеется, подчеркивал, что наше поведение должно быть как можно более осознанным и что оно должно основываться на самом широком знании обстоятельств, в условиях которых мы действуем.

Интенцией Канта является подчеркивание нравственной ценности мотивации, хотя бы она и не могла осуществиться, но не нравственной ценности хотения, абстрактно независимого от реализации. В «Основах метафизики нравов» он говорит: «Если же этой воле из-за некоей особой неприязни судьбы или мачехиной скупости природы не удалось вообще провести свое намерение и если, несмотря на все усилия, ей не удалось ничего исполнить и осталась лишь добрая воля (однако не в форме набожного делания, но с употреблением всех средств, которые были в нашей власти), то она, несмотря на это, сияла бы сама по себе как драгоценность, как нечто, что имеет свою полную ценность само по себе» [53].

Моральная теория Канта не допускает исключений из реализации закона, которые бы были обусловлены неблагоприятными обстоятельствами. Если вынуждается лжесвидетельство, оно не должно быть услышано. Однако нравственный закон не обязывает к тому, чтобы героические свершения проводились, невзирая на невозможность их реализации или неблагоприятные последствия. Когда сам Кант был притеснен цензурой и призван к тому, чтобы он не занимался критикой религии, он подчинился и обязался не читать лекций о религии, потому что этого требует нравственный закон.

Тезис об этике умысла отвечает идее Канта о том, что нравственное поведение не должно иметь

в качестве своей основы «склонности» и что оно тем более является заслуженным, чем больше мы должны преодолевать свой естественный эгоизм. Эта идея основывается на строгом дуализме чувственности и закона, чувственность не должна быть направлена на то, чтобы человек тяготел к поведению на основе закона. Наоборот, если поведение на основе чувственности (например, любви, дружбы, симпатии) совпадает с действием на основе закона, оно не имеет моральной ценности, ибо оно не мотивировано законом. Прозрачную критику этого аспекта этики Канта содержат следующие стихи Шиллера:

Совесть не дает покоя.
Приятелям служить я рад, однако,
к сожалению, имею к этому
я склонность и часто
маюсь от того, что добродетели
здесь нет.

. . .

Я не советую иного ничего,
чем этим пренебречь и с
отвращеньем делать то, к
чему повинность призывает [54].

Лишь одно чувство, по Канту, не нарушает нравственной ценности поведения — это чувство уважения к закону, ибо оно относится к общей нравственной ценности.

Этика Канта содержит рассуждения о свободе, свобода человека проявляется также в способности деятельности относительно природы. В природе все происходит согласно закону причинности, а поэтому и наше поведение, поскольку оно воздействует на природу, должно быть подчинено этому закону. В то же время вся моральная теория Канта основана на свободе человека. В заключении к «Основаниям метафизики нравов» Кант решает эту антиномию таким образом, что применяет к ней различие между «вещами в себе» и явлениями, которое он вводит в «Критике чистого разума». С одной стороны, наше *Я* как «вещь в себе» принадлежит к «интеллигибельному» миру, к миру, который открывается нам нравственным поведением. С другой стороны, мы, как «представители чувственного мира», принадлежим к миру явлений. Подобным образом Кант рассуждает и в «Критике практического разума».

Из этого примера может показаться, что Кант решает проблемы своей этической философии при помощи достижений теоретической философии. В действительности обе этические работы Канта основаны на предпосылке, что путем рефлексии нравственного поведения мы приходим к определенным заключениям, к которым нельзя прийти при помощи одной лишь теории. Это относится и к свободе, которая остается недоказуемой для «Критики чистого разума» (возможная «каузальность через свободу» является недоказанной, потому что это утверждение является одним из членов антиномии), тогда как в этических трактатах Кант доказывает свободу как условие нравственного закона, который мы осознаем.

Кант под «практической» областью понимает (от греч. «праксис» — поведение) лишь область морального поведения. Поэтому определенный приоритет познания, основанного на практическом поведении, перед чисто теоретическим познанием, к которому он приходит в этических трактатах, относится у него лишь к моральной области. Дальнейшее развитие немецкой философии показывает, однако, что Кант столкнулся с проблемой, которая могла быть полностью исчерпана лишь в марксистской философии.

С позиции, которой соответствует такой подход,— это позиция онтологии, возводимой на основе морали,— Кант устанавливает новый статус идей свободы, бессмертия и бога (бессмертие вместе со свободой относятся к идее души, которую Кант выводит в «Критике чистого разума»). Это постулаты. Постулаты относятся к предметам, которые теоретический разум «допускает» или предполагает как возможные вследствие их значения с точки зрения моральной онтологии. Их функция не является теоретической, постулаты служат «побудителями» нашего морального стремления, которое побуждает нас к поведению согласно закону. Тем не менее это их значение вызывает определенные изменения в теоретическом статусе их предметов.

Среди постулатов особое положение имеет постулат свободы, ибо реальность свободы гарантируется тем, что она является условием морального закона. Тем не менее, так как она гарантируется лишь с точки зрения нашего морального поведения, Кант провоз-

глашает реальность свободы как теоретический факт. К следующим моральным постулатам относится то, что их предметы являются теоретически допустимыми. Центральный мотив, на котором основана функция постулатов,— это реализация «наивысшего блага» в мире.

Мы видим, что отношение между теоретической и практической философией у Канта образует сложную схему, которая сохраняется лишь с точки зрения строгого различения границ отдельных областей человеческого отношения к миру, т. е. на основе строгого различения теоретических и практических подходов. Немецкая философская общественность реагировала на теоретическую философию Канта двояким образом. Часть общественности усматривала в этих положениях Канта «моральное доказательство существования бога», как это выясняется, например, из «Писем о догматизме и критицизме» [55], тогда как духовные вожди другого направления — Фихте, Шеллинг, а несколько позже Гегель — рассматривали эту ситуацию как ликвидацию границ между теоретической и моральной философией, а в мировоззренческом плане — как склонность к пантеизму.

Шеллинг, который в «Письмах о догматизме и критицизме» полагал, что постулаты Канта имеют значение побудителей морального поведения в некоем прагматическом смысле [56], еще в большей степени (в свой классический период), чем Фихте, склонялся к пантеизму. К этой традиции принадлежит и Гегель, который в мировоззренческом отношении следует за Шеллингом классического периода и преодолевает эту тенденцию подробной разработкой системы во всех деталях. В «Феноменологии духа» он анализирует постулаты Канта и находит в них противоречия. Эта критика Канта Гегелем является позитивным выражением пантеистической позиции неличного абсолюта, развивающейся человеческой истории вопреки теоретически недоказуемому внемировому абсолюту Канта, который должен побуждать нас к моральному поведению.

Эстетика Канта. К «Критике чистого разума», посвященной познанию, и к «Критике практического разума» (рассматривается область нравственного поведения) присоединил Кант в 1790 г. еще и «Критику способности суждения» («Kritik der Urteilskraft»),

в которой он изложил теорию эстетического суждения, а также эстетическое отношение к миру с телеологической точки зрения. Уже само вычленение эстетического отношения к миру как самостоятельной области человеческой активности имеет большое значение, ибо в предшествующей философии эстетическое восприятие часто отождествлялось с чувствами — любимое и нелюбимое, приятное и неприятное. При решении этой проблемы, согласно которой в эстетических суждениях предмету приписываются в качестве предиката наши собственные ощущения, вызванные этим предметом, Кант выдвинул важную идею, что предметы эстетической приятности разыгрывают наши способности представления и суждения и тем самым вызывают в нас ощущения эстетической приятности. Эстетическое приятное, выражаемое в «суждениях вкуса», имеет здесь объективный характер, хотя предмету и не может принадлежать атрибут красоты безотносительно к воспринимающему человеку. Красота понимается как свойство предмета и выражает в действительности сопринадлежность этого предмета и нашего ощущения. Это «отношение его (предмета.— *Авт.*) существования к моему состоянию, поскольку на него такой объект воздействует» [57].

Для эстетического приятного Кант выбрал термин «незаинтересованное приятное». Этот термин, разумеется, не означает, что эстетический предмет для нас не интересен — тогда произведение искусства не имело бы для воспринимающего никакого смысла. Кант хочет этим термином подчеркнуть, что эстетическое отношение к предмету происходит вне наших практических интересов, что интерес к обладанию предметом, его использованию или к его созданию отсутствует. Поэтому эстетическим предметом является не реальная вещь, но вещественное представление или нереальный предмет (например, герой романа).

Для выражения эстетического полезного Кант употребил термин «приязнь». Этот термин показывает, что если мы находимся в эстетическом отношении к некоему предмету, то мы находимся в состоянии особого расслабления, которое является продуктивным, однако в ином смысле, чем продуктивность в практической (читай: нравственной) области.

Эстетические суждения отличаются также и от познавательных суждений. Так как посредством эстети-

ческих суждений мы не приписываем предметам нечто, что в них объективно имеется и что может быть предметом познавательного суждения, Кант говорит об эстетических суждениях как об «оценках». Этим он выражает то, что эстетические суждения определяют нечто, о чем высказывается познавательное суждение, но новым способом, таким, что по отношению к нему высказывается наше состояние. Акт, в котором это совершается, является не результатом рассмотрения, которое составляет отношение субъекта и предиката в познавательном суждении, но результатом особого вида, который Кант подводит под «способность суждения» (Urteilskraft). Сила суждений связана и с познавательными суждениями, но эстетическое суждение является ее специфической областью.

В отличии «оценок» от «суждений» и содержится общий знаменатель науки об эстетической оценке и науки о природной телеологии, которые рассматриваются совместно в «Критике способности суждения». По Канту, в природе можно различить два круга законов. Первый — это каузальные законы механистического типа — они вообще являются условием существования опытных предметов, продуктом априорного рассуждения, которое образует основную структуру опытных предметов. Второй круг законов не является прямо условием рефлексии природы, «принимая во внимание происходящий взаимосвязанный опыт» [58]. Эти законы (сюда относится дифференциация живой природы на роды и виды, понятие организма как «внутренней цели», в которой отдельные части являются одновременно причиной и следствием, и понятие природы как целого, к которому относятся законы типа «природа не делает скачков» и т. д.) больше подходят к необходимой структуре, констатирующей предметы, и заложены в априорности «телеологической способности суждения». Кант таким образом расправляется с новыми разделами науки, возникшими в последней трети XVIII в. и существенно расширившими основу фактов, необходимых для философствования.

Уже говорилось, что приятное, вызванное эстетическим объектом, обусловлено совокупностью познавательных сил, их «гармоническим настроением», или «игрой» (Spiel) [59]. Приятное, которое вследствие этого ощущает воспринимающий субъект, не является, таким образом, простым ощущением, как, например,

чувственное наслаждение, но выступает как «оживление» образности вместе с рассуждением, которое «разыгрывает» собственную «свободную активность» [60].

То, что при этом Кант имеет в виду, можно определить по его собственному анализу аллегорического значения некоторых божественных символов. Так, например, орел как атрибут Юпитера или павлин как атрибут Юноны «не представляет, так как это бывает в случае логических атрибутов, то, что лежит в основе наших понятий о возвышенном и величественном... но нечто иное, что дает толчок образотворчеству, чтобы оно распространилось на множество близких представлений...» [61].

Теперь обратимся к вопросу, каким должен быть предмет, который приводит нашу мысль к эстетическому приятному. По Канту, «приятное не может выражать ничего иного, чем соразмерность объекта познающим способностям» [62]. Из этого вытекает, что приятное возникает вследствие некоей «оценки» того, является или не является объект соразмерным нашим познавательным способностям. Это «оценивание» не совершается, однако, путем рефлексии, но имеет форму желательного, приязненного состояния наших познавательных сил. Если это состояние наступает, предмет «оценивается» как «соразмерный», а если не наступает, то он «оценивается» как «несоразмерный».

Тем самым мы подходим к характеристике предмета эстетического приятного. «Игра» познавательных сил, которую вызывает предмет, характеризуется как «целесообразное», а отсюда и предмет называется целесообразным [63]. Разумеется, это не объективная целесообразность, которая состоит в его полезности или в его совершенстве (по Канту, «внутренняя целесообразность» предмета), но целесообразность, которая состоит в том, что предмет соразмерен нашим познавательным силам. Поэтому эстетический предмет нашей мысли понимается как целесообразный — это, однако, целесообразность «без определения, чем она должна быть» или «целесообразность без цели» [64].

Следующим важнейшим вопросом, который решается в эстетике Канта, является вопрос об обязательности эстетических суждений. Когда суждение о «приятном» имеет характер обязательного утверждения лишь для меня (это мне нравится), эстетическое

суждение имеет общую обязательность. В утверждении «этот предмет прекрасен» содержится то, что он прекрасен для всех. Обязательность эстетической оценки является величайшим парадоксом, с которым мы сталкиваемся при анализе эстетического феномена. В тезисе, что эстетический предмет нам нравится «без интереса», речь идет о том, что эстетическое отношение простирается вне наших практических интересов. То, что эстетический предмет является «целесообразным без цели», можно понять из того, что Кант мыслит целесообразность как соразмерность нашим познавательным силам. Однако то, что эстетическое суждение должно иметь общую обязательность, представляется находящимся в противоречии с тезисом об «игре» образности и рассуждения, в которую нас вводит предмет эстетического интереса. «Игра» образности и рассуждения ведь не может у каждого протекать одинаково, она зависит от жизненного опыта, чувственного расположения и т. д. Этого Кант, естественно, не отрицает, но тем не менее он настаивает на том, что эстетические предметы приводят наши познавательные силы к оптимальной взаимной связи, отношению. Кант полагает дальше, что синтез «игры» образности и рассуждения, который совершается в эстетическом настроении, является благоприятным и познанию, однако это не познание на основе понятий, но познание на основе чувств. Таким образом он приходит к следующим двум парадоксальным тезисам. Первый — об обязательности эстетического суждения и звучит так: «Прекрасное есть то, что нравится вообще без понятий»[65]. Другой утверждает, что «прекрасное есть то, что познается без понятий как предмет необходимой склонности»[66].

К дальнейшей спецификации ощущений, которые в нас вызывают эстетические предметы, Кант приходит, анализируя «возвышенное». В эстетике XVIII в. различию между красотой и возвышенным придавалось гораздо большее значение, чем в наше время. Если мы называем вершины гор или бурный океан возвышенными, то, по Канту, речь идет об отдельном случае прекрасных предметов. В действительности возвышенными не являются ни горы, ни океан, но они своей мощью возбуждают ощущение возвышенности. Нахождение приятного в прекрасных предметах и нахождение приятного в возвышенных предметах по-

добны, объяснение этих обоих восприятий аналогично. Различие же состоит лишь в том, что прекрасные предметы вызывают у нас чувство динамики жизни, в то время как величественные предметы внушают нам «заторможение жизненных сил» [67], после которого, разумеется, следует и более сильное их «излияние».

В дальнейшем решении проблем эстетических суждений Кант указывает на «вещь в себе». Он подчеркивает, что эстетические суждения основаны на «неопределенной идее сверхчувственного в нас», на осознании «сверхчувственного субстрата» [68], который невыразим, но настолько определенен, что о нем можно говорить как о «глубоко скрытом и всем людям общем принципе единомыслия в оценке форм, в которых предметы им даются» [69].

Из этого видно, что проблематика «вещей в себе» не исчерпывается «Критикой чистого разума», что Кант вновь возвращается к этой теме и заканчивает ее в «Критике способности суждения» более позитивным решением.

Эстетика Канта является примером формальной эстетической теории, в которой эстетическое приятное освещается без отношения к познанию (лишь в последних исследованиях Кант опять сближает эти области). Эстетика Канта имеет большое значение. Позднейшая немецкая философия реагирует на эстетику Канта теорией истинности функции искусства, которая была разработана Шеллингом и, в частности, Гегелем. В этом случае, однако, искусство вновь подчинено понятийному сознанию как низшая составная часть, ибо его коммуникабельная функция является опосредованной (это есть «излучение» внечувственного значения реальности в чувственном восприятии).

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ

Философия Фихте представляется чем-то особенным. Вызывает недоумение, как могла такая сложная, кажущаяся непонятной субъективно-идеалистическая философия иметь такое большое влияние, что тогдашние ведущие философы, как, например, пропагандист Канта К.-Л. Рейнгольд и особенно представители следующего поколения, к которому принадлежали

Ф.-В.-Й. Шеллинг и Г.-В.-Ф. Гегель, отошли от кантианства? Уже в самых первых трактатах Гегеля, изданных в 1801 и 1802 гг., мы сталкиваемся с влиянием Фихте. Также и гегелевская критика Канта в так называемой энциклопедической («Малой») логике имеет определенные черты влияния Фихте. Еще больше повлиял Фихте на Шеллинга, который от него полностью не отошел и после того, как издал свою «Систему трансцендентального идеализма», несовместимую с позицией Фихте. Гегелю оставалось лишь объяснить различие этих двух философских систем в трактате «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» («Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems»), написанном в 1801 г.

Уже говорилось о причинах успеха Фихте. Отвержение непознаваемой «вещи в себе», подчеркивание моральной и познавательной автономии человека и динамическое понимание сознания были позитивными элементами, которыми Фихте ознаменовал дальнейший этап философского развития.

Иоганн Готтлиб Фихте родился в 1762 г. в Рамменау, в Лужицком крае. Он родился в семье ткача и уже мальчиком должен был работать у станка. Получить образование ему помогает случай — его заметил хозяин и решил помочь. В 1774 г. Фихте был принят в училище в Шульпфорте. Однако, так как его покровитель в том же году умер, учеба Фихте сопровождалась постоянной нуждой. Нужда принудила его оставить обучение, на некоторое время он становится домашним учителем. В 1790 г. он знакомится с трактатами Канта, которые производят переворот в его жизни. Чтобы встретиться с Кантом, он пешком пошел в Кёнигсберг, где и представил ему свой первый крупный трактат «Опыт критики всяческого откровения» («Kritik aller Offenbarung»). Кант помог изданию его трактата, а благоприятная рецензия вместе с публичным подтверждением Кантом авторства Фихте помогла молодому философу стать известным. В то же время (1793) Фихте анонимно издает два трактата в защиту французской революции. Один из них — «Заметка о правильности суждений общественности о французской революции» («Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution») — Фихте издал

под своим именем вновь, уже будучи профессором в Иене в 1795 г. В 1794—1795 гг. он издает свой главный труд — «Основа общего наукоучения» («Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»). Из других его трактатов заслуживает упоминания «Основа естественного права» («Grundlage des Naturrechts»), *написанный в 1797 г., и лекция «Понятие* образованного человека» («Bestimmung des Gelehrten») (1794) [70]. В 1798 г. Фихте вынужден был оставить Иенский университет, где он был профессором начиная с 1794 г. Увольнению Фихте способствовала легенда о нем как о «демократе» и даже «якобинце», которой он обязан своими трактатами о французской революции. Из работ, которые Фихте написал после ухода из университета, большую огласку получили его «Речи к немецкой нации» («Reden an die deutsche Nation») (1807—1808), которые способствовали росту национального самосознания в Германии в период наполеоновских войн.

Позже, когда в 1810 г. был основан Берлинский университет, Фихте становится его первым ректором, однако вскоре отказывается от своей академической должности. Это дает ему возможность шире осуществлять лекционную деятельность. Умер он в 1814 г. от тифа, которым заразился от своей жены, добровольно ухаживавшей за ранеными солдатами.

Исходным пунктом философии Фихте является тезис об автономности *Я*. Видный философ из ГДР М. Бур указывает, что значение Фихте связано с его *поддержкой французской революции после отлива* революционной волны и отрезвления революционного подъема [71]. Он подчеркивает, что идеал необусловленного *Я* был идеологическим выражением сопротивления данным отношениям, тогда как механистический детерминизм, который не различал природную и общественную сферы реальности, а всю реальность подчинял слепой необходимости, понимался как поддержка данных отношений. В этом духе Фихте говорит: «Строгий детерминист полностью отрицает самостоятельность *Я*, на которую ставит идеалист, и делает ее случайным продуктом» [72], т. е. чем-то производным.

Наряду с общей взаимосвязью, которая выходит за рамки философии, принцип Фихте имеет и чисто теоретический источник. Фихте пришел к пониманию того, что наше осознание существования внешнего

мира обусловлено осознанием своих восприятий как независимых от нашей воли и сопровождаемых «ощущением необходимости». «Откуда взялась система представлений, сопровождаемых ощущением необходимости?» — спрашивает Фихте и отвечает, что их источником является не «вещь в себе», но «действие интеллекта»[73]. «Действенным» здесь называется образование чувственного опыта «чистым» *Я*, которое, так же как и у Канта, подчиняется категориям. От «чистого» *Я* Фихте отличает «эмпирическое» *Я*, которое не осознает это «чистое» *Я*. Осознается «чистое» *Я* по его результатам, которые мы, однако, не осознаем. Если бы *Я* со своими восприятиями зависело от внешнего мира, то оно было бы подчинено миру (было бы его «акцидентом»), потому что ощущения побуждают наши желания.

Шеллинг, который был сначала последователем Фихте, характеризуя его позицию, говорит, что для него *Я* есть все[74]. В результате Фихте пришел к тому, что он провозгласил ощущения собственным продуктом *Я*, однако продуктом отчужденным, который мы, собственно, не осознаем как таковой.

Принципом теоретически «действующего» «чистого» *Я* является, по Фихте, «абсолютная производительность», т. е. ничем внешним не обусловленное, спонтанное образование чувственного содержания. Она тождественна с действием «силы представления». Вместе с тем Фихте подчеркивает, что в «эмпирическом сознании» (которое осознает результаты деятельности «чистого» *Я* и считает ее чем-то чужим) осознание самого себя связано с «внешним» опытом. На вершине всей теории «наукоучения» стоит положение: «*Я* полагается как определенное через не-*Я*», т. е. осознание чего-то внешнего предшествует осознанию самого себя[75]. В конкретных анализах Фихте указывает на приоритет внешнего опыта, но, разумеется, после теоретического объяснения его как продукта бессознательной деятельности самого *Я*.

Приведенные идеи ставят Фихте в одну линию с субъективными идеалистами. С исторической точки зрения Фихте сообщает новые импульсы немецкой классической философии. В политическом отношении он был прогрессивной личностью. Нельзя также забывать о том, что его субъективный идеализм отличается от идеализма Беркли упором на активность *Я*

(у Беркли *Я* остается пассивным) и тем, что «чистое» *Я* имеет скорее общий, надындивидуальный характер, чем тождество с нашим личным *Я*. Это указывает на то, что Фихте занимает переходную позицию к объективному идеализму.

В творческой образности, которая является абсолютной, а поэтому может сама себя ограничить (это самоограничение проявляется определенным повторением ее произведений), ищет Фихте предпосылку эмпирического сознания. Повторение чувственного содержания, так же как и его категориальное оформление, образует, однако, лишь абстрактные предпосылки «опыта», к которому принадлежат самосознание и убеждение в предметном характере воспринимаемого мира.

Фихте провозглашает, что объяснение «реальной жизни», «эмпирической жизни» сознания «во времени» [76] возможно, но лишь на основе практических отношений *Я* к миру. Поэтому предшествующий вариант «теоретического наукоучения» должен быть дополнен изложением «практического наукоучения», в котором отстаивается тезис о том, что к осознанию предметного характера реальности субъект приходит при посредстве биологических и трудовых отношений к миру (здесь мы видим большой сдвиг в понимании практических отношений по сравнению с Кантом). Оказывается, Фихте понимает недостаточность созерцательного сознания и прокладывает путь к его объяснению на основе «практического» отношения к миру. Преодоление созерцательной, ноэтической, ориентации и подчеркивание значения «практического» отношения к реальности образуют предпосылки для философского переворота, который самим Фихте не был понят в достаточной мере. Итак, является верным то, что Фихте сознавал, что «бытие для нас» предметов значит больше, чем присутствие, чем содержание в сознании, что в нем содержится практическая настоятельность предметов относительно биологического организма и их «сопротивление» (Widerstand) влечению до сих пор не осознанного *Я*, которое бы их освоило.

Плоскость, в которой возникает реальное самосознание и сознание внешнего мира, можно бы назвать «биологическим опытом». Это субъективное выражение согласия или несогласия, противоречие среды со стремлением *Я* к ее присвоению. В «инстинктивном» *Я*

(т. е. в живом существе) есть «ощущение силы», которое Фихте называет «принципом жизни сознания» и «переходом от смерти к жизни» сознания [77]. Среда, однако, оказывает «сопротивление» [78] или «противостремление» так, что инстинктивно *Я* чувствует силу, но также переживает и ощущение «бессилия» и «давления» [79]. Лишь здесь возникают из не-*Я*, т. е. из чувственной данности среды, «предметы», т. е. лишь здесь начинает «инстинктивное» *Я* осознавать свою среду как предметы (по Фихте, немецкое Gegenstand — предмет по значению тождественно со словом Widerstand — сопротивление). Чтобы понять этот тезис Фихте, мы припомним, что у Гегеля в «Феноменологии духа» «раб» трудом приобретает опыт о «самостоятельности своего предмета» [80], т. е. осознает его независимость от себя самого и то, что предмет не подчиняется его произволу.

Субъективным выражением противоречия между тенденцией к расширению собственной власти (которая присуща *Я*) и между ее ограничением, вызванным сопротивлением внешних предметов, является «стремление» преодолеть ограничение [81], которое давит на *Я* извне, и сделать внешнюю реальность самой собой. Разумеется, эта тенденция сдерживается «сопротивлением» внешних предметов, которое вызывает в *Я* ощущение ограничения и страха.

В стремлении и в деятельности (в которую стремление переходит) бессознательное, инстинктивное *Я* начинает осознавать различие «внутри» и «вне» собственного тяготения и сопротивление среды, которая сопротивляется и становится поэтому «предметом» (или «предметами»). Мотив «биологического опыта» подчеркнут в «Нравоучении» («Sittenlehre», 1797), где Фихте уже не исходит из абстрактной тенденции к овладению всем, что чуждо организму, но говорит об «инстинкте», «потребности» и «удовлетворении». «Инстинкт вытекает исключительно из моего естества. Оно определяет уже заранее, что должно быть для меня здесь, а мое побуждение и стремление его прикрывает и от того, что есть здесь для меня и на меня бы воздействовало... Не голодаю потому, что здесь для меня есть пища, но голодаю потому, что нечто становится для меня пищей» [82]. «Быть для меня» значит то же самое, что иметь биологическое значение, быть вычлененным из безразличной и нейтральной

реальности на основе биологического значения для моего организма.

Самосознание, которое возникает из биологического опыта, достигается «рефлектированием» побуждения благодаря тому, что побуждение осознается как мое. Благодаря осознанию побуждение перестает быть слепым и природа лишается своих исключительных прав на мое *Я*, которое было до сих пор лишь пассивным зеркалом инстинктивного поведения. «Природа же не действует, действует лишь свободное существо» [83],— говорит Фихте. Преодоление инстинктивного образа жизни, которое Фихте объясняет как осознание инстинкта побуждения, представляет собой «скачок» из природной необходимости в человеческий мир.

Если удовлетворение влечения животного происходит с необходимостью, то человек действует по осознанному намерению. «Человек не просто гоним естественным побуждением, короче — не в моей власти, чтобы я чувствовал или не чувствовал определенное побуждение. В моей власти, однако, удовлетворяю ли я его или же нет» [84].

Будучи осознанным, побуждение перестает быть слепым и попадает под правомочие самосознания. Пусть я как-либо действую, в начале моего действия стоит свободное решение, хотя бы оно и не состояло ни в чем ином, кроме одобрения чувственного желания. В содержании поведения это не должно ничего изменять: так, если животное действует ради поживы, ради поживы может действовать и человек, но, однако, он действует свободно, потому что действует осознанно и по правомочию своей воли. Однако эта свобода, которая достигается вместе с сознанием, является свободой лишь в формальном смысле. Пока человек стремится лишь за поживой, он зависит от данного чувственного объекта — предмета вожделения. Поведение происходит с ведома его воли, но следствием поведения является подтверждение несамостоятельности человека и зависимости от природы, его привязанности к объектам природы.

Из этого Фихте выводит, что моральная задача человечества — это преобразование природы и общества. Человек должен сделать природу и общество идентичными с собою, со своим внутренним естеством самосознающего существа, которое способно преодо-

леть условия своих побуждений, инстинктов. По своему внутреннему характеру человек является «сам себе целью, должен определять сам себя и не позволять определять себя ничем внешним» [85].

Поскольку речь идет об отношении к природе, нравственной задачей человека, по Фихте, является уничтожение изначальной природной определенности предметов и приспособление к ним так, чтобы в них стало наглядно видно, что они представляют собой его зеркальный образ, что на них он оставляет свой «след» [86]. Только таким способом он может избежать гибели — удела каждого смертного существа. Из текста Фихте излучается пафос действия, переходящего границы человеческого индивида и продолжающегося в следующих поколениях: «Все, что было когда-либо среди людей великое, мудрое и благородное,— эти благочинные человеческие поколения, которых имена чтутся в мировой истории, и те многочисленные мужи, заслуги которых лишь известны, но не имена — все они работали для меня... Могу продолжать оттуда, где они должны были остановиться, могу дальше строить этот возвышенный храм, который они должны были оставить незаконченным. Мне может кто-то сказать: «Будешь, однако, должен остановиться, как и они». Это наиболее возвышенная идея из всего. Если я перенимаю их возвышенную задачу, то никогда ее не закончу, но могу так же... никогда не прекратить действовать, никогда не перестать быть. То, что мы называем смертью, не должно прерывать мое дело, ибо оно должно быть завершено, но не может быть завершено в определенное время, тем самым мое бытие не определено во времени, а я вечен. Тем, что я перенял эту великую задачу, я обрел вечность. Я смело поднимаю голову к грозным скалистым горам, к бешеному потоку вод, к бурным тучам, плывущим в огненном море, и кричу: «Я вечен и противлюсь вашей силе. Пусть на меня обрушится все, а ты, земля, и ты, небо, смешаетесь в сумасшедшем хаосе, вы, стихии, воспеньтесь бешенством и раздерите в лютой битве последнюю пылинку тела, которое я называю своим,— моя воля, самоединая со своим определенным планом, будет смело и хладно возноситься над руинами юдоли мира, ибо я понял свое призвание, а это более долговечно, чем вы. Оно вечно, и я также вечен»» [87].

Если речь идет об отношении к обществу, решение Фихте имеет форму философии истории, которая исходит из идеи, что в истории должно конкретно реализоваться то же равенство, которое принадлежит людям относительно того, что каждый человек «сам в себе цель» [88]. Реальное воплощение равенства пойдет через «побуждение к идентичности». Люди, которые абстрактно, в смысле своей самоцелевой ценности, равны, должны реализовать это свое абстрактное равенство и в своем смысловом бытии, в котором между ними существуют различия и в силе, и в способностях, и в положении, и в таланте и т. д.

Тенденция к взаимному воздействию или «общественное побуждение» (побуждение к идентичности по отношению к другим) «устремляется не к субординации, как это происходит в телесном мире, но... к координации» [89] (т. е. к конкретному равенству, взаимности). Это и есть цель истории. Фихте при этом не удовлетворился лишь общей концепцией — он выводит из этого заключение в смысле утопического социализма. В трактате, где концепцию общества он разрабатывает более определенно,— в «Закрытом торговом государстве» («Der geschlossene Handelsstaat»), написанном в 1800 г.,— Фихте требует, чтобы общество гарантировало не только формальное равенство индивидов, но и их «право» на «определенную свободную деятельность» в некоторых отраслях общественного разделения труда [90].

Основой общества является разделение труда, реализованное без частной собственности на средства производства. Фихте является теоретиком владения без частной собственности, т. е. собственность состоит в праве индивида располагать средствами, необходимыми для выполнения работы в выбранной отрасли [91]. Разделение труда обусловлено тем, что «никто не может работать на другого, не работая при этом на себя...» [92]. Взаимные отдачи и приятие являются источником постоянного совершенствования, облагораживания человечества для реализации идентификации индивида с другими индивидами.

Теперь возвратимся к вопросу о том, как мог Фихте иметь такое большое влияние, несмотря на спекулятивность его философии. Во-первых, Фихте преодолел Кантов дуализм «вещи в себе» и явления, который был доведен Кантом в «Критике способности

суждения» до предела. Фихте своим спекулятивным решением, согласно которому и природа является отчужденным продуктом *Я*, соединяет познание и природу, человека и мир. Как видно, он предлагает субъективно-идеалистическое решение, в действительности, однако,— в теории «чистого» *Я* — оно перерастает в объективный идеализм.

Во-вторых, Фихте понимает сознание как динамическое образование, в котором чувства, восприятие и образотворчество понимаются как низшая ступень реализации основной тенденции к рефлексии самого себя или самосознания. С этой точки зрения не имеет значения, понимаются ли чувства и восприятие как зависимые от внешней реальности, но имеет значение то, что *Я* в своем развитии к саморефлексии не может на них остановиться, что оно должно их преодолеть в самосознании. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что Фихте понимает развитие сознания в неустанном взаимодействии с не-*Я*, т. е. со сферой внешнего опыта.

Наконец Фихте оказал влияние на развитие философии «активной стороны», т. е. на развитие рефлексии практических отношений *Я* с внешней реальностью. Преодоление границ чисто теоретического познания, которое у Канта ограничено рефлексией нравственного поведения, у Фихте распространено на рефлексию инстинкта и труда, что важно для признания ноэтического значения человеческой практики.

Ф.-В.-Й. ШЕЛЛИНГ

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился в 1775 г. в Леонберге в семье протестантского пастора, учился в 1790—1795 гг. в известном вюртенбергском училище в Тюбингене. Так же как и его старших соучеников — Гельдерлина и Гегеля, Шеллинга воодушевлял пафос свободы в философии и литературе того времени. Он тайно читал Спинозу, Руссо, Клопштока и Шиллера. Из тогдашних политических событий самое большое влияние имела на него, так же как и на его друзей, французская революция, из духовных явлений — философия Канта. Под влиянием критицизма Канта он завершил свое расхождение с теологией и церковью.

Еще в Тюбингене, будучи девятнадцатилетним

студентом, он написал свой первый философский трактат «О возможности формы философии вообще» («Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt»), благодаря которому он получил известность как обновитель немецкой философии после Канта. Из ряда его последующих трактатов важнейшими являются «Философские письма о догматизме и критицизме» («Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus»), написанные в 1795 г., и «Идеи философии природы» («Ideen zu einer Philosophie Natur»), созданные в 1797 г. «Идеями философии природы» начинается ряд его натурфилософских трактатов. Как представитель натурфилософии он в 1798 г. был приглашен Гёте в качестве профессора в Йену. В 1801 г. Шеллинг помогает Гегелю стать в Йене доцентом философии. В 1789 г. в Йенский университет был приглашен и Шиллер (как профессор истории), а благодаря усилиям Фридриха Шлегеля в Йене возникает «романтический кружок», куда входили Тик и Новалис. Таким образом, Йена на переломе XVIII и XIX веков становится наиболее значительным центром духовной жизни в Германии. Отсюда исходили многосторонние культурные, философские и научные импульсы.

Свою философскую программу Шеллинг изложил во введении к «Идеям философии природы». Философия и наука того времени стремились, с одной стороны, к субъективизму (Кант) и, с другой — к чистому объективизму (Ньютон). Оба направления философии и науки занимаются доказательством того, как исключается то, что образует единство мировоззрения, т. е. субъективное и объективное — идеальное и реальное, конечное и бесконечное. Из этого возникает «потребность философствовать», т. е. примирить распавшиеся противоположности и создать таким образом «истинную философию». Примерами подобного философского синтеза в прошлом являются взгляды Спинозы и Лейбница. Оба примиряют идеальное и реальное, конечное и бесконечное. Указанием на конечное и бесконечное как моменты, которые необходимо соединить (т. е. бесконечное нельзя понимать как трансцендентное, внемировое), является также отмеченная пантеизмом мировоззренческая концепция Шеллинга.

Введение к «Идеям» содержит еще одну мысль,

которая имеет весьма важное значение. «Потребность философствовать», возбужденная односторонним фиксированием одного или другого в определении абсолюта, не является нашей человеческой потребностью. Она заложена в теологической структуре абсолютного основания вещей, которое тем самым достигает неличного самосознания. В этом отличие познания философии Нового времени, понимаемого как человеческая акция по отношению к предмету, от познания, понимаемого Шеллингом как космическое действо, в котором осознает себя основа, принцип мира.

Хотя Шеллинг подчеркивает равноценность противоположных моментов, которые относятся к абсолюту, все же ряд мотивов введения к «Идеям» указывает на приоритет идеального, духовного момента. Это проявляется в подчеркивании автономии *Я* (благодаря сознанию *Я* стоит над вещами) или в оценке философии Лейбница, которая наиболее приблизилась к требуемому синтезу. Философия Лейбница является философией духа, философией, которая оживляет всю реальность.

Введение к «Идеям» имеет более общий характер. После них следуют еще трактаты «О мировой душе» («Weltseele») (1798) и «Первый набросок системы философии природы» («Erster Entwurt eines Systems der Natur philosophie») (1799). В них Шеллинг высказывает мысль о том, что недостаточно знать природу как объект естественных наук. Естественные науки поставляют лишь материал, который философия должна домыслить, сформулировать то, что сигнализируют результаты науки, но что научными методами недоказуемо. Приведем примеры этих исследований Шеллинга. Шеллинг в своих натурфилософских трудах руководствуется убеждением, что в природе властвует принцип «полярности» и «градации». Принцип градации состоит в том, что природа понимается как система ступеней, причем низшая ступень всегда является основой для ступени высшей. Так как каждая ступень возникает как выравнивание, как временное снятие напряжения между обоими членами полярности, обе полярные силы появляются вновь в «метаморфизированной форме». Тот факт, что низшее служит основой для высшего, объясняет многое из характера природного процесса.

Следует упомянуть также и его интерпретацию организма, в которой он исходит из полярности раз-

дражимости и восприимчивости. Шеллинг подчеркивает при этом, что внешнее побуждение не служит лишь для удовлетворения потребностей организма, но прежде всего для того, чтобы организм выходил из состояния индифферентности, в которое иначе бы он впал. Целью питания является постоянное разжигание жизненного процесса, но не поддержание его и не рост, которые, конечно, тоже обусловлены питанием. Чтобы дать хотя бы приблизительное представление читателям о методе интерпретации Шеллинга, приведем фрагмент из «Системы философии природы»: «...к сущности неорганической природы относится образование всеобщей гравитационной системы, с развитием которой связана также и параллельная градация качественных различий, таких, что эта система не означает ничего иного, чем общую организованность материи все более узкими областями родства. Далее, изначальными различиями внутри мировой материи обусловлены все специфические притягательные силы в универсуме: причина тяготения в каждом отдельном мировом теле, наконец, то, что на каждое мировое тело воздействует кроме тяготения также и химическое воздействие, которое исходит из того же источника, что и тяготение, действие, феноменом которого является свет, и что эта акция вызывает феномены электричества, а там, где электричество исчезает, химический процесс, против него, собственно, электричество — как ликвидация всякого дуализма — направлено» [93]. Так как природа понимается как система ступеней, большую роль в этих рассуждениях играет аналогия, выраженная Шеллингом в тезисе о том, что основополагающая полярность подлежит постоянной «метаморфозе». Приведем небольшой образец подобного рода рассуждений: «Растение — то же самое, что и низшее животное, а низшее животное — то же самое, что и высшее. В растении действует та же сила, что и в животном, лишь степень ее проявления является низшей. В растении уже полностью потеряло воспроизводящую силу то, что еще у земноводного различается как возбудимость, а у высшего животного как восприимчивость, и наоборот» [94].

Одним из элементов этого изложения является телеологическая точка зрения. Так, целью восхождения к высшему в природе является необходимость «стать самой для себя в целом объектом» [95]. И хотя

эта точка зрения содержится в натурфилософских трактатах Шеллинга, она скорее относится к следующему этапу его философии.

На основе анализа трех натурфилософских трактатов могло бы показаться, что специальностью Шеллинга является натурфилософское изложение природы. Следующие трактаты, однако, показывают, что Шеллинг понимал натурфилософию как разработку одной из частей системы, второй частью которой является «трансцендентальная философия» с *Я* как ее предметом. Показательным и наиболее разработанным трудом Шеллинга в этом направлении является «Система трансцендентального идеализма» (1800).

Во введении к этой работе весьма подробно объясняется концепция философии Шеллинга как системы двух взаимодополняющих «философских наук». Познание всегда имеет два полюса: объективное, или природу (первый полюс), и достоверность *Я* относительно самого себя (второй полюс). Если исходить из природы, то вначале кажется, что природа относительно *Я* полностью автономна, ибо «понятие природы не содержит существования понятия интеллекта» [96]. Рефлексия природы, однако, приводит нас к факту, что «необходимой тенденцией» природы является «одухотворение», интериоризация вплоть до человека, причем закономерность понимается как нечто идеальное: «...чем больше в самое природу проникает закономерность, тем больше исчезает этот покров, тем духовнее становятся сами феномены, а после исчезают полностью» [97].

Наоборот, если исходить из Я, то сначала кажется, что *Я* является самодостаточным. В *Я*, однако, усматривается не только тенденция к градации, т. е. к самосознанию, к которому путь пролегает через ощущение, восприятие, представление и рефлексию, но и тенденция к объективизации самого себя, которая проявляется в практическом поведении человека, в истории и искусстве. Трансцендентальная философия, таким образом, показывает, как объективное возникает из субъективного и образует вторую философскую «науку», дополняющую натурфилософию, которая дает направленность природе к рефлексии самой себя, к человеку, т. е. к «разуму».

Шеллинг разделяет общую с Фихте идею о том, что как самосознание, так и осознание внешнего

мира не могут быть объяснены лишь на основе ноэтических актов, но начало сознания состоит в действии относительно мира. У Шеллинга, однако, речь идет об автономно мотивированном сознании индивида, тогда как Фихте наибольший упор делает на еще не осознанное поведение инстинктивного *Я*. В «идеализирующей деятельности» (в создании проекта поведения) и в последующей «реализующей» акции заложено, что «мир для него (т. е. интеллекта.— *Авт.*) становится действительно объективным» [98]. Если бы *Я* не действовало относительно мира, «мир» для него не существовал бы потому, что сознание осознает мир лишь потому, что направляет на него свою волю. В поведении относительно мира заложены, таким образом, как самосознание, так и сознание о мире.

Исходя из того что благодаря моему действию относительно данного мира возникает нечто, чего в первоначальном мире не было, можно говорить о двух мирах, о первом, данном без человеческого участия, и о другом — преобразованной человеком природе («искусственные произведения»). Этот второй мир, в котором объективирована «осознанная и свободная деятельность, находящаяся в объективном мире (т. е. в природе.— *Авт.*) лишь в проблесках, длится до бесконечности» [99]. Намек на признаки свободы в природе касается процесса жизни организма, который, по Шеллингу, уже приближается к автономно мотивированной деятельности человека.

Посредством воздействия людей на внешний мир осуществляется и воздействие людей друг на друга. Человек, который пробуждается к сознанию благодаря автономной деятельности относительно внешнего мира, впал бы в бессознательное состояние, если бы не было воздействия других интеллектов на этот мир, а тем самым и на него: «...непрекращающееся взаимодействие разумных существ» является «необходимым условием сознания» [100].

Стремление показать, что в общественном процессе, который основан на человеческом автономном поведении, властвует скрытая закономерность как «объективная» сторона этого действия, вело Шеллинга к созданию очерка философии истории — части «Системы трансцендентального идеализма». История, по Шеллингу, конституируется отношениями между необусловленным индивидом, с одной стороны, и ис-

торической необходимостью — с другой. Первой задачей истории является объяснение того, как «из самой свободы, когда я думаю, что действую свободно, должно с необходимостью возникать бессознательное, т. е. без моего участия нечто мною не задуманное, или, выражаясь иначе, как против этой сознательной деятельности, т. е. свободно определяющей, должна становиться деятельность бессознательная и возникающее на ее основе неумышленно — и даже вопреки воле действующего — нечто такое, что сам он по своей воле не мог бы реализовать...» [101].

Здесь выражены два тезиса философии истории Шеллинга. Первый тезис: хотя все индивиды действуют «свободно», т. е. недетерминированно, в их деятельности возникает нечто, «что мы никогда не замышляли и что свобода, предоставленная сама себе, никогда не совершила бы» [102]. По Шеллингу, для исторического развития характерна «прогрессивность», проявляющаяся в том, что она развивается по направлению к буржуазному «правовому закону», смыслом которого является «гарантированная свобода» (имеется в виду свобода в смысле буржуазных гарантий). С этой точки зрения история может быть определена как «постепенная реализация правового закона» [103]. Из постепенного приближения к цели истории вытекает и ее периодизация по отдельным эпохам. Наше «свободное» поведение превращается в «необходимость», которая придает истории направление и ценность. Уже в античности великие представители духа указывали, что наше «свободное» поведение таинственным образом при воздействии превосходящей нас силы превращается в закономерность.

Второй тезис касается того, что вызывает трансформацию нашей автономно мотивированной деятельности в общую закономерность, которая стоит за объективным ходом истории. Шеллинг, правильно ставя вопрос о сущности истории, не может найти адекватный ответ, касающийся ее закономерности. Лишь марксистская философия теорией классов и классовых интересов дала ответ на вопрос, как возможно, что большинство членов определенной общественной группы действует более или менее одинаковым образом.

Шеллинг, исходя из своей пантеистической ориентации, под влиянием Спинозы проецирует усло-

вия, вызывающие сходное поведение множества различных людей, на неличное божество, которое он называет «вечно бессознательным», «абсолютной волей» и на которое «все интеллекты как бы нанесены» [104]. Говорит он также о «едином духе», который «вещает во всех» и «привел объективный результат целого в соответствие со свободной игрой индивидов...» [105]. Шеллинг решительно отвергает личный характер этой надличностной силы. Это «абсолютно идентичное нельзя, однако, представить себе как личное существо, и ничуть не лучше полагать его чем-то полностью абстрактным» [106].

В человеческом поведении содержится некая двойственность потому, что люди действуют на основе своей личной мотивации, и в то же время их действия становятся частью высшего намерения, «простирающегося как ткань, сотканная неизвестной рукой в свободной игре произвола истории» [107].

Понятие «идентичное» в «Системе трансцендентального идеализма» использовано для обозначения основы действительности вообще. «Идентичность» как основа действительности означает, что в сознании и в истории, с одной стороны, и в природе — с другой, мы встречаемся с той же основой мира и с тем же строением основы, которые можно выразить в понятиях «причина самого себя» и «самосотворение». Под «самосотворением» Шеллинг понимает обстоятельства, когда природа и сознание понимаемы как восхождение, как «прогрессивность» по направлению к высшим творениям. Определенная аналогия между природой и человеческим миром состоит в том, что основа действительности в обоих случаях проявляется как соединение бессознательного и сознательного. Природа творит неосознанно, но в ее продуктах мы усматриваем следы разума, и это проявляется в законах природы, в направленности к высшему, к человеку, т. е. к разуму. Человеческий мир, напротив, творит осознанно, однако из него возникает нечто, чего никто не замышлял, т. е. опять нечто неосознанное. «Органом» или инструментом проверки того, принадлежат ли сознательное и несознательное друг к другу, является философия искусства. Художник творит сознательно, но в его продуктах содержится больше, чем он вложил, и это объясняется лишь тем, что в искусстве проявляется то «неиз-

менное идентичное, что не может прийти ни к какому сознанию» [108].

Большой шаг вперед Шеллинга заключается в том, что он перешел от тезиса Фихте — *Я* (бессознательное и неличное) является основой мира — к тезису о том, что основа мира есть то «идентичное», что проявляется в природе и в человеческом сознании, с одной стороны, в истории и искусстве — с другой. То, что Шеллинг говорит об одушевлении природы, проявляющемся в направленности к высшему и к человеку и в том, что направляющей действительностью является организм, а не неживая природа, свидетельствует, что он понимает природу не материалистически, но тем не менее как независимую от сознания. Шеллинг стремится к уравновешиванию субъективного и объективного, идеального и реального, конечного и бесконечного. Объективно, разумеется, преобладает идеальный момент потому, что абсолютное понимается как осознающее себя в человеческом познании. Мировоззренчески значителен его пантеизм, важное место занимает он и в истории диалектики.

В «Системе трансцендентального идеализма» уже используется термин «идентичность» для характеристики основания действительности, которое «излучается» природой и искусственными творениями, однако не является познаваемым. Познаваемо оно лишь косвенно. В последующих трактатах так называемого идентичного периода, к которому принадлежат «Изложение моей системы философии» («Derstellung meines Systems») (1801), диалог «Бруно» (1802) и «Философия искусства» («Philosophie der Kunst») (1803), сделана попытка истолкования основания всей действительности. В трактатах, непосредственно предшествующих «идентичному» периоду, основание названо «субъект-объектом» (потому что оно имеет две формы существования — субъект и природу), позже оно называется «абсолютной идентичностью», в диалоге «Бруно» — «идеей идей», «абсолютной субстанцией» и т. д. Появление нового в последующем периоде Шеллинг выражает во введении «Изложения моей системы философии». До сих пор он выступал с позиции двух философских наук, исходя из двух противоположных направлений, тогда как ныне он хочет выступать с

позиции того, к чему обе науки направлялись, т. е. с позиции самого основания. Его он называет «абсолютной идентичностью», которое по отношению к природе и истории является их «бытием в себе», или «бытностью». «Бытность» должна иметь форму, с одной стороны, субъекта, или истории, с другой — «объективности».

В обеих формах существования действуют полярные факторы — субъективный, или познавательный, принцип и «объективный» принцип, причем в форме субъекта, или истории, преобладает субъективный принцип, а в объекте, или природе, преобладает объективный принцип. Поэтому мы познаем в природе структуры «разума», тогда как в сфере субъективности мы усматриваем объективизацию субъективного. В символах этот расклад действительности Шеллинг представляет следующим образом:

$$\frac{A=B^{+} \quad A^{+}=B}{A=A}$$

С левой стороны находится объективность с релятивной идентичностью (единством) A как субъективного принципа и B как объективного принципа при преобладании объективного принципа. С правой стороны находится субъективность как релятивная идентичность субъективного и объективного принципов при перевесе субъективного принципа. A=A — это формула абсолютной идентичности, которая выражает абсолютную основу вещей. Формулой A=A (или же подобной формулой «идентичности идентичности») Шеллинг выражает то, что абсолютная основа остается сама собой в своих формах, которые называются потенциями. Концепция о том, что человеческое познание есть самопознание абсолютного начала, является у Шеллинга одной из ключевых, и она присутствует уже во введении к «Идеям».

Шеллинг, который любит употреблять термины, взятые из математики, называет ступени природы потенциями. Самой низкой потенцией, разрешающей противоположность притягательной и отталкивающей сил, является материя; реализация притягательной и отталкивающей силы вызывается «тяготением». Следовательно, одним из центральных понятий натурфилософии Шеллинга является «сила». Ориентация на понятие силы в объяснении природы

определяет «динамическое» понимание природы. По Шеллингу, природа — «начало реальности», а не сама реальность, т. е. природа является причиной самой себя. Другое значение «силы» состоит в том, что каждую «реальность» можно объяснить как «выравнивание» противоположного воздействия сил. Наконец, Шеллинг определенно говорит о «динамическом процессе», к которому относятся магнитные и электрические явления и химические процессы. Центральное место в динамическом процессе приписывается свету, который характеризуется метафизически как «восхождение абсолютной идентичности в реальность». Динамический характер магнитных, электрических и химических явлений обоснован тем, что они суть модусы «привязанности», существующие в каждой точке универсума и являющиеся результатом релятивной идентичности между притягательной и отталкивающей силами. Динамический процесс наступает потому, что тела с различной «привязанностью» стремятся к выравниванию различий между собой. Все тела потенциально являются магнитом — их можно определить «метаморфозами магнита» [109]. В «Изложении моей системы философии» преобладает конструкция, напоминающая естественнонаучное изложение, но речь идет о конструкции «динамической», которая работает со схемой противоположных сил, всегда уравновешивающихся лишь временно, а затем — на высшем уровне — выделяющихся вновь.

Таким образом, Шеллинг создал диалектический вариант естественнонаучного объяснения природы. В этой интерпретации развития от низшего к высшему он, однако, не понимал «высшее» или более сложное как результат предшествующего внутреннего процесса.

Шеллинг прямо указывает, что его перечисление потенций надо понимать не как хронологическую историю природы, но как ее «разум», т. е. общую структуру. Этот тезис играет большую роль также и в философии Гегеля. Речь здесь идет не о полемике с теорией развития, но скорее о подчеркивании того, что угол зрения, с которого эта философия природы рассматривается, продиктован позицией понимания природы как арены борьбы полярных сил и восхождения от низших структур к высшим, а не строго

исторической позицией, для которой в то время и не было эмпирического материала.

«Система трансцендентального идеализма» и «Изложение моей системы философии» являются трактатами, в которых заметна пантеистическая тенденция сближения мира природы и человека: «Сила, которая разливается в массе природы, является, если это касается бытности, той же силой, которая проявляется в духовном мире, только там она должна бороться с преобладанием реального, так как здесь с перевесом идеального» [110]. У сил акцентируется воздействие вверх, высшее объясняется как результат взаимного столкновения и соединения. Напротив, для следующей работы «идентичного периода» — диалога «Бруно» — характерен более метафизический подход, и прежде всего подчеркивание воздействия сил сверху, из духовного мира.

В диалоге «Бруно» Шеллинг оставляет метод конструкции универсума, который был подобен конструкциям в естественных науках, и проводит внутреннее членение «идеальной» стороны начала всех вещей на «бесконечные понятия», а также членение и самого универсума. «Понятия» соответствуют аристотелевским «формам» и являются «бесконечными» потому, что они суть «образцы» для многих индивидов, возникающих или гибнущих; материнский же, «принимающий» принцип соответствует материи. Оба принципа снисходят дальше к отдельным вещам, которые являются конечными потому, что не реализуют адекватно бесконечные понятия, выступающие их началом. Возможность познания этой внутренней структуры обусловлена всеобщей структурой «уподобления», пронизывающей весь универсум. К этому сводится значение наиболее характерной инспирации Шеллинга, т. е. его «идеалреализма» (хотя и в нем перевес на стороне идеального принципа). Идея, как и прочая «абсолютная идентичность», является началом отцовского принципа (бесконечные «понятия», реализующиеся в природе) и материнского, «принимающего» принципа, благодаря чему новая концепция становится пантеистической (как указывает уже название трактата). Однако здесь заметен сдвиг к идеализму в мировоззренческом смысле, а также к идеалистическому методу интерпретации. Если в прежней концепции абсолют был единством субъективного и объек-

тивного, идеального и реального (с перевесом реального в природе и идеального в человеческом мире), то нынешний абсолют понимается более идеалистически. Уже здесь Шеллинг отходит от крупнейших достижений своего раннего периода, т. е. от упора на «объективный», или «реальный», фактор, который теперь ослаблен, а также от диалектической концепции динамического процесса. Его новая концепция лишена того, что станет силой позиции Гегеля, т. е. доступности и диалектичности категорий, теории исторического развития и познающей идеи, которая развивается и движется, отрицая саму себя, к большей конкретности.

Диалог «Бруно» тем не менее важен для понимания методологических начал истории философии Шеллинга. Противоположность идеализма и реализма, которая, по Шеллингу, возникает с односторонней фиксацией идеального и реального элементов, образует «наибольшую противоположность в философии» [111]. Взаимное развитие этой противоположности, выливающееся в примирение противоречия в философии Шеллинга, должно прослеживаться во всей истории философии. Этот принцип делает Шеллинга одним из основателей философской истории философии (прежде существовала история философии как собрание взглядов без их развития). Шеллинг написал лишь часть истории философии — так называемые «Мюнхенские лекции» 1827 г., названные «История новейшей философии» («Geschichte der neueren Philosophie»).

В следующем периоде Шеллинг склоняется к теософическим спекуляциям. Впервые это новое направление можно идентифицировать в «Философских исследованиях сущности человеческой свободы» («Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit»), написанных в 1809 г. и состоящих из трех больших трактатов — «Века мира» («Weltalter»), «Философия мифологии» («Philosophie der Mythologie») и «Философия откровения» («Philosophie der Offenbarung»). В этом исследовании Шеллинг обвиняет рационалистическую философию в том, что она отвечает лишь на вопрос «как?», а не на вопрос «что?», т. е. он обвиняет ее в отсутствии внимания к принципу, который способствует тому, что вещи суть. Рационализм позволяет единичному

возникать из общих сущностей, однако он не может объяснить, как из последних возникают реальные единичные вещи. Хотя эта критики и правильна — в частности, критика Шеллингом Гегеля в «Истории новейшей философии»,— она содержит много тяжеловесных аргументов, ведь она осуществлялась с позиций, которые замещают рационалистический идеализм иррационализмом, волюнтаризмом и теософией.

Политически Шеллинг все больше удалялся от прогрессивных идей своей молодости. Поэтому реакционный прусский «романтический» король Фридрих-Вильгельм IV вскоре пригласил его в Берлинский университет (1841), где Шеллинг должен был противостоять растущему влиянию пантеизма Гегеля. Эта миссия Шеллинга принесла ему, однако, заслуженное поражение. В кампании против Шеллинга участвовали старшие приверженцы гегелевской философии и представители молодой демократической оппозиции, принял активное участие и молодой Энгельс, который написал газетную статью «Шеллинг о Гегеле» и два анонимных памфлета. Дискредитированный, Шеллинг отказался от лекций. Однако почти в то же время (3.10. 1843) Маркс в письме к Фейербаху пишет об «искренних целях молодого Шеллинга».

Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЬ

Развитие немецкой классической философии достигает вершин в творчестве **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.** Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте, его отец был высоким чиновником государственной службы. В 1788 г. Гегель в качестве стипендиата поступает в протестантское теологическое училище в Тюбингене, где подружился с Фридрихом Гельдерлином и Шеллингом. Здесь он вместе со своими друзьями переживает взрыв французской революции, который они отметили посадкой дерева свободы.

В то время Гегеля не привлекали абстрактные метафизические проблемы. Он с удовольствием читал Платона, Гердера, Шиллера, Монтескье, а также Канта, имевшего в училище ряд приверженцев.

Его излюбленным философом был идеолог демократии и революционного переворота Ж.-Ж. Руссо.

После завершения учебы в университете он вступил на, так сказать, обязательный путь немецкого интеллигента — стал домашним учителем в Берне. В 1797 г. по совету Гельдерлина он переселился во Франкфурт, где также работал учителем. Теоретическим результатом этого периода был ряд очерков и исследований с критикой христианства, с анализом социальной роли христианства и его взаимосвязи с развитием общества. Центральным в этих исследованиях является понятие жизни, в котором прослеживается спекулятивное выражение общественных отношений. Исходное единство жизни диалектически превращается в свою противоположность — раздвоенность (Гегель называет ее «судьбой»), а с преодолением раздвоенности вновь возвращается к единству, но уже будучи богаче и конкретнее.

Раздвоение жизни преодолевает любовь, которая усмиряет судьбу. Любовь представляет «цвет жизни»: раздвоенная, попранная жизнь в ней приходит к высшему единству, а также и к осознанию этого единства.

В любом случае эти очерки и исследования важны для познания развития мысли Гегеля и их влияния на последующее творчество. В первом трактате — «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» — содержатся реминисценции на эти ранние концепции.

На первые печатные работы Гегеля, к которым кроме приведенного трактата относится ряд статей в журнале, издаваемом им вместе с Шеллингом в 1801—1803 гг., наибольшее влияние имели работы Шеллинга — речь идет о введении к «Идеям философии природы» и трактате «Подлинное понятие натурфилософии».

В стиле этих трактатов Шеллинга Гегель развивает теорию, согласно которой абсолютное начало вещей (которое Гегель называет «субъект-объект») фиксируется с точки зрения перспективы двух философских наук — трансцендентальной философии, предметом которой является субъект, и натурфилософии, которая занимается природой. Ни одна из этих наук не затрагивает абсолют прямо, тем не менее они взаимно связаны и дополняют друг друга, образуя

некий косвенный образ абсолюта. Гегель в то время находился (с января 1801 г.) уже в Йене, где он провел семь лет, с осени 1801 г. в качестве доцента, а с 1805 г.— как экстраординарный профессор. Из-за стесненности в финансовом отношении он переселяется в конце 1807 г. в Бамберг. В Йене он написал свой эпохальный трактат «Феноменология духа» («Phänomenologie des Geistes»), разработал очерк «Науки логики» («Wissenschaft der Logik»). Кроме «Феноменологии духа», эти труды не были изданы вплоть до 30-х годов нашего столетия.

В Бамберге Гегель становится редактором центральных «Бамбергских новостей» (речь идет, собственно, об официальной французской газете). Гегель эту газету редактировал и помещал в ней кроме официальных сообщений небольшие заметки на злобу дня, имеющие пронаполеоновскую тенденцию, что соответствовало его политическим убеждениям — Гегель тогда возлагал на Наполеона большие надежды относительно упорядочения внутригерманских отношений и улучшения положения страны. Эта деятельность, однако, в целом не оправдала его ожиданий, и поэтому в 1808 г. он переходит на должность ректора гимназии в Нюрнберге, где провел восемь лет вплоть до своего назначения профессором в Гейдельберге. Отсюда его пригласили в качестве профессора в Берлин, где он жил с 1818 г. до своей смерти в 1831 г.

Во вступительной лекции в Гейдельберге (ее содержанием было введение в философию) он подчеркивал, что «прусское государство основано на интеллекте» [112]. Тем не менее отношение Гегеля к Пруссии до 1819 г. было критическим. Легенду философа прусского государства он заслужил с изданием «Основ философии права» («Grundlinien der Philosophie des Rechts») в 1821 г. Эта работа уже в то время вызвала критическую реакцию со стороны прогрессивной философской общественности. Однако примечательно, что легенда эта появилась позже, в то время, когда уже был забыт релятивно-прогрессивный характер прусских реформ и обстоятельства, в которых Гегель демонстрировал свою лояльность. При этом «Основы философии права» построены на либеральной теории «абстрактного права». Апологетические черты «Основ» завершаются оправданием наследственной

монархии и майората (Маркс критикует эту апологетическую тенденцию в трактате «К критике гегелевской философии права»). Беспардонные нападки на лидера националистически настроенных студентов Я.-Ф. Фриза во введении к трактату должны были оправдать участие Гегеля в национальном движении, после того как Пруссия приступила к реализации так называемого Карловарского постановления. Карловарское постановление, принятое по предложению Меттерниха, имело антилиберальный характер и должно было в странах «Священного союза» предотвратить рост национального и демократического движения.

Философия Гегеля не была философией прусского двора, она была, однако, в тогдашней Германии властвующей интеллектуальной силой. Вокруг Гегеля сосредоточилась многочисленная группа последователей, которые вплоть до 40-х годов представляли главное направление немецкой философии. Наиболее известными членами гегелевской школы были, в частности, К. Розенкранц, автор первой биографии Гегеля Г.-А. Габлер, позднейшие критики гегелевской философии с позиции философии религии Д.-Ф. Штраус и Б. Бауэр, издатель «Философии истории» Э. Ганс и издатель «Эстетики» Г.-Г. Гото и др. Противниками Гегеля были лишь неортодоксальный кантианец Я.-Ф. Фриз и религиозный философ Э.-Д. Шлейермахер (ныне ценятся его заслуги в области герменевтики). Берлинский период является в философском отношении завершением деятельности Гегеля. Гегель в этот период читает лекции, изданные позже как «Философия истории» («Philosophie der Geschichte»), перерабатывает гейдельбергский обзор своей системы, названный «Энциклопедия философских наук» («Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften»), работает над «Философией религии» («Philosophie der Religion») и «Эстетикой» («Ästhetik»), вышедшими посмертно.

Пантеистический характер философии Гегеля наиболее заметен в его «Философии религии» и в разделе о религии в «Феноменологии духа». Исходным пунктом его философии религии является идея о том, что неличное начало мира познает самое себя. Религиозные представления лишь неадекватная идея самопознания «абсолютного духа». Адекватной же

формой этого осознания может быть лишь философия. О неортодоксальном характере лекций Гегеля о религии свидетельствует то, что сотрудником при их посмертном издании был Б. Бауэр, один из основателей младогегельянского учения и одно время друг Маркса. Поэтому не случайно, что разложение гегелевской школы наступает именно с этой стороны.

В условиях жесткого авторитарного режима критика религии была и косвенной критикой политических отношений. К. Маркс уже в 1841 г. обращает внимание на большой социальный резонанс дискуссии о понимании религии Гегелем, с чего начиналась критика Гегеля в 40-е годы. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* — в *критику права, критика теологии* — в *критику политики*» [113]. «Философия религии» наряду с «Основами философии права» вызывает необходимость критического сведения счетов с Гегелем, на этот раз с его концепцией общества и истории.

Феноменология духа. Мы уже видели, что Шеллинг дополнил субъективный идеализм Фихте, согласно которому началом, основой реальности является *Я*, хотя оно и было несознательным и выходящим за пределы моего индивидуального *Я* потому, что речь шла о *Я* надындивидуальном, о концепции, в которой основа реальности такова, что должна примирять субъективное и объективное, идеальное и реальное. В этой концепции противоположности, возникшие вне абсолюта, сливаются в единую, неразличимую внутренне основу, принцип. Перевес «идеального» над «объективным» проявляется в том, что философское познание, выражающееся в понятиях, понимается как самосознание абсолютного начала. Позже, в частности в диалоге «Бруно», заметен сдвиг к более ярко выраженному идеализму. Абсолютное начало реальности называется идеей, к ней относятся «понятия», которые являются «образцами» для отдельных областей реальности.

Вслед за Шеллингом эту концепцию разрабатывал и Гегель. Он подчеркнул, что абсолютное начало реальности должно быть родственным характеру нашего мышления, иначе его нельзя зафиксировать мыслью. Гегель разрабатывает тезис о том, что познание является самосознанием абсолютного начала са-

мой реальности. В характере реальности — которая в своей основе должна быть «духовной», чтобы мочь себя осознать,— внутренне содержится и ее родство с нашим познанием. Поэтому основой реальности, по Гегелю, являются понятия, «определения мысли», но, разумеется, не субъективные определения мысли, а объективные.

Наиболее адекватно эта концепция просматривается в «Науке логики». Ее парадоксальность состоит в том, что, несмотря на ярко выраженный идеалистический характер, она содержит в себе великое множество фактов, касающихся объективного мира. Парадокс можно объяснить тем, что с 1801 г. Гегель продумывал диалектическую концепцию познания и искал для нее мировоззренческую основу. Простейшим, хотя и мистифицированным, решением было то, которое он разработал в понятиях «дух», «абсолютный идеал». Основанием «духа» являются «определения мысли», которые реализуются в предметном мире и в истории и которые люди постепенно осознают в законах природы, в законах общества, а затем во всей объективно-идеалистической и диалектической концепции абсолюта. Подчеркнем, что основа реальности имеет динамический характер и проявляется в необходимости прогресса, реализуемого в человеческой истории, и в частности в познании реальности человеком. Характерным для Гегеля, в частности в «Феноменологии духа», является его понимание познания, общества и форм, в которых общество осознает само себя, а также религии и философии как выражения направленности абсолюта к своему самопознанию. Это, согласно его взглядам, означает, что абсолют является не только субстанцией, но и субъектом [114], т. е. источником собственного движения к своему самосознанию.

В философской литературе уже при жизни Гегеля разгорелся спор о том, является ли «Феноменология» философской «пропедевтикой», т. е. введением в философию, или ее задача состоит в том, что она предваряет «путь знания к науке», т. е. показывает, как знания человечества вылились в философию Гегеля. В действительности «Феноменология духа» является и тем и другим, ибо под введением в философию Гегель понимает не объяснение основных понятий, но оправдание своих философских позиций. Он оправды-

вает их тем, что показывает свою систему как завершение предшествующей истории познания и как результат общественного и культурного развития. Никаких других проверок правильности Гегель не признавал. С этой позиции понятно, почему он пишет аналогичное введение с доказательствами правильности собственных позиций еще дважды — первый раз как введение к первой части «Энциклопедии», так называемой «Малой логике», второй раз — в форме «Истории философии» («Geschichte der Philosophie»). В этих трех исторических введениях к гегелевской философии существуют, разумеется, значительные различия. Все они основываются на методе, который классики марксизма назвали логическим. Логический способ изложения обнажает Энгельс (в характеристике метода «Капитала» Маркса) следующим образом: «...этот метод в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей» [115]. Разумеется, соотношение «исторического» и «логического» в каждой из этих работ иное. В «Истории философии» преобладает, понятно, исторический способ, оба других введения исторический материал максимально обобщают.

Гегель убежден, что изучение тех этапов, которые прошло человечество на своем пути к «науке» (т. е. к философии Гегеля), является наилучшей подготовкой к внутреннему тождеству именно с той позиции, которую и выражает его философия. Он говорит: «Индивид должен и с содержательной стороны пройти через образовательные ступени общего духа, но как через формы, которые дух уже оставил, как через этапы пути, который уже проложен и выровнен... Нетерпеливость требует невозможного, т. е. достичь цели без средств... Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух был таким терпеливым, что прошел этими формами в течение длительного промежутка времени и взял на себя огромный труд мировой истории... и так как он не мог сознание о самом себе обрести никаким меньшим трудом, не может индивид и с точки зрения реальности понять свою сущность каким-либо более коротким путем...» [116]

Характеристика «Феноменологии» как пропедевтики философии не означает, что это популярная

работа. Речь идет исключительно о том, что, когда нашему духу в «логической» последовательности представят предшествующие формы общего сознания, он будет учиться быстрее и с осознанием, соответствующим данной позиции, в которой «дух сознает самое себя, находясь в наличии»[117]. Следует еще сказать о том, что́ побуждает сознание к тому, чтобы оно оставило определенное положение как недостаточное и перешло к высшему. Гегель должен расправиться с аргументом, что сознание не может познать того, что его положение является неудовлетворительным, если оно не может выйти «за свои пределы» и увидеть познаваемый предмет так, как он выглядит, независимо от того, как оно его познает. На это Гегель отвечает, что в том, что сознание о предметах знает, всегда содержится определенная двоякость, определенное различие между тем, как сознание предмет понимает и как предмет предстает перед сознанием. Сначала кажется, что сознание понимает предмет в согласии с тем, как он предстает перед ним, но позже накапливается опыт, который не соответствует этому пониманию. Когда наступает различие между тем, что сознание о предмете «мнит», и тем, как предмет предстает перед ним, сознание должно изменить свое «понятие» или свое прямое знание о предмете [118].

Это объяснение механизма развития нашего познания, разумеется, само по себе является недостаточным для того, чтобы понять развитие общего сознания человечества к «науке» (т. е. к гегелевской философии). Известно, что Гегель отстаивал воззрение на то, что познание заложено в характере действительности как «духе», который хочет направиться к самоосознанию.

Рассмотрим же хотя бы кратко главные этапы познания, которые прошло сознание человечества. Гегель называет эти этапы психологическими терминами (чувственная достоверность, восприятие и рассудок — Verstand), однако эти названия характеризуют познавательные позиции.

Позицией «чувственной достоверности» является убеждение в адекватности сознания, которое состоит в том, что сознание фиксирует чувственный образ предмета и ничего из него не оставляет вне рассмотрения. Гегель преодолевает эту позицию «вос-

приятием», которое понимает предмет как вещь со свойствами. Понимание предмета как вещи с чувственно воспринимаемыми свойствами обременено целым рядом противоречий: вещь понимается как нечто, что является и единичным, и множеством; вещь понимается как самостоятельная единица и сразу же помещается в контекст с другими вещами. Поэтому сознание оставляет эту позицию и стремится закрепиться на позиции «рассудка», ограничивающей предмет на основе внечувственных сил и законов, которые можно познать лишь в интеллектуальном контексте.

Позиция рассудка — это позиция, которая за чувственным явлением ищет «внутреннее», т. е. внутренний характер вещей. Сознание приближается к «внутреннему» по двум направлениям. Противопоставление стороны явления и «внутреннего» приводит к «вещи в себе» Канта. Пустота «внутреннего», «вещи в себе», вызывается не тем, как говорит Гегель в адрес Канта, что разум слишком близорук либо ограничен, но тем, что к ней мы подходим, односторонне негативно понимая явление.

Понимание явления у Гегеля состоит в том, что от явления мы приходим к пониманию того, что явление коренится в чем-то ином, к чему нельзя подойти иначе как рефлексией явления, его интериоризацией, внутренним углублением. При помощи мысленной разработки явления можно прийти к позитивно ограниченному внутреннему, или к сущности. По Гегелю, это понимание соответствует пониманию закона в науке Нового времени у Галилея, Декарта и Ньютона. То, что позиция Ньютона исторически предшествует Канту, по Гегелю, не исключает с логической точки зрения их обратного порядка и того, что Ньютон фактически преодолевает «вещь в себе» Канта как мыслимую возможность, которую по стечению обстоятельств реализовали только позже

Гегель, таким образом, отстаивает взгляд на то, что ньютоновское естествознание стоит выше кантовского, а это является доводом его высокой оценки науки Нового времени. Однако в то же время он считает, что естествознание, читай: натурфилософия Нового времени, должно было преодолеть и философскую позицию ньютоновского естествознания, которое основывается на абстрагировании реальности

(явление в нем выступает богаче, чем закон) и не выражает ее динамического характера. В соответствии с пантеистической мировоззренческой ориентацией Гегель упрекает Ньютона в некоем платонизме, который проявляется в том, что законы понимаются как отделенные от тех сил, которыми они руководят, и как выражение движения через покой [119].

Критика Гегелем позиции ньютоновского естествознания выразительно завершает его идеализм. Гегель — идеалист, так как основой всего он считает «общее» — идею, абсолютное понятие, которое, однако,— в соответствии с пантеистической тенденцией — не находится вне чувственно проявляющейся реальности, но имманентно ей. К сути этого общего относится также внутреннее движение. Все, чего оно является основой, имеет тенденцию к внутреннему развитию.

К. Маркс, который определил «Феноменологию» как «порождение философии Гегеля», исходной точкой идеалистической мистификации Гегеля считает его теорию познания. Гегель понимает познание как отождествление нашего разума, или нашей идеи, с внутренним началом реальности, имеющим идеальный, «понятийный» характер. Эта проблема наиболее выразительно демонстрирует характер идеализма Гегеля. Гегель является идеалистом потому, что понимает сознание как самоосознанную реальность, которая — если она стремится осознать себя в человеке — должна быть сама по характеру близка к идее, в которой она себя осознает.

Анализируя в «Феноменологии духа» познание как тождество познающего и познаваемого, Гегель полагает, что одного теоретического развития сознания недостаточно для того, чтобы достичь состояния «абсолютного знания». Это соединение познающего субъекта и реальности происходит, по Гегелю, в результате прогресса теории, но для него нужен и опыт практического отношения человека к миру. В этом контексте Гегель разрабатывает известную теорию о «воспитании» человека посредством труда. Значение труда как момента, конституирующего в человеке его отношение к предметной реальности, Гегель рассматривает в известной главе «Господство и рабство». Главная идея заключается в том, что труд воспитывает человека, благодаря ему человек отде-

лился от природы и осознал «самостоятельность» внешнего мира. С идеей труда как педагогики человечества Гегель связывает и концепцию о том, что раб научится воспринимать идеалистическое отношение к действительности, потому что он будет смотреть на результаты своей деятельности как на результаты чужого (т. е. господского) намерения. Труд, по Гегелю, является также некоей практической подготовкой к объективному идеализму.

Концепция господина и раба, видимо, должна быть оправданием общественного неравенства, потому что Гегель выводит возникновение господина и раба из взаимного спора о «признании» двух естественных существ, которые находятся на переходе к человеческому бытию. «Признание» означает уважение к тому, что другой не является лишь существом из природы, которое имеет значение только предмета для чужой воли. В борьбе за «признание» один из сражающихся попадает под власть страха перед смертью, тогда как другой подавляет инстинкт сохранения жизни. Этим самым он удостоверяет свое человеческое возвышение над естественной природной стороной жизни человека. На первый взгляд кажется, что раб упустил возможность эмансипации от природного бытия, но стремление к признанию и пережитый ужас квалифицируют его человеческое качество так же, как и господина.

При оценке того, что было достигнуто в борьбе, Гегель подчеркивает, что господин является представителем человеческого возвышения над природой, но это возвышение абстрактно, не диалектично, как это выражено в стоической философии. Раб также имеет предпосылку более богатого развития, проявляющуюся в том, что его человечность не приобретена ценой насильного подавления телесности, которая проецируется и на абстрактное отношение господина к миру.

Значение, которое имеет раб в истории, связано с тем, что вследствие своего поражения он принужден работать на господина. Поскольку труд является «подавленным желанием», то раб учится дисциплине, которая отличает человека от животного. Это — отрицание природного, но отрицание продуктивное потому, что оно воплощается в результаты собственного труда. Так как в процессе труда человек обращен против предметов природы, то и обретает опыт, дающий ему сведения о «самостоятельности» предме-

та [120], т. е. человек познает независимость предмета от нас и его автономный внутренний характер. Обе стороны труда — труд как воспитание дисциплины сознательного существа и труд как основа нашего опыта о том, что предметный мир независим от нас и имеет автономный характер,— являются вкладом раба в духовное развитие человечества. Развитие отношений господина и раба кончается взаимным признанием, т. е. тем, что раб обретает равноправие.

Г. Лукач отмечает, что «Феноменология духа» построена на трех больших областях [121], которые всегда ведут к одному результату — к пониманию реальности, которое отстаивает сам Гегель. Первая область указывает, как сознание человечества научилось приступать к реальности как к самостоятельному предмету, который тем не менее не чужд ему, ибо в нем усматривается идеальное, разумное начало. За ней следует другая область, в которой рассматривается развитие общества, обращенного к развитию «нравственной реальности» (Sittlichkeit). «Нравственная реальность» — это общество взаимности, в котором все работают для всех. Гегель приводит два примера такого общества — «субстанциальную и нравственную реальность» античной Греции и косвенную «нравственную реальность» Нового времени, в которой человек анонимно работает для потребности других.

Гегель прослеживает генезис этого общества в главе «Дух, отчужденный от самого себя», где он показывает процесс отчуждения индивида от своего естественного бытия для себя, т. е. процесс его сословного включения в общество и возникновения индивида, способного отойти от своей социальной роли, которая в средние века имела «натуральный» характер. Результатом процесса «отчуждения», или «воспитания», является индивид, который способен выполнять различные, судя по обстоятельствам, роли в общественном разделении труда. Прослеживается и генезис такого отношения к реальности, которое впоследствии реализуется в «абсолютном знании». Так французская революция является, между прочим, проявлением состояния, в котором индивид не признает иную реальность, чем та, которую он считает продуктом своей воли, т. е. достигается идентификация сознания и предмета, к которой мы пришли в конце первой области и в которой сознание на осно-

ве своего теоретического развития и опыта из области труда приходит к тому, что «находит», «усматривает» себя в предмете. В действительности это достигается более совершенной идентификацией, ибо природный предмет, к пониманию которого ведет развитие теоретических установок и практического опыта, содержит в себе всегда нечто непроницаемое вследствие того, что природа является бытием, где властвуют не только «понятие» и «разум», но и отчуждение.

В рамках второй области Гегель проводит ряд анализов, которые относятся к вершине его творчества. Рассмотрим их вкратце. Так как Гегель исходит из предпосылки, что литература отражает общественную жизнь более непосредственно, чем, например, философия, он изображает основное противоречие античного общества — противоречие между семьей и государством, анализируя «Антигону» Софокла. В этом анализе заметна одна из тенденций исторической концепции Гегеля — отвержение моральной точки зрения, которая имела бы надысторическое значение. Креон для Гегеля — представитель государственной власти и в то же время высшего принципа, высшего общего; Антигона же выражает лишь дух семейной пиеты. Этот анализ Гегеля глубок и внушителен вопреки тому, что в этом плане он идет против смысла самой трагедии, в которой носительницей нравственных ценностей является Антигона.

В анализе «Антигоны» выявляется один из главных мотивов исторической концепции Гегеля. Гегель прослеживает изменения социальной ориентации, опосредующей связь между трудом индивидов и удовлетворением их потребностей. В этом отношении гегелевская схема исторического развития идеалистическая — принципом здесь является прозрачность или непрозрачность опосредующей функции социальной организации. Этот принцип правомочен, он входит, например, в Марксов анализ докапиталистического и капиталистического обществ, но, однако, лишь как дифференцирующий момент. Гегель же возвышает его в «Феноменологии» на уровень главного критерия различий между античным обществом и позднейшими типами общественных организаций, начиная с Римской империи. Греческий полис основан на том, что опосредующие функции государства и семейной

собственности или опосредующие связи между трудом индивида и трудом остальных являются прозрачными. Тот, кто подчиняется «нравам и обычаям», действует в соответствии с требованиями социальной взаимности. Прослеживается также мотив «самосознания» общества — античная общественность осознает себя в законах и обычаях, они являются ее «делом» [122]. В более поздние времена происходит преобразование индивидуального труда в труд анонимный, индивиды работают из личных побуждений, и их труд приобретает общее значение, так сказать, за их спиной.

Тем самым мы подходим к анализу Гегелем феномена, который позже Маркс назвал «фетишизмом». Перед французской революцией в обществе возникают два организационных центра опосредования труда индивида в общественную работу — «государственная власть» и «богатство». Оба они являются «вещностью» (Dingheit), из которой «исчезло то, что происходит от деятельности индивида...» [123]. Индивиды полагают «государственную власть» или «богатство» (богатством считается не капитал, но имущество, выделенное дворянству за то, что оно отказывается от своих партикулярных прав) «вещами», делами своего рода, которые лишены признаков своего происхождения.

Из анализа вытекает, что Гегель считает основным фактором исторического развития «труд», причем труд анонимный. Тем самым он приближается к позднейшей марксистской концепции истории. Однако понятие труда у Гегеля не является строго экономическим, он не различает, например, труд в экономическом смысле и политическое участие граждан в управлении античным полисом.

Мы уже упоминали о том, что у Гегеля в анализе античного общества важную роль играет мотив общественного самосознания, которое проявляется в законах, нравах и обычаях. В обществе Нового времени перед буржуазной революцией самосознание приобретает форму просветительской идеологии, на критический характер которой Гегель указывает.

Анализ идеологии Просвещения основывается на идее, заключающейся в том, что в мировоззрение (а тогдашним мировоззрением является просвещение и «вера») проникает зеркальное отражение самого общества. Для каждого из эпохальных мировоз-

зрений Гегель ищет общественную основу. Для просвещенческого критицизма, рассматривающего всякую действительность с точки зрения удовлетворения ее требованиям разума, Гегель находит образец в «речи» паразита богатого вассала. Паразит, несмотря на свою зависимость от богатого господина, позволяет на его счет насмешки и иронию и даже цинизм. Социальное расчленение общества проникает и в предмет «веры». То, что всякий естественный класс обусловлен другим (дворянство зависит от правителя, правитель как представитель государственной власти — от дворянства, паразит — от дворянина), проецируется в просвещенческую идеологию, а именно, несмотря на всю ее критичность, она имеет трансцендентный характер. Это проявляется в просвещенческом культе высшего существа, которое сохраняет трансцендентный характер, хотя ему и нельзя приписать никаких антропоморфных предикатов.

Третью область представляют главы «Религия» и «Абсолютное знание». Объемистая глава о религии содержит важные исследования различных форм религии как форм самоосознания абсолюта. В поклонении изваяниям, в гимнах и в культах, даже в принесении в жертву плодов или частей животных, в празднествах происходит соединение особы, выполняющей набожное действие, с абсолютом. Абсолют тем самым отражает преходящее самосознание. Интересным представляется указание на роль человека в формировании бога. В христианстве («религия откровения») соединение абсолюта и человеческой особы приобретает такую форму, в которой абсолют становится откровением. Это откровение одухотворяется после смерти Христа. Религия откровения относится, по Гегелю, к философскому знанию об абсолюте, которым завершается «Феноменология», так же как чувственное представление относится к понятийному познанию. Именно эти идеи вызвали то, что философия религии Гегеля после его смерти становится областью, в которой начинает происходить критическая конфронтация с его философией.

Наука логики. Если «Феноменология духа» — труд, который содержит в себе, как в зародыше, всю систему, то «Наука логики» наиболее адекватно выражает основную интенцию философии Гегеля: абсолют в

«чистой» форме. Абсолют, который изучает именно «Наука логики», является ему как «определения мысли», образующие диалектически организованную систему. Вместе с тем, как мы знаем, это не только лишь «определения мысли», но и основные силы, которые формируют мир по своему образу. Однако это уже не является предметом «Науки логики». «Определения мысли» в своей предметной реализации бытия природы являются предметом «Философии природы». И, наконец, субъективное (человеческая психика) и объективные предпосылки (общество, история) самосознания этих мысленных определений, так же как и развитие искусства и религии как формы их самосознания, исследует «Философия духа».

«Логика» (так называемая «Малая логика»), «Философия природы» и «Философия духа» образуют три части «Энциклопедии философских наук», которая представляет собой краткий очерк всей системы философии Гегеля. Гегель отстаивает свою концепцию указанием на общность определений, которые разум познает во внешнем мире и согласно которым сформированы природа и мир человека. С этой стороны философия Гегеля весьма близко подходит к старым онтологиям, стоявшим на позиции нерефлектированного единства бытия и мысленного образа, тогда как Гегель обосновывает тождество бытия и мышления путем опровержения ноэтической философии. Старая онтология, по Гегелю, основывается на вере, что истина познается размышлением [124]; философия Нового времени, наоборот, характеризуется недоверием относительно познаваемости мира, недоверием, которое кажется критическим, но в действительности является скорее бегством от истины. Гегель в своей философии, отрицающей метафизический подход, превращает тезис о познаваемости в тезис познанности мира — по крайней мере во всем существенном. С одной стороны, этот подход в свое время был знаменательным преодолением агностицизма. С другой стороны, он открывал путь к идеалистической мистификации всякой действительности, а при случае — и к оправданию всего действительного.

При объяснении развития категорий Гегель поступает таким образом: он выводит их одну из другой. Речь идет об имманентном развитии определенных мыслей, которые находятся в основе мира и посте-

ленно конкретизируются. Материалистическая интерпретация этого положения выдвигает аргумент, что идеи без мыслящего субъекта не существуют и что в действительности их развивает мыслитель. Абстрагируясь от гегелевской мистификации, следует сказать, что идея развития категорий имеет позитивное значение: если мы размышляем над категориями, то оказывается, что первичное, относительно простое значение каждой категории является узким, ее односторонность вызывает то, что вследствие развития аспектов, которые не были помещены в исходную категорию, познание переходит в противоположную категорию. Категория, однако, в ходе ее дальнейшего исследования окажется — опять по другим аспектам — также односторонней и поэтому перейдет в следующую категорию, которая обе предшествующие соединит в синтезе.

Высшая категория, опосредованная внутренним противоречием предшествующих категорий, не является их отрицанием. Она отвергает лишь их претензию на абсолютную истинность, оставляя нетронутой их неоспоримую частную значимость. Поэтому она включает их в себя как подчиненные моменты. Гегель при этом занимается не любыми определениями мысли, но лишь такими, которые могут считаться по своему объему «дефинициями абсолюта». И именно история философии дает Гегелю богатый материал, и не только потому, что в истории философии были продуманы категории, которые он рассматривает как основные определения реальности, но, в частности, потому, что история философии является внешней формой того, что проходит как внутреннее, имманентное развитие идеи.

Теперь кратко о важнейших категориях «Логики». Этот труд состоит из трех книг, которые соответствуют важнейшим этапам саморазвития абсолюта и процесса познания предметной действительности: первая содержит «науку о бытии», вторая — «науку о сущности» и, наконец, третья — «науку о понятии». Первые две книги содержат «объективную логику», третья занимается «субъективной логикой».

Наука о бытии, с которой начинается «Логика», отражает действительность в ее непосредственной форме, т. е. как еще внутренне нерасчлененную с точки зрения тех определений, которые лежат на по-

верхности и поэтому доступны чувственному созерцанию. От категории качества мы движемся к категориям количества, а отсюда, наконец, к категориям меры, которые являются диалектическим синтезом обеих предшествующих. Вообще первая категория, «бытие», наиболее непосредственна и бедна. Она выражает лишь то, что «нечто» есть «бытие» и переходит в свою противоположность, в категорию «ничто» (das Niehts). Синтезом бытия и ничто выступает категория «деяние» (das Werden), которая уже представляет высшее состояние, потому, что определяет действительность с точки зрения движения, хотя еще и абстрактно понимаемого.

В контексте изложения проблематики качества весьма интересен анализ Гегелем диалектикн конечного и бесконечного. Восходя к Спинозе, Гегель делает различие между так называемой дурной бесконечностью и «истинной».

«Дурная» бесконечность состоит в бесконечном прогрессе, в котором преодолевается всякая установленная граница. Бесконечность бесконечного прогресса является «дурной» потому, что она представляет собой лишь неограниченное добавление одного и того же. Примером ее может быть ряд естественных чисел, в котором мы никогда не можем прийти к такому большому числу, чтобы к нему нельзя было прибавить еще последующее.

«Истинная» же бесконечность, наоборот, не состоит в бесконечном прогрессе и наряду с количеством содержит также качество, т. е является выражением определенной структуры целого. Шеллинг в «Изложении моей системы философии» сравнивает отношение конечного и бесконечного с отношением частей организма как целого. Подобным образом и у Гегеля конечное является моментом динамической структуры целого. Как частный момент целого конечное определено к тому, чтобы погибнуть, но именно его гибель является подтверждением диалектической структуры целого. Энгельс с полным правом определил эту теорию как глубоко диалектическую.

Так как это понимание бесконечного стоит в оппозиции к теологической идее бесконечного (соответствует пантеистическим концепциям), уже в 40-е годы прошлого столетия начинается дискуссия о том, соединимо ли оно с теизмом. Один из видных учеников

Гегеля, И. Эрдманн, в своем очерке «Логика Гегеля» оправдывает своего учителя по этому поводу [125].

Другой весьма плодотворной идеей является переход количества в качество, разумеется в качество новое, более высокое. В противоположность механистической редукции качественных различий к одним лишь количественным различиям, которые относятся друг к другу диалектически, это различия, которые взаимно опосредуют, определяют и таким образом образуют единство. Гегель доказывает, что движение к высшим количественным определениям происходит на основе ряда количественных изменений, причем при достижении определенной пограничной точки происходит как бы скачок, ведущий к переходу в качество, т. е. к появлению нового, высшего качества. Этот диалектический процесс Гегель иллюстрирует примерами из природного процесса: «...индифферентное увеличение и уменьшение имеет свои границы, с их переходом изменяется качество... Когда теплота жидкой воды увеличивается либо уменьшается, достигается точка, в которой данное физическое состояние качественно изменяется, и вода, с одной стороны, становится паром, с другой стороны, льдом» [126].

Наука о сущности занимается категориями сущности, явлениями действительности и их частными моментами. Диалектический метод Гегеля является прежде всего методом продвижения от явления предмета и его сторон к более глубоким внутренним взаимосвязям. Уже в анализе «Феноменологии» мы отмечали значение преодоления Гегелем кантовской «вещи в себе», которое было достигнуто именно этим способом. В «Капитале» Маркс также основывает свой анализ на продвижении от явления к закономерным связям, которые выступают в явлении. Цель такого анализа — достижение понимания имманентного развития исследуемого целого.

Особенность анализа Гегелем категорий в разделах о «бытии» и о «сущности» состоит в том, что он указывает случаи, когда к вещи или моменту вещи (органической составной части) относятся противоречивые предикаты. Например, все, что является конечной вещью, имеет момент бытия в себе, т. е. момент собственного естества, своего особого характера, но этот момент проявляется в «бытии для других»

вещей, т. е. в отношении к другим вещам [127]. В действительности «бытие в себе» нельзя вообще познать иначе, чем путем анализа того, как вещь проявляется. Поэтому данные моменты противоположны, но вместе с тем образуют единство. Если мы станем на позицию, которую философия занимала до Гегеля, т. е. что вещь, с одной стороны, является бытием для других, а с другой — бытием в себе, то этим самым мы обойдем тот факт, что к вещи относится одновременно и то и другое потому, что оба этих момента образуют основополагающую внутреннюю дифференциацию вещи.

В каждой вещи существует равновесие, т. е. единство моментов и их различие, даже противоположность, которая выступает на первый план, если мы, в частности, прослеживаем развитие вещи. Гегель часто полемизирует против «нежности», с которой философия стремилась устранить противоположности тем, что различала разные подходы, из которых вытекают и приписываются одной и той же вещи противоположные предикаты. Понимание того, что с одной точки зрения вещь внутри различна, с другой — едина, является релятивно правомочным в зависимости от того, какой аспект мы выдвигаем вперед. Диалектика, однако, является методом анализа либо с точки зрения целого, либо с точки зрения частного, отдельной вещи, либо абсолютного, универсума. «Истина есть целое» [128],— говорит Гегель в «Феноменологии». Именно это требование целостного подхода ведет его к полемике против различных точек зрения на различные определенные вещи.

«Наука логики» Гегеля завершается учением о «понятии» как основе реальности. «Понятие», разумеется, не означает форму человеческого мышления, т. е. общее, полученное с помощью абстракции и существующее лишь в сознании. «Объективное понятие» Гегеля как наивысшая, «наиболее истинная» дефиниция абсолюта выражает наиболее глубокую основу всего сущего. Этим учением Гегель углубляет аристотелевскую теорию видовой формы как того, что делает вещь тем, что она есть и что является движущей силой ее развития. Однако, если у Аристотеля материя в определенной мере противостоит форме и вызывает то, что каждая вещь отключается от своего видового типа, Гегель предполагает единство понятия и реаль-

ности. «Понятие» — это единство значимой и реализационной сторон действительности. Упор при этом делается на то, что «понятие» выражает зародышевое состояние вещи, которое с необходимостью внутренне дифференцируется и постепенно реализуется. Последовательное проведение этого принципа означало бы полное исключение случайности из природного процесса. Гегель тем не менее случайность — например, в смысле аномалий и тупиков развития — допускает с таким обоснованием, что в природе есть «понятия» вне себя, что они «бессильно погружены» в материю и т. д. [129] Рациональное значение этой теории постигает Энгельс в «Людвиге Фейербахе», когда он анализирует положение Гегеля о единстве разумного (разумное=понятийное) и действительного. Все, что разумно, то и действительно, т. е. станет раньше или позже действительным; напротив, все, что существует, является действительным и разумным потому, что существует и уже отжившее или ставшее лишь аномалией. Между тем то, что существует, всегда содержит элементы перспективного, чреватого будущим, и элементы, которые доигрывают свою роль, которые являются лишь существованиями и которым не принадлежит «разумность». Энгельс при этом подчеркивал, что тезис Гегеля имеет революционное, а не консервативное значение потому, что из его анализа вытекает осуждение всего, что уже реализовало свои потенции и погрязло в чисто внешнем существовании без внутренней правомерности [130].

Методологическое значение теории понятий у Гегеля состоит в том, что исходит из идеи единства движения развивающейся вещи и движения идеи, которая ее охватывает. Сначала можно вещь охватить в ее зародышевой стадии. Определение вещи, даваемое в мысли, которой мы ее охватываем, является здесь весьма общим, абстрактным. Постепенно вещь конкретизируется, и наше познание выражает развивающуюся внутреннюю дифференциацию, т. е. переходит ко все более конкретным ограничениям исходного определения мысли. Этот метод Маркс с успехом применил при анализе капитала.

Маркс, который в «Экономическо-философских рукописях» подчеркнул значение «Феноменологии» Гегеля, приходит позднее к позитивной оценке «логического» метода Гегеля. В предисловии ко второму

изданию «Капитала» он указывает на мистификаторскую сторону диалектики Гегеля, однако вместе с тем подчеркивает, что при использовании рациональной стороны метода Гегеля он обратился к этому мыслителю в период, когда с ним обращались как «с мертвой собакой».

Эстетика. В основе «Эстетики» Гегеля (собственно, речь идет, как и в случае «Философии истории», «Философии религии» и «Истории философии», о лекциях, которые Гегель читал по данным темам и которые были после его смерти изданы по записям слушателей) лежит кантовский подход, однако в интерпретации этого подхода Гегель значительно отличается от Канта. Как известно, Кант в трех «Критиках» различает теоретический, практический и эстетический подходы к миру. Первый означает созерцательное отношение к миру, второй — практическое, третий — «незаинтересованное», т. е. такое отношение, когда мы позволяем предметам воздействовать на нас, чтобы они разыграли наши познавательные способности до «свободной» игры, которая воспринимается как эстетическое приятное.

Гегель аналогичным образом характеризует эти три отношения к действительности: в жаждущей позиции «стоит человек как чувственный индивид против вещей... как единичных... и связан с ними тем, что он их использует, потребляет их, и тем, что их приносит в жертву, достигает собственного удовлетворения. В этом негативном отношении желание требует для себя не поверхностную ранимость этих вещей, но сами эти вещи в их чувственном существовании» [131]. Вместе с тем человек не свободен по отношению к вещам, ибо в желании обусловлен ими. В отношении теоретическом субъект также «конечен и не свободен благодаря вещам, самостоятельность которых предрасполагается» [132]. Познание исходно руководствуется чувственными образами предметов, которые объединяет понятийным фиксированием. Таким образом, познание, принимающее вещи как данные, не самостоятельно относительно их, а познающий субъект конечен. Только философская наука познает вещи в их внутренней сущности, в законах и понятиях. Сюда относится и эстетический подход. В нем исчезает как господство, которое мы имеем над вещами в практическом отношении, так и поверхностность, которую они обращают

к нам в чувственном созерцании. Хотя они остаются чувственными, но являют нам свою внутреннюю форму, скрытую за непосредственным явлением вещи.

Это основополагающее определение трех отношений к действительности близко Канту, однако от его теории весьма отличается гегелевская концепция влияния на человека произведений искусства. Гегель, так же как и Кант, считает, разумеется, собственно предметом искусства не природу, но произведения искусства. Его основное определение эстетического отношения аналогично «незаинтересованному» отношению Канта. По Гегелю, в эстетическом отношении мы оставляем произведение искусства существовать «свободно для себя». Произведение искусства должно иметь чувственную форму — однако в отличие от непосредственно сущего «чувственная сторона в произведении искусства возведена к чистой кажимости» [133]. Это соответствует, например, взглядам Шиллера, который характеризует искусство как «кажимость», т. е. кажимость реальности, причем кажимость автономную, свободную. Однако у Гегеля понятие эстетической кажимости связано с истиной. Чувственная сторона эстетического предмета является для Гегеля «кажимостью» в смысле «излучения и откровения» того, чем вещи в своей основе являются, т. е. идеей [134]. Если художник изображает внешнюю действительность, то он должен выразить ее так, чтобы из его изображения излучался тот порядок и смысл мира, который Гегель обозначает понятием «идея».

Воспринимающий субъект, по Гегелю, должен быть определенным образом направлен на восприятие того внутреннего сияния, которое излучают эстетические объекты. Гегель подчеркивает, что в художественном восприятии преодолевается «разделение», или «раздвоение», т. е. фрагментарность, которая характеризует практический и, конечно, теоретический подход человека к миру. В соответствии с шиллеровским «эстетическим воспитанием» [135] Гегель уже в первой печатной работе утверждал, что с философией Нового времени, с ее механистической моделью целого исчезло прежнее целостное отношение к миру. Могло показаться, что с новым, диалектическим соединением того, что было разъединено односторонним рассудочным мышлением,— а такое соединение уже реализуется в философии — настанут опять условия для развития

искусств. Однако здесь же Гегель говорит о том, что «вся система жизненных отклонений удалилась от гармонии» [136].

Здесь впервые появляется мысль о том, что великая эпоха искусства принадлежит прошлому. Чтобы понять это искусство, мы должны прежде всего обратить внимание на идею Гегеля о прозаичности современного общества, проявляющейся в сложном опосредовании каждого произведения разделением труда, машинным трудом в производстве, косвенной деструкцией и т. д. Это относится и к учреждениям современного государства, в которых действуют сложные формальные предписания. Мир человека, таким образом, перестает быть областью, в которой человек отражался бы, в которой он имел бы свой зеркальный образ в продуктах своей деятельности и в общественной организации или выражался бы в них (как это было, по Гегелю, в античности), что является условием поэтического человеческого мира.

Современный человек не живет «в своей ближайшей среде тем образом, который являет ему эта среда как его собственное произведение» [137],— говорит Гегель и подчеркивает, что герои Гомера окружены предметами, которые либо сделаны ими самими, либо происходят из непосредственного жизненного окружения. Со временем мир человека стал скорее механистическим, чем органически целым, и из-за своей сложности, удаленности непосредственного ручного труда и непрозрачности организации он перестает быть понятным и становится «прозаичным». Современный мир в сложности своих связей и опосредований перестал быть доступным непосредственному созерцанию и искусству и является познаваемым лишь в понятийной диалектике. Тезис о том, что у искусства лучшие времена позади, что уже больше не возникнут новые произведения искусства,— это тезис о прозаичности современного мира и о том, что искусство со всей тесной связью с чувственным созерцанием перестало быть адекватной формой истинного познания.

Другой довод прозаичности современной эпохи связан с современной индивидуальностью. Современный человек ориентирован на множество интересов, обязанностей и видов деятельности, которые имеют свое основание опять-таки в сложности социальной организации. Это, по Гегелю, разрушает цельность

личности, которую человек обретал в героическом веке. Современный герой при реализации своих намерений зависим от многих обстоятельств — он должен ходить на работу, его деятельность обусловлена определенными звеньями, сознательностью других и т. д.

В качестве примера Гегель приводит генерала, который вследствие того, что осуществление его планов зависит от других, может лишь в определенной мере проявить свою индивидуальность. Индивид героического века, напротив, целиком и полностью вкладывает себя в действие, которое он предпринял спонтанно; действие является проявлением его воли, нравственного усилия, способностей, напряжения и т. д. Разумеется, не только в героическом веке для индивида существуют возможности для цельного поведения. Разложение средневековья, ослабление вассальных отношений также предоставляют подходящие условия и среду для героических действий, как это понял Гёте в «Гетце фон Берлихингене». Шекспир также часто черпал материал из старых хроник, где говорилось об отношениях, которые еще не развились «в полностью твердо установленный порядок» [138].

В частности, Гегель выдвигает требование к драматическим произведениям, герои которых должны стремиться к реализации «субстанциальных», т. е. существенных, общественно значимых интересов, каковыми являются освобождение отечества, религиозная свобода, родовая честь (в древности) или государственный интерес Герой должен действовать с пафосом, т. е. с «внутренне оправданной силой мысли» [139], которая выражает «существенное разумное содержание». Этим подразумевается значимое, даже необходимое в смысле тождества разумного и действительного содержание. По Гегелю, в произведениях современного искусства в значительной мере отсутствует соединение общих и индивидуальных целей. Так, например, одна из драм Шиллера — «Козни и любовь» — посвящена мелочным личным интересам, а герой «Разбойников» является ему лишь как мститель оскорбленного частного интереса.

По Гегелю, лишь человек и его мир могут быть собственно предметом искусства. Человеческий герой является идеалом искусства, т. е. чувственной формой, в которой идея выражена достаточно адекватно.

В согласии с этой теорией Гегель интерпретирует и те произведения и области искусства, в которых человеческое содержание не заметно с первого взгляда. Так, он подчеркивает, что темой голландской живописи является человек, т. е. всесторонняя способность и земная радость. Подобно обстоит дело с примерами, которые являются захоронением и прославлением мертвого [140].

Сила «Эстетики» Гегеля прежде всего в анализе литературных произведений. Гомер, Софокл, Шекспир, Шиллер и Гёте нашли в нем своего замечательного интерпретатора. Его эстетические принципы, например, полностью противоположны романтизму, в котором возвышение природы тем более интересно в художественном отношении, чем более естествен пейзаж и менее затронут человеком. Отрицание романтической иронии было важным моментом развития, характерным не только для немецких романтиков, но и для Пушкина, Флобера и др., которые не изображают лишь внешнюю сторону жизни героев, но и их внутренний мир, их переживания и оценки. Это является признанием того, что Гегель завершает эпоху, которая в литературе была ограничена Гёте и Шиллером, и что он не идет дальше.

Философия истории. Своим современникам Гегель больше всего импонировал лекциями по философии истории, ибо они имели актуальное значение. Интерес к философии истории и философии права в этот период подготовил теоретическую почву для возникновения материалистической философии истории.

О значении Гердера в этом отношении уже говорилось. Кант выдвинул несколько важных идей об истории в небольшом трактате «Идея о всеобщей истории с мирогражданским намерением» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht»). «Очерк философии истории» Фихте уже нам известен. Фихте является также автором другого трактата из области философии истории, который называется «Основные черты нынешнего века» («Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters») и написан в 1804—1805 гг. Есть также значительный очерк философии истории и у Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма», который, несомненно, и спровоцировал Гегеля. Для Гегеля история является сферой закономерности,

которая имеет несколько иной характер, чем тот, который имеет сфера природной закономерности. Законы здесь реализуются посредством сознательной деятельности людей. Тем не менее возможность периодизации истории по отдельным эпохам показывает, что в истории властвует — несмотря на кажимость случайности — неличная закономерность. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» утверждает, что закономерность истории есть проявление неличной «абсолютной идентичности», которая объединяет наши индивидуальные цели с неличными целями истории. Гегель, хотя его идеальный принцип истории аналогичен, делает другой акцент. Тогда как Шеллинг за действиями людей видит «таинственную руку» истории, Гегель стремится устранить видимость судьбы и загадочности истории. Гегель показывает, что на первый взгляд история напоминает поле боя и потому необходимо доказать смысл и разумное в том, что вызывает впечатление неразберихи и крушения.

История является «развитием духа во времени», имеется в виду «мировой дух». Выражение «мировой дух», т. е. дух, движущийся в «мировой истории», известно уже по «Феноменологии духа». История имеет свою цель. Эта цель — развитие свободы, свободы гражданина в «гражданском» обществе. «Свобода,— говорил Гегель,— является сама в себе целью, которая реализуется и является единственной целью духа. Мировая история была направлена к этой окончательной цели, которой на протяжении многих веков приносятся жертвы на алтаре мира. Только эта последняя цель воплощается и реализуется, только она является в изменении всех событий и отношений тем .. что в них воистину действенное» [141]. Поскольку реализация свободы, по Гегелю, с необходимостью заключает в себе и то, что дух сам осознает себя свободным, история является также и «прогрессом в осознании свободы» [142]. С этой точки зрения Гегель различает три основных этапа мировой истории. Древние восточные народы знали, что свободным является лишь один-единственный человек; греки и римляне полагали, что свободной является определенная группа людей, и лишь современные «германские» народы полностью осознали, что все люди свободны.

По мнению Гегеля, принципом исторического развития является отражение состояния общества. «Зна-

нием,— говорил Гегель,— дух разграничивает знание и то, чем оно является; это знание образует затем новую форму развития» [143]. Когда «дух эпохи» поймет сам себя, то форма исторически завершится. Понимание, по Гегелю, значит преодоление до сих пор существующей формы духа и тем самым исходной точки нового «духа эпохи». В этом состоит существенное различие между концепцией истории Гегеля и марксистской концепцией, которая подчеркивает обусловленность исторического развития более динамичными производительными силами и менее подвижными общественными отношениями. «Дух эпохи» является важной концепцией в двояком смысле. С одной стороны, в ней содержится факт, что сначала образуются экономическая и государственная организации, а затем идут все остальные элементы общественной жизни, которые возвышаются над ними, вплоть до религии или философии, и что все это образует единое целое В «Истории философии» Гегель так представляет эту структуру: «Это единая определенная сущность, единый определенный характер, который проникает через все стороны и проявляется в политическом и иных моментах как в своих различных элементах. Это единое состояние, взаимно связанное всеми своими частями, отдельные стороны которого пусть даже выглядят различными и случайными, пусть даже кажется, что они взаимно противоречат, но они ведь не содержат в себе ничего, что бы было по отношению к началу неоднородным» [144]. И в другом месте: «Этот богатый дух народа является организацией, является домом, который имеет крышу, лестницы, колонны, залы, много отделений, которые возникают из единого целого и единой цели» [145]. Самосознание, которое наступает тогда, когда возможности определенного «духа эпохи» уже исчерпаны — сова Минервы летает ночью,— «дух эпохи» замыкается и выходит за свои пределы [146]. Это второй важный аспект «духа эпохи»

Развитие «мирового духа» проходит не автоматически, оно не может обойтись без практического участия людей, без «человеческой активности вообще». Человеческая активность, мотивированная разобщенными эгоистическими потребностями, интересами, даже страстями индивидов, образует, по Гегелю, единственное адекватное средство, или инструмент, посредством которого история реализует свою внутреннюю

наиболее желаемую цель: «Неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством, при помощи которого мировой дух осуществляет свою цель, которая возвышает его к осознанию и реализует его» [147].

Далее Гегель развивает диалектическую концепцию так называемого коварства разума (List der Vernunft), которая исходит из идеи шеллинговской «бессознательной» деятельности. Исторический прогресс невозможен без упорного труда и борьбы, поэтому можно сказать, что «мировая история не является юдолью счастья» [148]. Однако сам дух не может ни работать, ни воевать и поэтому позволяет действовать за себя человеку. Преследуя свои частные интересы, люди делают гораздо больше, чем они задумали. Не осознавая этого, они реализуют закономерности истории, толкая ход истории вперед [149].

Важное место в истории, в частности, принадлежит так называемым «всемирно действующим индивидам», подлинным историческим героям, интересы, потребности и страсти которых ведут к свершениям эпохального значения. Их действия, понятно, вытекают также из эгоистических побуждений. Однако в данный момент является поистине важным то, что эти побуждения покоятся на определенном сознании, что позволяет *реализовать общую «волю мирового духа»* [150]. Типичным примером является Александр Македонский и Цезарь.

Прогресс в осознании свободы, образующий внутренний смысл истории, не должен, по Гегелю, пониматься в чисто субъективном смысле, т. е. как адекватная рефлексия свободы. Внутренний характер идеи у Гегеля всегда должен стать внешним, чтобы идея стала реальностью. Объективизацией свободы в истории является государство. Оно — «предмет, в котором свобода обретает и переживает свою объективность...» [151].

Этим самым, по Гегелю, образуется единство истории и государства. Народы, которые не образовали государства, не принадлежат истории, они внеисторичны [152].

Движение исторического мирового духа проходит по степеням, свобода реализуется постепенно, в следовании ограниченных во времени исторических эпох. Каждую из них представляет определенный характер-

ный «народный дух» (Volksgeist), т. е народ, который в данную эпоху стал по причине своего характера — по своему пониманию общественной нравственности, государственного устройства и т. д.— наиважнейшим в историческом смысле. Как только он выполнил свою историческую роль, он передает эстафету следующему и навсегда уходит в сторону.

Необходимое следование «народных духов» в истории, по Гегелю, выглядит следующим образом. Ниже всех стоят народы восточного мира — Древний Китай, Индия и Персия. После них следует греческий мир, общины Древней Греции, которые сменяет универсальная империя римлян. Высшую эпоху мировой истории представляет германский мир, охватывающий христианские народы Западной Европы.

Древние восточные народы, в частности Китай и Индия, по Гегелю, принадлежат истории, но история в этом случае остановилась на своей низшей ступени, ибо эти общества еще не способны прийти к полной рефлексии, к полному осознанию самих себя, своей свободы. Поэтому они отличаются «неисторической историей», являются «царствами пространства»[153]. Эта «неисторичность» первых исторических народов связана с неразвитой индивидуальностью личности Где индивид является безвольным органом государственной власти, там нет места для развития его индивидуальности. Отсутствует здесь и предпосылка адекватной рефлексии, т е. способность автономного рационального мышления, ибо рациональное мышление родится лишь там, где личность ослабляет свою непосредственную принадлежность к общности. Жизнь в общности заменяет человеку жизнь в природе. Человек, по Гегелю, отличается от животного, между прочим, тем, что может удовлетворять свои потребности лишь при посредстве других людей. В первых обществах этот характер выражался прямо, т. е. в том, что человек является органом прямого общественного разделения труда без возможности создать индивидуальное содержание жизни. Поэтому рефлексия здесь имеет характер мифа, в котором человек слишком сливается с предметом своей рефлексии, в котором отсутствует осознание человеческой автономности, свободы относительно мира. Человек здесь, по Гегелю, свободен лишь в себе, в возможности, однако не в действительности.

После древнего Востока в историю вступает античная Греция. Античный полис — это уже «нравственная действительность» (Sittlichkeit), которая является взаимным единством индивида и общины, индивида и закона. Здесь уже не существует слепой подчиненности индивида общности, которая выступает по отношению к индивиду как чуждый фетиш. Индивид, наоборот, внутренне отождествляется с законом, с нравственными обычаями и познает в них свою волю, хотя он и не может ее сам выразить. Греческий полис является, однако, субстанциональной нравственной действительностью, или только непосредственной реальной нравственной действительностью. Как видно, развитой нравственной действительностью будет лишь современное Гегелю буржуазное общество. Греческая субстанциональная нравственная действительность отличается тем, что сознание индивида имеет нерефлектированное, но внутренне искреннее доверие к нравам и законам. По Гегелю, это, разумеется, не находится в противоречии с тем, что здесь реализована свобода.

Свобода гражданина состоит в том, что индивидуум познает законы «не только как предметную вещность, но именно познает себя в них... созерцаю свободное единство с иными в иных так, что как они через меня, так я через иных — созерцаю их как себя, себя как их» [154].

«Счастье», которое греческий гражданин обретает благодаря тому, что он живет свободно и в нерефлектированной гармонии с другими и со «всеобщей субстанцией», имеет свою внешнюю и внутреннюю границу. Внешняя граница состоит в том, что свободой пользуются лишь некоторые. Рабство было условием хорошей демократии. С его существованием связана и внутренняя граница греческой свободы. Свобода здесь не для всех, она является свободой «счастья» и «гения». Этому элементу натуральности в греческом обществе соответствует натуральный элемент в сознании гражданина, который проявляется в недостатке внутренней жизни, нравственной и интеллектуальной автономии. Греческий гражданин перед принятием решения прибегает к гаданиям, к помощи оракула либо ждет знамения, что является признаком того, что он еще не достиг субъективной воли, а тем самым и своей самостоятельности. Иначе говоря, индивид

здесь еще не является «личностью», ибо его воля не определяется им самим.

С развитием частного образа мышления граждан греческое государство приходит в упадок. Следующий шаг истории состоит в том, что формируется государство как «политическая общность», независимая от убеждений своих граждан. Все это реализуется в Римской империи. В Риме гражданин представляет собой «нечто в себе», независимое от государства, но это естественное бытие он имеет лишь в реальности, которую он сам создает как правовое лицо в отношениях собственности. В этом смысле все личности в Риме равны. Личность поэтому является принципом лишь «абстрактного внутреннего». Подобным образом государство является принципом абстрактного общества, которое выступает против индивида как фатум· «С одной стороны, фатум и абстрактная общность государства, с другой стороны, индивидуальная абстракция, лицо, которое содержит определение, что индивидуум представляет собой нечто в себе не своей жизнью, индивидуальной полнотой, но как абстрактный индивид» [155]

Следующий вклад Римской империи в историю, по Гегелю, состоит в том, что с преодолением непосредственного общества римское «правовое состояние» разрушает черты натуральности, которые существовали в греческом государстве и в сознании греческого гражданина. С преодолением непосредственной принадлежности к общине и с возникновением субъективной воли появляются условия для адекватной рефлексии сущности человека как существа, которое становится само собою потому, что преодолевает природу. Пока индивид полагал свою сущность вне себя, в общине он не мог осознать все бремя человеческого удела.

Радостное самочувствие, которое греки проецируют и на религию, является свидетельством наличия духа, не почувствовавшего еще самого себя. Уже миф о грехопадении имеет тот смысл, что переход к человеческому сознанию связан с выходом из животного состояния невинности.

Недостаток внутреннего единства в империи, которая соединяется в личности правителя, способствует тому, что правитель имеет абсолютную власть над своими подданными, которые принимают ее как судьбу.

В этой ситуации человек осознает тяжесть и несчастье своего существования.

Стоицизм, скептицизм и эпикуреизм представляют философскую рефлексию уделом римлянина; утверждают, что основой человеческой жизни является несчастье, которое имеет ту позитивную сторону, что оно внутренне освобождает человека. Человек, который выстрадал познание человеческого естества, не может принимать решения по полету птиц и гаданию. «Человеку принадлежит безграничная сила решения» [156].

После упадка и гибели Рима на сцену выходит германская эпоха, которая является последней, ибо доводит внутреннюю цель истории до полной действительности. Это происходит потому, утверждал Гегель, что история германских, т. е. западноевропейских, народов опирается на принцип христианства, который провозглашает, что человек является в смысле бытия свободным, что все равны через свою свободу.

Внутренняя свобода человека, которую прокламировало христианство, существует, разумеется, лишь в виде абстрактного требования, которое должно исторически реализоваться и воплотиться. Длительная история германского мира, по Гегелю, состоит из трех основных периодов. Первый, самый ранний, начинается с проникновением германцев в Римскую империю, с возникновением новых германских народов, которые как носители христианства овладели Западной Европой Заканчивается он выходом на арену истории Карла Великого.

Второй период ограничен властью Карла Великого и Карла V (первая половина XVI в.). Этот период определяется упадком духовного содержания христианства, которое, по словам Гегеля, все больше «выходит из себя», т. е. все больше ориентируется на высшие, чисто светские, экономические и политические интересы: «Христианская свобода перешла в свое обратное в религиозном и светском плане С одной стороны, она превратилась в жесточайшее рабство, с другой стороны, в аморальнейшие эксцентричности и жестокости всех страстей» [157]. Светской аналогией упадочных церковных отношений является феодальная система государства, опирающаяся на привилегии правителей и послушание подданных.

Третий период германского мира представляет

собой Новое время — от немецкой Реформации до современности. Реформация обновила и углубила внутреннюю свободу, которая в католической церкви преобразовалась в почитание внешнего авторитета. Гегель подчеркивает, что для дальнейшего развития решающими являются два момента: создание государства, которое служит интересам, и преобразование протестантской религиозной формы свободы и внутренней жизни человека в индивидуальную волю, которая хочет свободно проявиться. Реально это означает: свобода ремесел, право человека продавать свою способность к труду и умение, свободный доступ ко всем государственным учреждениям.

Реализация политической свободы приводит историю, по Гегелю, к последней стадии, к нашему миру, к нашим дням [158]. Реализацию свободы как универсального человеческого права Гегель считает явлением мирового значения, которое начала французская революция. Поэтому революция для него — несмотря на все предубеждения, с которыми он относится к революционному террору,— является величайшим явлением истории. «Был это прекрасный восход солнца» [159].

И хотя Гегель без предубеждений принимал только принцип революции и ее историческую необходимость, но ни в коем случае не ее историческую форму, включая политическую революционную борьбу и все ее перипетии, все же можно сказать, что в целом он переоценивал ее значение за счет экономического развития общества. К пониманию значения экономики он ближе всего подходит в «Основаниях философии права»

Основания философии права. Из работ Гегеля наибольшими противоречиями отличаются «Основания философии права». Это то произведение, критика которого стала этапом на пути Маркса к материалистическому пониманию истории.

Основное противоречие содержится уже в жанре — «Основания философии права» являются одним из основных философских трактатов Гегеля и вместе с тем политическим памфлетом. Более того, Гегель в них — по причинам, которые мы уже объясняли,— имитирует более позитивное отношение к прусскому государству, чем это есть на самом деле. Это проявилось уже в атаке на уволенного коллегу Гегеля

И.-Ф. Фриза. Сразу же, на первых страницах работы, Гегель обрушивается на воззрения, согласно которым истинный дух общества, объединяющий граждан в одно целое, возникает исключительно снизу, не нуждается в законах и распространяется исключительно по «святой цепи дружбы». Эта критика, разумеется, находится в соответствии с его взглядами, ибо Гегель был противником того, чтобы установки обосновывались «чувством», «сердцем» или же «воодушевлением», как это делал Фриз [160]. По Гегелю, задача философии состоит в том, чтобы анализировать и подобные «беспочвенные» способы мышления.

Вторым и более ясным яблоком раздора в спорах, вызванных книгой Гегеля, был тезис о тождестве разумного и действительного. Как мы уже знаем, эта формула не означает того, что все существующее является разумным потому, что Гегель видит различие между существованием и действительностью. «Основания философии права» Гегеля, однако, затрагивали более широкий круг общественности, чем круг его интерпретаторов и учеников, и поэтому данное утверждение принималось прямолинейно как доказательство его оправдания прусского государства.

Стремление Гегеля придать максимальную актуальность работе вместе с ее оппортунистической тенденцией способствовало тому, что судьба этого произведения была еще более противоречивой, чем других работ Гегеля. В 20-е годы преобладала негативная реакция на это произведение с либеральных позиций [161], с конца 20-х годов Гегель, наоборот, был обвинен придворными прусскими философами (К. Э. Шубартом в 1829 г. и Ф. И. Шталем в 1830 г.) в «антипрусской направленности» и «предательстве отечества», доказывалась несовместимость его учения с основами прусского государства. Наиболее объективной критике «Основания» были подвергнуты в работах А Руге (1840 г.) и К. Маркса (1843 г.). В первом случае доказывается, что Гегель в противоречии со своими принципами показывает государство не как продукт истории, не как продукт «воздействия всего ее содержания» [162], но лишь априорно. Во втором случае Маркс исходит из критики одностороннего возвышения государства над отношениями и институтами «гражданского общества» и некоторых полуфеодальных реликтов гегелевской концепции.

С конца 50-х годов — начиная с 1857 г., когда выходит книга Гайма «Гегель и его время» [163],— преобладала однозначно отрицательная оценка философии Гегеля как метафизической абсолютизации прусской монархии; это направление интерпретации содержит, несмотря на свою неверность, важную идею о том, что существует параллель между метафизическим идеализмом Гегеля и его оправданием прусского государства. Рациональным ядром интерпретации Гайма является идея о консервативности, статичности системы Гегеля. Она документирована консервативными чертами его философии права.

Ф. Энгельс касается философии Гегеля в известной работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии». Метафизическая направленность философии Гегеля выливается, по Энгельсу, в оправдание исторического прогресса вопреки консервативным претензиям его системы. В современных условиях интерпретация Р. Гайма была возобновлена К. Поппером, который определил Гегеля «первым официальным философом пруссачества» и сторонником «теории закрытого общества». Гегель, по Попперу, оправдывает подавление индивидуальных свобод, и его законным наследием является фашистская теория государства [164].

Неправильное понимание отношения государства и «гражданского общества», критика которого является одним из исходных пунктов собственного понимания Марксом общества и истории, в силу больших искажений привело к тому, что после первой мировой войны Гегель был понят как «философ немецкого национального государства» (Г. Лассон). Лассон тем самым открыл путь экстремально-консервативной интерпретации Гегеля (К. Ларенц, 1931), которая, однако, сменилась его отвержением со стороны нацистских идеологов.

В послевоенный период философией права Гегеля почти одинаково интенсивно занимались и буржуазные и марксистские исследователи. Тезис о взаимосвязи философии права Гегеля с идеологией прусского государства был отвергнут с обеих сторон, в частности историческими доводами, т. е. конкретным исследованием отношений гегелевских «Оснований» к прусскому государству, которые кроме прочего представляют более сложный образ, который нельзя просто иден-

тифицировать с развитием после Карловарского соглашения. В частности, положение после вступления на трон реакционного «романтического» короля Фридриха-Вильгельма IV изменилось. Марксисты более адекватно интерпретировали гегелевские «Основания» благодаря анализу явлений, учитывающему фетишизм английской политической экономии и предшествующей теории естественного права, т. е. изменения исторически возникших отношений и свойств человека в ходе развития «естественной» собственности и естественных предпосылок общественной жизни [165].

Философия права Гегеля начинается учением об «абстрактном праве», т. е. об отношении индивида к другим индивидам, вытекающем из сути человека, пришедшего к осознанию личной свободы. Мы уже знаем, что, по Гегелю, человек может жить свободно, хотя он и не обрел еще способности собственных решений, постановки собственных целей и ценностей, как это было в античной Греции. Это, конечно, не свобода, которая принадлежит человеку как личности. О «праве», однако, можно говорить лишь там, где индивид принимает решение по своей воле, где он является «личностью» и субъектом права. По Гегелю, это происходит в Римской империи.

Гегель исходит из идеи, что собственность является чем-то гораздо более важным, чем просто накоплением средств для удовлетворения потребностей. «Иметь собственность является по отношению к потребности (если потребность выступает как нечто первичное) средством» [166]. Действительное значение собственности состоит в том, что она является «сущим личности», «внешней сферой ее свободы» [167]. В этом основном определении видна тенденция к изменению исторически возникшего качества человека в «естественное», «натуральное», которое характерно для догегелевской «естественноправовой теории» и для английской политической экономии. Человек как личность естественным образом является собственником, и собственность есть проявление его личной воли. Можно было бы сказать, что, по Гегелю, «римское состояние» и «личность» являются продуктом истории. Вследствие же, однако, теологического понимания истории личная воля является внутренне присущим «естеством» человека, до которого человеку еще нужно созреть и которое он, разумеется, в потенции изна-

чально имеет. Поэтому существует определенная аналогия между теорией естественного права и гегелевской концепцией «абстрактного права», или же между Гегелем и «робинзонадами» английской политической экономии.

Все дальнейшее изложение «естественного права», этого наиболее общего основания общественной жизни Римской империи и современного общества, развивается из идеи, что «в собственности воля проявляется как личная воля, т. е. воля индивида становится объективной...» [168]. Вещи являются сами, без «господина», собственность означает, что в вещь, на которую я претендую «обладанием», я вкладываю свою личную волю. Обладание устанавливается путем «формирования» — примерами обладания являются возделывание полей, приручение скота, добывание природных веществ и т. д. [169] Во всей этой концепции, с одной стороны, говорится о неприкасаемости моей личной воли и о ее «признании», с другой стороны, о фиктивном обосновании общественных отношений в отношении человека к природе.

В отличие от английской политической экономии, которая от присвоения предметов природы идет к обмену и разделению труда, Гегель главный упор делает на правовой политический аспект обмена: если собственность является выражением моей личной воли, обмен означает (Гегель говорит уже «договор») «признание» другого как равного мне (обмен с моей стороны означает, что со своей вещи я «снимаю» свою волю, чтобы сделать вещь предметом воли другого, т. е. что признаю его равным себе; то же самое делает другой по отношению ко мне).

По Гегелю, необходимо, чтобы личность имела собственность, потому что для существования человека как личности и для того, чтобы он мог проявлять свою личную волю, достаточно того, что он вообще имеет какую-либо собственность. Поэтому Гегель отвергает идею общественного имущества [170], так же как и идею Фихте о равенстве доходов [171].

С точки зрения Гегеля, все гражданское общество является обществом собственников, взаимно обменивающихся вещами, которыми они владеют, и тем самым предлагающих друг другу «признание». Предметом собственности и обмена может стать все, что угодно, кроме того, что по сути неотчуждаемо. Неотчуж-

даемыми являются лишь «моя собственная личность и общее бытие моего самосознания... так же как... моя личная свобода воли, нравственность, религия» [172]. Отдельные продукты моей телесной и духовной активности отчуждаемы, так же как отчуждаемо и временно ограниченное использование моих «телесных и душевных способностей». Посредством их продажи в процесс взаимного обмена и признания вступает пролетарий. Экстериоризация его «времени, которое в труде становится конкретным временем» [173], была бы равна рабству, что противно «понятию человека». Как видно, Гегель наблюдает отношения капиталиста и пролетария прежде всего с точки зрения права — это единственный способ, каким пролетарий (слово «пролетарий» начало употребляться только в 30-х годах, Гегель его еще не употреблял), не имеющий никакой внешней собственности, может достичь признания.

После изложения «абстрактного права» Гегель переходит к разъяснению моральных отношений как сферы, основанной на субъективном самоопределении воли. Главным пунктом теории морального поведения Гегеля является идея о том, что индивид может проявляться внешне в своих действиях, ибо это есть способ его существования для других. Каждое действие ведет к бесконечным следствиям, ибо из принципа личной ответственности вытекает, что индивид отвечает за свое действие лишь постольку, поскольку оно было им задумано и поскольку его следствия могут быть предвиденными [174]. И лишь поэтому за действие человека можно или хвалить, или ругать. В то же время предполагается, что действующий человек является разумным человеком и что он знает, к каким необходимым следствиям его действие приведет. В заключении этого раздела подчеркнуто право на «субъективную особенность», т. е. на реализацию личных интересов индивида. Сюда относится и право на индивидуальное «благо», которое, по Гегелю, не исключает принципа частной собственности и справедливо как некий вид вынужденного права [175]. «Право на особенность» приобретает конкретное содержание лишь в организме «нравственной жизни», в «гражданском обществе» и государстве.

В концепции «нравственной действительности» реализуется общественная жизнь, принципы которой были изложены в первых двух разделах. Гегель назы-

вает эту сферу «нравственностью» (Sittlichkeit) или, лучше сказать, «нравственной действительностью» и относит к ней законы и институции, регулирующие семейную жизнь, экономические законы «гражданского общества», государственной сферы.

Семейные, социальные и государственные институты обеспечивают право на свободный брак, право понимать действующие законы и руководствоваться лишь законами, публично известными [176], право выбирать способ, каким индивид будет участвовать в производстве и общественном потреблении [177], право на образование [178]. Сюда относится также право на правовую охрану и безопасность [179], на совместное определение «публичных дел государства» и т. д. Как видно, речь идет сплошь о буржуазных правах, однако интересно то, что не все из них были в тогдашней Пруссии реализованы, а некоторые из них начали действовать там повсеместно лишь непосредственно перед изданием «Оснований» Гегеля. Г. Рейхельт обратил внимание, что тезис Гегеля «человек имеет силу потому, что он является человеком, а не потому, что он еврей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д.» [180] указывает на прусский государственный свод законов, вышедший до этого за несколько лет (даже французский Гражданский кодекс, изданный в 1804 г., не признает одинаковых прав за всеми, но лишь за французами). Рейхельт указывает, что начиная лишь с 1807 г. гражданин недворянского происхождения мог владеть дворянским имуществом и что уравнение в правах евреев было проведено лишь в 1812 г.[181]

Гегелевское понимание «сословий» в сущности соответствует буржуазному содержанию. Реликты феодального понимания сельского сословия и земледельческой собственности как неотчуждаемого, наследуемого имущества критикует К. Маркс в «Критике гегелевской философии права».

Влияние английской политической экономии, заметное, в частности, в гегелевском понимании «гражданского общества», проявляется в том, что Гегель рассматривает труд как труд за плату, что всех членов общества он считает собственниками в универсальной сфере обмена и что он замечает такие явления, как накопление богатства, с одной стороны, и специализация и ограниченность труда — с другой, и «тем са-

мым зависимость класса, который с этим трудом связан...» [182]. Гегель прослеживает рост обнищения, который проявляется в падении жизненного уровня значительных масс «ниже определенного уровня основ существования» [183], и подчеркивает, что уровень этих основ существования регулируется некоей саморегуляцией. В буржуазном обществе «оказывается, что при избытке богатства оно недостаточно богато, чтобы ограничить избыток бедности и образование нищеты» [184]. По мнению Гегеля, английское общество очутилось в этом неблагополучном состоянии вследствие ликвидации «корпораций», т. е. цеховых организаций. Поэтому в «Основаниях философии права» Гегеля корпорации сохранены как элемент семейных институтов, ибо семья ремесленника или мастера имеет в них гарантию «основ существования, а он сам — свою сословную честь» [185]. Главный рецепт против роста бедности Гегель усматривает — в духе английской политической экономии — в колонизации заморских стран.

Однако в ряде концепций Гегель не стоит на уровне наиболее передового понимания экономической жизни своего времени. Так, например, потребность является для него центральным понятием гражданского общества, которое понимается как взаимное удовлетворение потребностей посредством разделения труда, тогда как английские экономисты уже подходили к пониманию капитала как власти стоимости, созданной пролетарием, но отторгнутой от него. Выведение Гегелем стоимости товара из его потребительской стоимости [186] и взаимное удовлетворение потребностей как главной черты буржуазного общества обусловлены, однако, не его теоретическим отставанием, а скорее стремлением привести положение английской экономии в соответствие с правовой концепцией экономической жизни как сферы «признания».

Философия права Гегеля завершается в концепции государства, в которой звучит энтузиазм Гегеля по отношению к античной государственности, проявившийся уже в самых ранних трактатах. Известно, что античный гражданин, по Гегелю, отождествлял себя с законами государства и нравами семьи, не будучи при этом несвободным. Современное государство, по Гегелю, должно поступать так же и на высшем уровне индивидуальной жизни граждан, которые

созрели до уровня личности. Задачей государства является опосредование реализации отдельных свободных индивидов через законы и учреждения. Это, естественно, не значит, что государство должно в интересах свободной реализации индивидов разрешить все всем. Как Гегель в «абстрактном праве» делает различие между свободой, к которой относится принятие во внимание «других» в кантовском смысле, и своеволием и дедуцирует категорию «наказания», так же и государство должно иметь институты и органы, которые обеспечивают то, что граждане не будут преступать свои права. Государство уважает права индивидов как индивидов, индивиды со своей стороны как граждане государства признают в законах и институтах выражение своей собственной воли, объективацию своего общего «духа» и конечную цель своей деятельности [187]. Теория государства у Гегеля по сути является буржуазной, а не полуфеодальной, как иногда утверждается в литературе. Тезис о том, что государство Нового времени должно покоиться на общеобязательных, объективных, «разумных» законах, гарантирующих равные права всех граждан, исходит из ведущей идеи французской революции. Гегель поэтому выступает против реакционных реставраторских концепций, в частности против теоретика патримониального абсолютизма К.-Л. Геллера, согласно которому власть правителя является источником всех законов.

Другим центральным мотивом этой концепции является идея государственной администрации как «общего сословия», которое печется об общих интересах общества и уравнивает тем самым частные интересы двух остальных сословий: сельского и ремесленного. Гегель делит «политическое государство», т. е. институциональную сторону государства, на власть законодательную, властвующую (т. е. исполнительную) и правящую. Тем самым он повторяет известное деление власти у Монтескье, с тем различием, что вместо судебной власти вводит правящую власть (судебная власть, по Гегелю, относится к институтам «гражданского общества», а не «политического государства»). Значение правящей власти, по Гегелю, заключается в том, что государственная администрация должна обладать «моментом окончательного решения». Правящая власть является «общностью предписаний и

законов самоуправления как отношения частного и общественного и момента окончательного решения как самоопределения...» [188]. Правитель здесь не властвует неограниченно, он должен опираться на закон, который имеет в себе момент «разумности», а именно он должен уважать индивида как «свободную субъективность» [189] и понимать этих индивидов («субъективное убеждение»). Правитель необходим, однако, для того, чтобы прийти к окончательным решениям в случаях, которые автоматически не вытекают из предписаний и законов, на которые опирается деятельность государственной администрации. В «Основаниях» Гегель красноречиво говорит о «сословии нужды», в котором на первый план выступает личность суверена в противоположность мирному сословию [190], а также об «уверенности в самом себе — том окончательном, что порывает с выведением доводов и антидоводов, между которыми всегда можно колебаться сюда и туда, и решает: я хочу» [191].

Утверждение о личной воле как о необходимой вершине государственной бюрократии имеет широкие теоретические доводы (они содержатся, между прочим, в гегелевской концепции поведения, действия), оно соответствует убеждению Гегеля, которое он пронес через всю жизнь, и нет смысла искать в нем временное «приспособление». Весьма долго он таким образом представлял себе Наполеона. Однако в «Основаниях философии права» он выводит необходимость определения правителя на основе «естественного рождения», т. е необходимости наследуемой династии правителей. Этот момент с полным правом был высмеян Марксом, который высказал идею, что Гегель изображает монарха как «действительное воплощение идеи».

Ссылаясь на критику Гегеля Фейербахом, можно сказать, что Гегель преобразует то, что является исходным, в неисходное, природу — в продукт идеи, чувственность человека — в проявление его духовности, а отсюда следует религия, которая делает продукт человеческой деятельности — религиозные представления — самым первичным [192]. В этом смысле философия Гегеля является проявлением и примером «отчужденного» отношения человека к действительности. Этим Фейербах сформулировал упрек, против которого система Гегеля не могла устоять, в частности когда после 1848 г. буржуазное общество вступает в период

быстрого экономического, политического и технического развития, сопровождаемого большими потрясениями и усиливающейся классовой борьбой. Так как Гегель помещает историю в рамки, заранее определенные идеей как началом, которое реализуется в истории, общественное развитие выступает как несоединимое с теологическим понятием Гегеля. Так случилось, что большие достижения философии Гегеля пали жертвой системы, которая была не только опровергнута теоретически, но и очутилась в противоречии с самим развитием общества. Символично, однако, то, что именно в этот период к Гегелю приходят вожди пролетариата К. Маркс и Ф. Энгельс, а в XX столетии и Ленин, которые поняли философию Гегеля не только лишь как преходящую «идею своего времени», но и как пример устойчивых духовных ценностей человечества, сохранить которые берется пролетариат.

* * *

Гегель пишет в «Феноменологии духа», что для средневековой философии «значение всего, что есть, состоит в световом волокне, которым оно было связано с небом; вместо того, чтобы человек дальше существовал в этом качестве, его взгляд скользил вверх над вещами к божественному бытию, к наличию того света...» [193]. Философия Нового времени своей задачей ставит заместить «наличие того света» здешним присутствием, дать полное объяснение природе человека и человеческому миру. Это происходит в несколько этапов в соответствии с развитием буржуазных производственных отношений и с буржуазной культурной эмансипацией Италии, Западной Европы и Германии.

Первый этап — гуманистическая ренессансная философия — прежде всего открывает земную жизнь человека, извлекает ее из средневекового аскетизма и идеализма, подчеркивает уверенность, опирающуюся на собственные силы и собственное творчество, воспитание, образование и т. д. Новая психология перестает видеть в человеке только душу, анализирует аффекты, страсти, душевную силу, жизненные ценности и влияние воспитания.

От человека осуществляется переход к космосу. Оживает досократовская философия, против средне-

векового Аристотеля выступает Платон с его математической идеей космоса. Для изучения греческой философии создавались академии. Николай Кузанский и Дж. Бруно являются наиболее самостоятельными мыслителями этого этапа. В частности, учение Бруно подтверждает взаимную связь науки и философии, которая выступает на первый план как определяющий фактор философского процесса на следующем этапе.

На втором этапе, который начинается с Бэкона и Декарта, философия Нового времени утверждается в собственной форме, в которой заимствования из антики уже не играют той роли, что прежде, и где формулируется не только мировоззрение, исходящее из собственных предпосылок, но и методологические принципы, значительно отличающиеся от тех, которыми руководствовалась античная философия. Рационализм и эмпиризм — вот два направления, в которых развивается философия в XVII и частично в XVIII в.— в первом случае с бóльшим уклоном к только что конституциированному точному естествознанию, в другом случае с бóльшим уклоном к психологии и жизненному опыту. Разумеется, происходит объявление перехода к новому в философии Фрэнсиса Бэкона, который весьма хорошо сознавал, что познание природы должно быть поставлено на новую основу и для него должна быть определена иная цель, чем только чисто интеллектуальное удовлетворение, т. е. обретение власти над природой. Уже Рене Декарт прочно опирается на результаты и методы точного естествознания. Декарт первым обобщил новые факты в цельной философской концепции универсума, в которой осуществлена редукция всех процессов к механическому движению, редукция всей материи к распространенности, в которой все происходит согласно неизменным и математическим формулируемым законам. В природе не существует аристотелевских форм как принципов формулирования, здесь нет места для нематериальных воздействий, которые были, согласно Аристотелю, связаны с образованием форм в природе. Декарт осознает, что при таком понимании природы познающий субъект выступает не как пассивное зеркало, но подчиняет то, что наблюдалось и воспринималось в опыте, методическому предписанию: лишь то, что измеряемо и движение чего можно определить

математически и на основе этого предвидеть, существует в собственном смысле слова, остальное является «обманом» чувств и выражает лишь воздействие внешних вещей на наши чувства. Это все (с ликвидацией материального воздействия познаваемого предмета на познающего и с эпохальным поворотом к внутреннему миру) вело к установлению категории познающего субъекта. Субъект, его познание мира и степень вероятности этого познания становятся предметом философского исследования. У Локка, Беркли, Юма и Канта эта ориентация на субъект находит продолжение, разумеется, с различным упором на рационалистическую или на чувственную сторону познания. Общим знаменателем этой линии является созерцательность, т. е. понимание познания как сферы, изолированной от практической деятельности.

Склоняясь к науке, новая философия развивает детерминизм, что проявилось в мировоззренческом плане в ее тяготении к пантеизму (Спиноза) или деизму (Вольтер, в определенной степени Декарт, Кант в своем космологическом трактате) или, наконец, к материализму. В общем, в нашей работе содержится стремление показать, что влияние точных наук приводило философию к позициям, которые находят свое завершение во французском материализме.

Переход к немецкой классической философии является наилучшей возможностью для того, чтобы напомнить о методологическом принципе марксистской истории философии — принципе борьбы материализма и идеализма. Роль идеализма как противоположности позитивных усилий по идейному освоению мира выполняет, в представлении ряда философов, схоластика, против которой направлены главные силы атаки в философии XVII и XVIII столетий. Частные конфликты, однако, происходят и между философскими направлениями, к которым мы по праву относимся сегодня как к произведениям гигантов мысли: так, Локк выступает против теории врожденных идей Декарта, идеалистические элементы у Декарта подвергают критике Гоббс и Гассенди. Но в философии Декарта сильна материалистическая тенденция его методологического принципа о том, что существует лишь то, что можно измерить, взвесить и сосчитать. Прошло, разумеется, сто лет, прежде чем она проя-

вилась в полную силу, и опять-таки во французском материализме.

Еще более сложно конкретизируется упомянутый принцип в немецкой классической философии. В априоризме «Критики чистого разума» таится идеалистический мотив, однако целью «Критики» является опровержение метафизических идей, что относит ее к противоположному контексту. Спекулятивная концепция *Я* Фихте — это самая последняя ступень идеализма в немецкой философии — направлена против дуализма «вещи в себе» и явления у Канта и устремляется в своем идеализме к диалектической теории реальности как процессу развития. По инициативе Кантовой практической философии немецкая классическая философия развивает концепцию «активной стороны», и в этом Фихте принадлежит одно из почетных мест. Онтологическая концепция познания Шеллинга и Гегеля, имеющая некоторые метафизические черты, направлена против субъективизма философии Нового времени. Противоречиями гегелевского диалектического метода и его идеалистической системы мы уже достаточно широко занимались. Конфликт идеализма с материалистическими тенденциями происходит в философии Нового времени на весьма сложной основе, в которой в зависимости от временно́го контекста актуализируется либо идеалистический элемент, либо наоборот.

В заключительном разделе о Гегеле мы стремились показать, как эта крупнейшая философская система своего времени была отягощена внутренними противоречиями и как вследствие быстрого общественного развития вскоре после смерти своего творца перестала выражать свою эпоху. Выражение «субстанциональных», разумных интересов общества и его развития перешло вскоре после смерти Гегеля в творчество философов осознающего себя пролетариата. Этому предшествует борьба за Гегеля, т. е. за правильную интерпретацию его философии, в которой эта философия была разложена на элементы, противоречивость которых могла лишь угадываться во времена Гегеля, в частности это касается системы диалектического метода.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Древний Ближний Восток — истоки философского мышления

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 30.
[2] Epos o Gilgamešovi. Praha, 1976. S. 85.
[3] Ibid. S. 53.
[4] *Klíma J.* Lidé Mezopotámie. Praha, 1976. S. 177.

Философия древней и средневековой Индии

[1] Здесь — сидеть около учителя, чтобы выслушать его изложение содержания данных текстов.
[2] Будда — буквально «пробужденный», иногда неточно переводится как «просвещенный», «просветленный».

Философия древнего и средневекового Китая

[1] Ср.: *Быков Ф. С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
[2] Все цитаты из «Книги перемен» даны по изданию: Kao Cheng: Con I ku-ting t'in ču. Peking, 1957.
[3] Ср.: *Шуцкий Ю. К.* Китайская книга перемен. М., 1960.
[4] Книга перемен: Комментарий приложенных суждений II, гл. 10: «Перемены образуют книгу, которая широка и велика, которая все охватывает. В ней содержатся путь неба, путь земли, путь человека. Эти три данности, существующие совместно и раздваивающиеся по причине шести линий, являются не чем иным, как путем трех данностей».
[5] Hovory Konfuciovy. XII, 5. Praha, 1940.
[6] Ibid. V. 15.
[7] Ibid. VI, 28 a XV, 23. Это положение, однако, отличается от категорического императива Канта, ибо для Канта, наоборот, человеческое существование является высшей целью.
[8] Ibid. IV, 16.
[9] Здесь Мэн-цзы ссылается, наверное, на Конфуция: Hovory Konfuciovy. IV, 7; XVII, 2.
[10] Tao te t'ing I. Praha, 1971; см. также: Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972. Т. I. С. 115 *.
[11] Ibid. 25, 40; Там же. С. 122, 25, 40.
[12] Ibid. 6, 9, 39, 42; Там же. С. 6, 9, 39, 42.
[13] Ibid. 29, 54, 72, 80, 81; Там же. С. 29, 54, 72, 80, 81.

---

* Здесь и далее после точки с запятой приводится отсылка на русское издание.

[14] Ibid. 3, 5, 10, 12, 63; Там же. С. 3, 5, 10, 12.
[15] Čuang-c' Tien-ču. Šanghaj, 1974. Кар. 2.
[16] Ibidem.
[17] Teng Si-c. II, 16.
[18] Fa-t'ia ču-cuo sien t'ü. Peking, 1974.
[19] Все цитаты из трудов Хань Фэя даны по изданию: *Chan Fej-c.* Tchaj pej. Peking, 1963.
[20] Tung Čung-šu. Perlova šňůra kroniky Jaro a podzim (Čchun-čchion fan-lü). Кар. 5.3.
[21] *Wang Čchung.* Kritická pojednání. Кар. 78. Praha, 1971.
[22] Ibid. Кар. 54.
[23] Ibidem.
[24] Кроме Чжу Си представителями этого направления были Сяо Юн (1011—1077), Чжоу Дунь-и (1017—1075), Чань Цай (1020—1077), Чень Хао (1032—1085), Чен И (1017—1073).
[25] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
[26] Ibidem.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

[1] Разумеется, возможны и другие варианты периодизации. См., напр.: *Tatarkiewicz V.* Historia filozofii I. Warszawa, 1970. S. 6; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Tübingen, 1844—1852; *Diels H.* Doxografi Graeci. Berdini, 1879; Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903; *Kranz W.* Vorsokratische Denker. Berlin, 1939; *Capelle W.* Die Vorsokratiker. Leipzig, 1935.
[2] В литературе приводятся две относительно точные даты: 476 г.— упадок Западно-Римской империи или 529 г.— закрытие философских школ в Афинах императором Юстинианом.

Досократовская философия

[1] Орфизм — религиозное движение, восходящее к мифологическому певцу Орфею. Значительную роль в его мифологическом понимании возникновения мира и богов играла музыка — гармония. Орфические воззрения, в частности понимание отношения души и тела (*тело является гробом души*), отражены в греческой философии — Платон, Пифагор.
[2] *Гегель.* Соч. Т. IX. М., 1932. С. 160.
[3] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 74.
[4] Там же. С. 70.
[5] Там же. С. 71.
[6] Там же. С. 103.
[7] Zlomky předsokratovských myslitelů. Praha, 1962. S. 35 (zl. A 11 z Hyppolyta).
[8] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 103.
[9] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 33 (zl. A 9 *a* B 1 ze Simplikia).

[10] Ibidem.
[11] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 166.
[12] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 35 (zl. A 30 z Aetia).
[13] Ibid. S. 35 (zl. A 10 z Pseudo-Plútarchových Stromateis).
[14] Ibid. S. 36 (zl. B 2 z Aetia).
[15] Ibid. (zl. A 7 z Hippolyta).
[16] Ibidem.
[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 503.
[18] В этой связи следует обратить внимание читателей на весьма интересную монографию, посвященную этому философу, автором которой является братиславский профессор Julius Španiár (Život a dilo Herakleita temného z Efezu. Bratislava, 1961).
[19] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 360.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 362.
[22] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 57 (zl. B 99 z Plútarcha).
[23] Ibid. S. 64 (zl. A 14 z Aetia).
[24] Ibid. S. 63 (zl. A 1 z Diogena).
[25] Ibidem.
[26] См.: *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 246.
[27] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 309.
[28] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 54 (zl. B 53 z Hippolyta).
[29] Ibid. S. 54 (zl. B 8 z Aristotela).
[30] Ibid. S. 55 (zl. B 88 z Plútarcha).
[31] Ibid. (zl. B 91 z Plútarcha).
[32] Ibid. (zl. B 49a ze stoika Hérakleita).
[33] Ibid S. 57 (zl. B 30 z Klementa a Plútarcha).
[34] Ibid. (zl. B 76 z Maxima Tyrského).
[35] Ibid. S. 52 (zl. B 40 a 41 z Diogena).
[36] Ibidem.
[37] Ibid. S. 56 (zl. B 61 z Hippolyta).
[38] Ibid. S. 61 (zl. B 82 z Platóna).
[39] Ibid. S. 59 (zl. B 107 ze Sexta).
[40] Ibid. S. 65 (zl. 4 z Aristotela).
[41] Ibid. S. 49 (zl. A 30 z Aristotela).
[42] Ibid. S. 46 (zl. B 11 ze Sexta).
[43] Ibid. S. 48 (zl. A 1 z Diogena).
[44] Ibid. S. 46 (zl. B 16 z Klementa).
[45] Ibid. (zl. B 15 z Klementa).
[46] Ibid. S. 47 (zl. B 27 z Aetia).
[47] Ibid. (zl. B 33 ze Sexta).
[48] Ibid. S. 49 (zl. A 38 z Aetia).
[49] Ibid. (zl. 43 z Aetia).
[50] Ibid. S. 50 (zl. A 46 z Aetia).
[51] См.: *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 366.
[52] Там же.
[53] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 68 (zl. B 7 a 8 ze Sexta, Simplikia aj.).
[54] Ibid. S. 71 (zl. A 24 z Aristotela).
[55] Ibid. S. 67 (zl. B 6 ze Simplikia).
[56] Ibid. S. 71 (zl. A 24 z Aristotela).
[57] См.: *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 365.
[58] Там же.
[59] См. там же. С. 367.

[60] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 76 (zl. A 29 ze Simplikia).
[61] Ibid. S. 73 (zl. B 2 ze Simplikia).
[62] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 368.
[63] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 230.
[64] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 76—77 (zl. B 1 ze Simplikia).
[65] Ibid. S. 77 (zl. B 2 ze Simplikia).
[66] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 173.
[67] Там же. С. 174.
[68] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 338—339.
[69] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 189.
[70] Там же. С. 190.
[71] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 41 (Iamblichos, Zivot Pythagoruv 144).
[72] Ibid. S. 44 (zl. A 10 z Chalcidia).
[73] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 192.
[74] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 351.
[75] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 85—86 (zl. B 6 z Aetia a Sexta).
[76] Ibid. S. 91 (zl. B 57 ze Simplikia a Aristotela).
[77] Ibid. (zl. B 61 z Ailiana).
[78] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 429.
[79] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 107—108 (zl. B 4 ze Simplikia).
[80] Ibid. S. 108 (zl. B 10 ze scholií k Rehori Naz.).
[81] Ibid. S. 109 (zl. B 8 ze scholií k Rehori Naz.).
[82] Ibid. S. 113 (zl. A 92 z Theofrasta).
[83] Ibid. S. 109 (zl. B 21 ze Sexta).
[84] Ibid. S. 110 (zl. A 97 ze Sexta).
[85] Ibid. S. 109 (zl. B 21 ze Sexta).
[86] Ibid. S. 114 (zl. A 102 z Aristotela).
[87] Ibid. S. 111 (zl. A 42 z Hippolyta).
[88] Ibidem.
[89] Ibid. S. 116 (zl. A 1 z Diogena); S. 373 (IX, 30).
[90] *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Sv. II. S. 80.
[91] Zlomky předsokratovských myslitelů. S. 121 (zl. A 8 ze Simplikia).
[92] Zlomky starořeckých atomistů. Praha, 1953.
[93] См.: *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 373—375.
[94] Zlomky starořeckých atomistů. S. 93 (A 49 z Galena).
[95] Ibid. S. 95 (A 39 z Pseudo-Plútarcha).
[96] Ibid. S. 94 (A 1 z Diogena).
[97] Ibid. S. 95 (A 38 ze Simplikia).
[98] Ibid. S. 129 (A 40 z Hippolyta).
[99] Ibid. S. 104 (A 56 z Cicerona).
[100] Ibid. S. 105 (ze Simplikia).
[101] Ibid. S. 99 (A 1 z Diogena).
[102] Ibid. S. 100 (z Aristotela).
[103] Ibid. (ze Simplikia).
[104] Ibid. S. 102 (ze Stobaia).
[105] Ibid. S. 119 (zl. B 118 z Dionýsia).
[106] Ibid. S. 112 (zl. A 7 z Aristotela).
[107] Ibid. S. 111 (zl. A 9 z Aristotela).
[108] Ibid. S. 113 (A 30 z Aetia).
[109] Ibid. S. 116 (B 11 ze Sexta).

[110] Ibid S 110 (A 59 ze Sexta)
[111] Ibid S 160 (A 102 z Aetia)
[112] Ibid S 161 (A 109 z Aetia)
[113] Ibid S 181 (B 129 z Herodiana).
[114] Ibid S 178 (A 74 ze Sexta)
[115] Ibid S 187 (B 5 z Diodora)
[116] Ibid S 216 (B 47 ze Stobaia)
[117] Ibid S 219 (A 166 z Epifania)
[118] Ibid S 218 (B 245 ze Stobaia)
[119] Ibid S 217 (B 251 ze Stobaia)
[120] Ibid S 219 (B 78 a B 220 ze Stobaia)
[121] Ibid S 201 (B 3 z Plutarcha)
[122] Ibid S 203 (B 174 ze Stobaia).
[123] Ibid S 204 (B 181 ze Stobaia)
[124] *Диоген Лаэртский* Цит изд С 371.
[125] Там же С 372

Античная философия классического периода

[1] См *Секст Эмпирик* Соч В 2 т М, 1975 Т 1 С 73
[2] Там же
[3] Zlomky předsokratovskych myslitelů S 163 (zl B 11 z Gorgiovy Heleny)
[4] Ibid S 158 (zl B 1 ze Sexta)
[5] Ibid (zl B 4 z Diogena, Eusebia aj)
[6] Ibid S 158 (zl B 1 ze Sexta)
[7] Ibid S 164 (zl B 5 ze Sexta)
[8] Ibid S 173 (zl B 8 z Hermie)
[9] Ibid S 164 (zl C 1 z Platona)
[10] Ibid S 170
[11] Ibid S 174
[12] Ibid S 173 (zl B 6 z Platona)
[13] *Aristoteles* Politika Praha, 1939
[14] *Диоген Лаэртский* Цит изд С 376
[15] Там же С 116
[16] *Platon* Alkibiades I, 131 ab
[17] «Классический» способ использования этого метода Сократа демонстрируется в диалоге Платона «Эвфидем»
[18] *Диоген Лаэртский* Цит изд С 152
[19] Хотя, как уже говорилось, Платон в своем обширном наследии нигде открыто не полемизирует с Демокритом
[20] *Platon* Listy Praha, 1936
[21] Диоген Лаэртский тоже подчеркивает «неподлинность» философии Платона, ссылаясь на Алкима См *Диоген Лаэртский* Цит изд С 152—155
[22] См *Ленин В И* Полн собр соч Т 29 С 318
[23] *Платон* Соч В 3 т М, 1970 Т 2 С 184
[24] Там же Т 3 Ч 1 С 470—471
[25] *Ленин В И* Полн собр соч Т 29 С 248
[26] *Diogenes Laertios* Životy, nazory a vyroky proslulých filozofů S 107 (II, 49)
[27] См *Диоген Лаэртский* Цит изд С 245—246
[28] Перечисление трудов Аристотеля см *Диоген Лаэртский* Цит изд С 212—213
[29] *Аристотель* Соч Т 1 С 244

[30] Там же С 190

[31] Позже в связи с проблемами небесных сфер Аристотель вводит пятый элемент — «пятую сущность» (quinta essentia) — эфир

[32] *Аристотель* Соч Т 1. С 189

[33] *Aristoteles* Metafizika. Praha, S 174, См также *Аристотель.* Соч Т 1 С 186—188

[34] В трудах Аристотеля можно встретить различное понимание категорий Так, в «Органоне» он вводит десять скорее грамматических категорий *сущность, количество, качество, отношение, место* — где, *время* — когда, *положение, свойство, действие, пассивность* В «Метафизике» он вводит только три онтологические категории *сущность, состояние* и *отношение* В другом месте «Метафизики» (X, 2.1054 a 5) он дает иной набор категорий Различные модификации категорий и в других его произведениях Проблематикой категорий у Аристотеля в чешской литературе занимался K Berky (Aristotelův logický odkaz... Praha, 1958 S 5—29).

[35] *Аристотель* Соч Т. 3 С. 103.

[36] Там же С 258

[37] Там же Т 1 С 309

[38] *Aristoteles* Kategorie S 60 (XIV, 15 a)

[39] Ibid S 61 (XIV, 15 b)

[40] *Аристотель* Соч Т 3 С 150

[41] *Aristoteles* Politika S 9 (I, 5, 1254 a)

[42] *Аристотель* Соч Т 1 С 402

[43] См там же С 395

[44] Там же С 383

[45] *Ленин В И* Полн собр соч Т 29 С 255

[46] Проблематика логики Аристотеля — это весьма специфический вопрос, поэтому более глубоко в данном контексте мы его исследовать не будем Интересную информацию о нем можно найти в работе Co vite o moderni logice Praha, 1981 S 11—22

[47] Этот комплекс образован из работ «Категории», «О выражениях», «Первые аналитики», «Вторые аналитики», «Топики» и «О софистических доказательствах»

[48] Специальный анализ этой теории можно найти в работе «Co vite o moderni logice», а также в работах советских исследователей.

[49] *Aristoteles* Politika S 1252 (I, 1, 2)

[50] Эстетической проблематике и вопросам искусства посвящены труд Аристотеля «Поэтика», часть «Риторики» и часть «Политики».

Философия эллинистического и римского периодов

[1] *Гегель* Соч Т X М , 1932 С 317

[2] См *Диоген Лаэртский* Цит изд С 222

[3] См *Асмус В Ф* Античная философия М , 1976 С 401

[4] См *Диоген Лаэртский* Цит изд С 182—183

[5] См там же С 183—187.

[6] См там же С 405

[7] Там же С 412

[8] Там же С 408

[9] См там же С 411

[10] Там же С 409

[11] Там же С 436

[12] Там же С 433

[13] Там же С 439

[14] Там же.
[15] Там же. С. 440—441.
[16] Название «стоицизм» происходит от греческого слова «стоа», что значит «колоннада», «портик». Купил его для своих учеников и для себя Зенон.
[17] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 295.
[18] Там же. С. 319—323.
[19] Там же. С. 323—331.
[20] *Гегель.* Соч. Т. X. С. 333.
[21] Там же. С. 342.
[22] *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 296.
[23] Там же. С. 383.
[24] См.: *Гегель.* Соч. Т. X. С. 406.
[25] Достаточно подробное описание тропов содержится у Диогена Лаэртского (С. 385—388). Анализ этих тропов дает и Гегель (Соч. Т. X. С. 423—447).
[26] Агриппа был одним из видных представителей скептической философии второй половины I столетия, т. е. римского периода.
[27] См.: *Диоген Лаэртский.* Цит. изд. С. 387.
[28] Сословие «всадников» было вторым привилегированным сословием после сословия сенаторов.
[29] *Seneca.* O krátkosti života // Čtení z antiky. Praha, 1969. S. 167.
[30] Ibid. S. 171.
[31] *Seneca.* «De vita beata». XVIII, I.
[32] *Seneca.* O krátkosti života... S. 170.
[33] *Epiktétos.* Rukověť rozpravy. Praha, 1972. S. 31.
[34] Ibid. S. 30.
[35] *Marcus Aurelius Antoninus.* Hovory k sobě. Praha, 1969. S. 98.
[36] Ibid. S. 124.
[37] *Titus Lucretius Carus.* O přírodě. Praha, 1971. S. 26—27.
[38] Ibid. S. 28.
[39] Ibid. S. 43.
[40] Ibid. S. 54.
[41] Ibid. S. 92.
[42] Ibid. S. 197.
[43] Аммоний Саккас не разрешал своим ученикам издавать в письменном виде его взгляды. Поэтому и Плотин, как его ученик, начинает писать только в позднейшие годы. Его труды в большинстве были изданы после его смерти одним из его учеников — Порфирием.
[44] *Гегель.* Соч. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 45.
[45] Там же. С. 51.
[46] Там же.
[47] Глубину и сложность противоречий тогдашнего римского общества представляет в доступной форме, например, V. Zamarovský (Dějiny psané Římem. Praha, 1967. Kap. 12 a 13).
[48] Гегель в «Истории философии» говорит о том, что эта триада была присуща всей философии неоплатонизма. Наиболее же подробно ее разработал Прокл (см.: *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 65—73).
[49] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 282.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

[1] Мистика (от греческого *myó* — закрываю глаза, в переносном смысле: закрываюсь от внешнего мира и погружаюсь в духовное) — религиозно-идеалистическое воззрение, основой которого является вера в сверхъестественные силы. Мистицизм провозглашается, как правило, идеологами реакционной ориентации, хотя были и исключения, когда прогрессивные идеи облекались в мистическую форму (см., напр., взгляды Экхарта).

[2] Патристика (от лат. *pater* — отец) — общее название литературы, написанной так называемыми отцами церкви. В теологии патристика является частью догматики или патрологии, с которой она по преимуществу отождествляется. В истории философии это понятие используется для обозначения христианской теологии и философии I—VIII вв., когда ее представители защищали христианскую доктрину от «язычников», евреев, государственной власти и античной философии. Начиная с III столетия патристика, наоборот, стремится приспособиться к неоплатонизму и использовать его философские основы для обоснования христианства.

Период патристики

[1] Гностицизм (от греческого *gnósis* — знание) — общее название учений, сторонники которых стремились «познать», понять свою веру, т. е. высшее, созерцательное и синтетическое познание божества.

[2] Зороастризм — дуалистическая древнеиранская религия, создание которой приписывается мифическому пророку Зороастру (Заратустре). Зороастризм окончательно оформился в VII в. до н. э. Его центральной идеей является постоянная борьба двух принципов: добра, воплощенного в светлом божестве, и зла, воплощенного в темном божестве. Его эсхатологические идеи о конце мира, о посмертном воздаянии, о страшном суде, о воскрешении из мертвых, о рождении девственницей будущего спасителя повлияли на иудаизм и на христианство.

[3] Теодицея (от греческого *theos* — бог, *diké* — справедливость) — оправдание бога. Обычное название для религиозно-философских трактатов, преследующих цель оправдать тем или иным образом видимое и непримиримое противоречие между верой во всемогущего, всемудрого, всеблагого бога и существованием зла и несправедливости в мире.

[4] Христианская теология «решает» противоречие между аморальностью в мире и бесконечной добротой бога при помощи идеи о свободе воли человека, которую он получает от бога. Человек может выбирать между добром и злом. Если при этом он руководствуется религиозными нормами, то творит благие дела, если он эти нормы игнорирует — творит зло.

[5] Важным догматом христианской теологии является представление о боге-творце — спасителе человечества через своего единственного сына, воплотившегося в человека, Иисуса Христа, который страдал, был воскрешен и взошел на небеса. Чтобы человек заслужил спасение, он должен исповедовать христианское учение,

действовать согласно требованиям веры. Искушение понимается как дань богу за первородный грех прародителей.

[6] К христианским догматам относится уже упомянутое представление о боге — спасителе человечества, который воплотился в человека. Этот богочеловек, Иисус Христос, является, согласно евангелическим текстам, центральной фигурой христианской религии. Он был распят в Палестине, когда власть Рима осуществлял в этих местах прокуратор Понтий Пилат. Церковная традиция относит его смерть к 33 г. Рождение его было закреплено в VI—VIII вв. как начало христианского летосчисления.

[7] Согласно христианскому учению, церковь происходит от любви вечного бога-отца. Она была основана Иисусом Христом, является зримой духовной общностью, которая разделяет земную судьбу человечества и готовит его будущее спасение путем преобразования всего общества в «божественную семью», соединенную с Христом (во Христе), который суть альфа и омега, начало и конец.

[8] Один из важнейших христианских догматов, который гласит, что бог един и вместе с тем триедин. Догмат содержит три части. Первая утверждает, что в едином существе бога содержатся три лица, или ипостаси,— отец, сын и дух святой. Вторая часть трактует о том, что эти ипостаси бога равны: отец является богом, сын является богом и дух святой является богом, но они существуют не как три бога, а как единый бог. Третья часть утверждает веру в то, что три ипостаси бога обладают различными качествами: бог-отец не рожден никем, бог-сын родился от бога-отца, а бог-дух святой также происходит от бога-отца (в католической догматике святой дух происходит от отца и сына).

[9] Арианское учение вновь проникает в церковь в период Реформации у так называемых антитринитариев (социниан); в настоящее время некоторые элементы арианизма являются частью так называемого свободного протестантизма.

[10] Каппадокия (лат. Cappadocia) — юго-восточная область Малой Азии, с 17 г. н. э. римская провинция.

[11] *Störing H. J.* Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970. S. 152.

[12] Приверженцы этих идей происходили прежде всего из восточной христианской церкви. Пелагианизм как «еретическое» направление был осужден Вселенским собором в 431 г. в Эфесе.

[13] От лат. *praedestino* — предопределять.

[14] Эсхатология (от греч. *eshaton* — последний, *logos* — слово, знание, закон) — религиозное учение о «последних, конечных вещах человека», о «конце света» и «страшном суде». Основано оно на древних представлениях о таинственных силах природы, о борьбе добра и зла, о посмертном наказании грешников и воздаянии праведников. В развитой форме эсхатологические представления сохранились и в христианстве и в иудаизме.

[15] Янсенизм — религиозно-политическое направление, распространенное в Нидерландах и Франции в XVII и XVIII вв., названное по имени голландского епископа Янсения Корнелия (1585—1638). Янсенизм является ответвлением католицизма с элементами вероучения протестантизма, близким к кальвинизму. Главными его представителями были Арно, Паскаль, Расин. Ватикан осудил янсенизм как «ложное учение» в 1653 г. Янсенистская церковь существует сейчас в Нидерландах.

Возникновение схоластической философии в Западной Европе

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 360—361.

[2] Позже в истории философии термин *реализм* встречается в ином смысле. Например, материализм в противоположность идеализму определялся как реализм.

[3] Abélard a Heloisa. Dopisy utrpení a lásky. Praha, Odeon, 1976.

[4] *Quadrivium* (лат. четыре пути) и *trivium* (лат. три пути) являлись содержанием семи свободных искусств, которые были частью высшего образования в Риме. Благодаря Марциану Капелле эта система стала основой средневекового образования на так называемых артистических факультетах университетов.

[5] Цистерциане (лат.) — реформированное ответвление ордена бенедиктинцев. Орден был основан в 1098 г. во Франции и первоначально ориентировался на культивацию почвы.

Арабская и еврейская философия средневековья

[1] Каббала, дословно: традиция, предание — общее название еврейской мистики и религиозной философии, которая в XII в. ссылалась на тайную мудрость, содержащуюся в Священном писании. Содержит мистику чисел и письмен.

Период расцвета схоластики

[1] Предтечей этих сумм были книги «Сентенции» Петра Ломбардского, который жил в середине XII в. К «суммистам» конца первой половины XII в. относятся, например, Роланд из Кремоны, Роберт из Мелуна, Гуго из Сент-Шер, Гуго Сен-Викторский, Петр из Пуатье, Гандольф из Болоньи, Симон из Турнэ.

[2] Римско-католический орден, основанный в 1216 г. испанским дворянином Домиником (ок. 1170—1221). С XIII в. орден возглавлял инквизицию.

[3] Нищенствующий орден римско-католической церкви, основанный в 1209 г. итальянским поэтом Франциском Ассизским (1182—1226).

[4] Александр из Афродизиады провозглашал аристотелизм в 198—211 гг. в Афинах и отстаивал его от влияния теистической метафизики. Был наилучшим комментатором Аристотеля в свое время.

[5] Давид провозглашал: «Бог есть первая материя, все едино по материи, и бог есть именно это единство» (*Гегель.* Соч. Т. XI. С. 135).

[6] *Steenbergen F. van.* Dějiny středoveké filozofie. Praha, 1971.

[7] «Сентенции» представляли собой собрания избранных текстов Священного писания, а также произведения церковных писателей, являющиеся основой для методической разработки христианского учения. Первые сентенции разрабатывались и раньше, но подлинным систематизатором сентенций является Петр Ломбардский. Его книги «Сентенции» долго были основой церковного обучения. Для Ломбардского главным авторитетом был Августин, использовал он и идеи Абеляра и Гуго Сен-Викторского.

[8] Экзегетика — название той части теологии, которая занимается объяснением текстов Старого и Нового заветов. Она направлена

главным образом на обоснование божественного происхождения Священного писания и его абсолютного значения для всех времен.

[9] «Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое*... Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля,— а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326).

[10] Отдельные доказательства можно обнаружить уже у аль-Фараби, Абеляра, Авиценны, Маймонида, Альберта Великого, Аверроэса и Иоанна Дамаскина.

[11] *Bacon R.* Opus tertium. Viz Patristika a scholastika. Bratislava, 1975. S. 359.

[12] Медиевистика — раздел исторической науки, исследующий историю средних веков.

[13] Креационизм — религиозное учение о сотворении мира в творческом акте сверхъестественного существа.

ФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА

Эпоха, культура, философия

[1] Из незаконченной рукописи задуманных дополнений к «Крестьянской войне в Германии» конца 1884 г. Цит. по: *Dietz W.* Raum, Zeit und Klasseninhalt der Renaissance. Berlin, 1974.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 346.

[3] В историографии на Западе бытует лапидарная хронология Ренессанса: ранний Ренессанс — Trecento (начиная с 1300 г. XIV в.), зрелый Ренессанс — Quattrocento (XV в.), поздний Ренессанс — Cinquecento (XVI в.). Это деление неосновательно, ибо оно абстрагируется от национальных и иных различий развития Ренессанса в разных странах тогдашней Европы.

Гуманизм в Италии

[1] Итальянские гуманисты собирали произведения древних авторов при помощи греков, которые в это время оседали в Италии. Петрарка, например, встречался с греческим ученым-монахом Варлаамом, византийский ученый-гуманист Хризолорас привез в Италию ряд греческих литературных памятников. Возрастающий интерес к изучению древней литературы поддерживали и городские патрицианские роды. В некоторых городах возникали культурные центры, в которых были сосредоточены античные тексты и памятники.

[2] Примером одностороннего культурно-духовного понимания гуманизма является идея так называемого христианского Запада, которая сегодня в модифицированной форме вновь появляется в концепциях католического клерикализма. Согласно этой идее, западноевропейский (или европейский) гуманизм покоится на двух столпах: на гуманистическом наследии античного мира и на христианстве, которое является якобы историческим ферментом сохранения

и развития традиционных духовных гуманистнческих ценностей и для современности.

[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 382.

[4] Боккаччо переименовал ее в «Божественную комедню».

[5] О Дантовой «Комедии» Ф. К. Шалда написал: «Не знаю во всей мировой литературе произведения, которое несло бы в себе больше любви к земле и к телесности, чем песнопення Рая. Не слушайте тех, кто говорит, что Дантово произведение аскетично или загробно. Смысл его как раз обратный. Данте мыслит как поэт конкретности, его божественный стих полон земных реальностей. Даже в момент наибольшего отторжения мысли он не ощущает земное как бремя или помеху...» (Soubor díla F. X. Šaldy. Sv. 9. Praha, 1948. S. 85).

[6] Петрарка — один из творцов новой европейской лирики, автор знаменитых сонетов к Лауре, патриотических стихов и стихов гневных, обращенных против папской курии. В его поэзии отчетливо звучат гуманистические идеи Нового времени. Петрарка вместе с Данте и Боккаччо является основателем итальянской (италоязычной) литературы.

[7] Петрарка повлиял и на развитие гуманизма в Чехии; в 1356 г. он посетил Прагу, известна его переписка с Карлом IV, Арноштом из Пардубиц, Яном из Стржеды, относящаяся к 1351—1368 гг.

[8] В представлении платоников Ренессанса Аристотель был лишь «физиком», в то время как Платон — «философом», «мудрецом» (sapiens).

[9] Луций Апулей — римский писатель, живший примерно в 125—180 гг. Наилучшее его произведение — «Метаморфозы», называемое также «Золотой осел».

[10] В частности, в лице кардинала Иоанна Бессариона (1395—1472), ученика Платона, отстаивавшего идеи своего учителя и в то же время допускавшего возможность примирения Платона н Аристотеля (он переводил работы Аристотеля), против чего выступал Пико делла Мирандола.

[11] Об этом упоминает Н. Макиавелли: «Козимо был также доброжелателем и защитником литераторов. Он пригласил во Флоренцию известного греческого ученого Аргиропулоса, чтобы он обучал молодежь греческому языку и другим наукам. Содержал также в своем доме Марсилио Фичино, приверженца платоновской философии, которого весьма уважал. Чтобы Фичино мог беспрепятственно предаваться изучению наук и чтобы с ним можно было часто встречаться, Козимо подарил ему имение поблизости от своего сельского владения в Кареджии» (*Machiavelli N.* Florentské letopisy. Praha, 1975. S. 341—342).

[12] Не случайно он начал с перевода так называемого «Corpus Hermeticum» — сборника анонимных греческих теологическо-философских трактатов, которые создавались, вероятно, постепенно в ходе I в. до н. э. и I в. н. э. Авторство этого сборника приписывалось Гермесу Трисмегисту (греческое имя египетского бога Тота — бога письма, чисел и книг). Сборник сохранился в сокращенном виде, его тексты местами нарушены. Всего в нем изложено 18 текстов и тайных религиозных, астрологических магических и мистических учений Для Фичино и его современников эти тексты были документом древней мудрости, из которых вырастала платоновская религиозно-философская традиция.

[13] Фичино был горячо верующим католиком, при Лоренцо Медичи он становится духовником и отпускает грехи Платону.

[14] Искусство Ренессанса нашло в философии платоновской Академии, и прежде всего в учении Фичино о прекрасном, свой теоретический фундамент.

[15] Помнмо прочнх прежде всего Георгнй Трапезундский, боровшийся против проннкновения платонизма в Италию и усматривавший в нем прежде источник всяческой ереси, утверждал, что истинная христианская теология может опираться лишь на Аристотеля. Имел он при этом в виду Аристотеля схоластического, томистского.

[16] Александристы в духе греческого комментатора III в. Александра из Афродизнады отрицали бессмертие души, тогда как аверронсты утверждали, что Нус, соучаствующий в мышлении, является нематернальным и бессмертным, душа, однако, как числовая единица смертна. Оба подхода были отвергнуты на соборе в Боневенто при понтификате папы Льва X в 1512 г.

Реформация

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 422.

[2] Теологические воззрения Мюнцера и их социально-политическую роль четко определяет характеристика Энгельса: «Его теолого-философские доктрины были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм, обнаружнвающий замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями и местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывался рассматривать библию как единственный и безупречный источник откровения. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум, откровенне, которое существовало во все времена и у всех народов и которое существует до сих пор. Противопоставлять разуму библию значило бы убивать дух мертвой буквой, ибо святой дух, о котором говорит библия, не есть нечто, существующее вне нас; святой дух и есть наш разум. Вера является не чем иным, как пробуждением разума в человеке, и потому обладать верой могли и язычники. Посредством этой веры, посредством пробудившегося разума человек уподобляется божеству и достигает блаженства. Поэтому рай не является чем-то потусторонним, его нужно искать в этой жизни, и призвание верующих состоит в том, чтобы установить этот рай, т. е. царство божье, здесь на земле» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 370).

[3] «Эта программа, которая представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов, требовала немедленного установления царства божьего на земле — тысячелетнего царства, предсказанного пророками,— путем возврата церквн к ее первоначальному состоянию и устранення всех учреждений, находившихся в противоречии с этой якобы раниехристианской, в действительностн же совершенно новой церковью. Но под царством божьим Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти. Все существующие власти, в случае, если они не подчинятся революции и не примкнут к ней, должны быть низложены, все промыслы и имущества становятся общими, устанавливается самое полное равенство. Для того,

чтобы осуществить все это не только во всей Германии, но и во всем христианском мире, нужно основать союз; князьям и дворянам следует предложить присоединиться к нему; если они этого не сделают, союз должен при первом удобном случае свергнуть их с помощью оружия или уничтожить» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 371—372).

[4] Иногда его причисляют к мистикам Нового времени. Однако его философские воззрения и способ мышления свидетельствуют скорее о том, что его мистика приходится на период, который предшествует эпохе классического механистического естествознания.

[5] К. Маркс писал о нем: «Сапожник Якоб Бёме был большой философ. Некоторые именитые философы — только большие сапожники» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 77).

[6] В. И. Ленин отмечал: «Якоб Бёме = „*материалистический теист*": он обожествляет не только дух, но и материю. У него бог материален — в этом его мистицизм» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 53).

[7] «Первым и самым важным из прирожденных свойств *материи* является *движение*,— не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление, жизненный дух, напряжение*, или, употребляя выражение Якоба Бёме, *мука* [Qual] материи» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142).

[8] Целью Тридентского собора была реформа церкви, в которой должны были участвовать и протестанты. Однако его деятельности была придана однозначная антиреформационная ориентация, воинствующий характер которой подчеркнул еще в 1564 г. Список запрещенных книг. Этим замыкается эра интеллектуальных свобод. От всех представителей культуры, философии, искусства требуется строго придерживаться римской ортодоксии.

[9] В некоторых оценках можно встретить даже осуждение Реформации как шага назад, как нарушения всеобщего процесса раскрепощения европейского мышления (Ницше).

Гуманисты заальпийских европейских стран

[1] В полемике против Лютера он написал трактат «О свободном выборе» (1524), Лютер ответил на него трактатом «О рабской воле».

[2] Они были изданы под названием «Эссе».

[3] Автор «Эссе» противопоставлял испорченным нравам народов европейской цивилизации нравственно чистый мир недавно открытых народов — индейцев, подчеркивал их тесную связь с природой и ее законами. Монтень очень интересовался культурой народов Америки, восхищался ею.

Натурфилософия Ренессанса и новое естествознание

[1] Аристарх из Самоса (III в. до н. э.), греческий астроном и математик, выступил против геоцентрического учения, противопоставив ему свое, по сути дела первое в истории европейской астрономии гелиоцентрическое учение. За это был обвинен в безбожии.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 347.

[3] И. Кеплер в 1600 г. был приглашен к пражскому двору короля

Рудольфа II. В течение двенадцатилетнего пребывания здесь он на основе своих наблюдений сформулировал первые два закона о движении планет вокруг Солнца и описал их в книге «Astronomia Nova», первое издание которой хранится в библиотеке «Памятники народной письменности» в Праге.

[4] Главным произведением Галилея является «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» (1632).

[5] Кузанский (лат. Cusanus) связан и с чешской историей. В начале чешского реформационного движения он встречается с гуситами, возглавляемыми Прокопом Голым и Яном Рокицаной, в базельском парламенте в 1433 г.; чешским вопросом он занимается и в 1450—1453 гг.; в конце чешской Реформации его учение повлияло на концепцию Коменского об «общем исправлении» человеческих дел (об этом см.: *Floss P.* Mikuláš Kusánský. Praha, 1976).

[6] *Bruno G.* Dialogy. Praha, 1956. S. 407.

[7] Ibid. S. 221.

[8] Ibid. S. 165.

[9] «Говорю, что если жизнь находится во всем, то душа является формой всех вещей. Всем владеет, во всем управляет, что есть сложено, решает о сложении и содружности частей. И поэтому форма существует столько, сколько существует и материя» (Ibid. S. 172).

[10] Ibid. S. 211.

[11] Ibid. S. 219.

[12] Ibid. S. 257.

[13] «Говорим о них (т. е. о космических телах.— *Авт.*), что они сложены из наполненности и пустоты, ибо дух, воздух, некий эфир не суть только вокруг этих тел, но кроме прочего он проникает через них и находится тем самым внутри всех вещей. Используем же мы выражение «пустота» по тому самому поводу, по которому мы отвечаем на вопрос, где есть тот бесконечный эфир и миры» (Ibid. S. 262—263).

Социальные теории

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 111.

[2] См. там же. Т. 20. С. 346.

[3] К представителям флорентийского гуманистического направления помимо Макиавелли относятся и его младший современник Франческо Гвиччиардини (1483—1549), и их предшественник Леонардо Бруни из Ареззы (1369—1444), который написал «Двенадцать книг флорентийской истории», и Поджио Браччиолини (1380—1459), бывший, между прочим, свидетелем мученической смерти М. Иеронима Пражского в Констнице.

[4] *Gramsci A.* Poznámky o Machiavellim, politice a modernim státu. Praha, 1970.

[5] Эти принципы Боден формулирует в «Разговоре семи мужей», который выдвигается в идею религиозной терпимости — каждая религия может быть признана государством, если она против него не выступает. Сам Боден выступает как деист.

[6] Утопия — дословно: место, которое не существует. Это название стало нарицательным для целого направления мысли – утопизма.

Начало формирования философского мышления Нового времени

[1] Это стало одним из доводов для Гегеля указать в своих лекциях по истории философии на то, что Бэкон обладал испорченным характером (см.: *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 217).
[2] Там же. С. 215.
[3] *Bacon F.* Nové organon. Praha, 1974. S. 56.
[4] Ibid. S. 39.
[5] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 215—216.
[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142.
[7] Там же. С. 142—143.
[8] *Bacon F.* Nové organon. S. 65.
[9] Ibid. S. 61.
[10] Ibid. S. 62.
[11] Ibid. S. 61, 62.
[12] Ibid. S. 63.
[13] Ibidem.
[14] Ibid. S. 64.
[15] Ibidem.
[16] Ibid. S. 92.
[17] Ibid. S. 96.
[18] Ibidem.
[19] Ibid. S. 96—97.
[20] Ibid. S. 97.
[21] Ibid. S. 97—98.
[22] Ibid. S. 184—185.
[23] Ibid. S. 194.
[24] Ibid. S. 195.
[25] Ibid. S. 196.
[26] Ibid. S. 198.
[27] Ibidem.
[28] Ibid. S. 211.
[29] На доработку этого произведения отрицательно повлиял процесс Г. Галилея.
[30] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 257.
[31] *Hegel G. W. F.* Dějiny filozofii. III. S. 238.
[32] Ibidem.
[33] *Descartes R.* Úvahy o první filozofii. Praha, 1970. S. 36.
[34] *Hegel G. W. F.* Dějiny filozofii. III. S. 240.
[35] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 260.
[36] *Descartes R.* Úvahy o první filozofii. S. 38—39.
[37] Ibid. S. 121.
[38] Ibid. S. 40.
[39] Ibid. S. 122.
[40] Обычно дуализм состоит в том, что признаются две по сути независимые друг от друга субстанции — материальная и духовная. Дуализм, как правило, является попыткой занять нейтральную позицию между материализмом и идеализмом. В эпоху Декарта, когда официальной философией была та или иная форма идеализма, его дуализм играет в определенной мере прогрессивную роль.
[41] *Descartes R.* Úvahy o první filozofii. S. 122.
[42] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 140.

[43] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 275.
[44] *Descartes R.* Rozprava o metodě. Praha, 1947. S. 9.
[45] Ibid. S. 24.
[46] В 1663 г. труды Декарта были внесены в Список запрещенных церковью книг.
[47] Этот термин происходит от латинской транскрипции имени Декарта — Renatus Cartesius.
[48] В общем окказионализм определяется как исключение из мира всяческой активности — и духовной, и телесной. Духовное не может быть источником и причиной материального, и наоборот. Любая активность сохраняется лишь за богом, который в особых случаях (occasio) реализует взаимное соединение и влияние обеих субстанций. Согласие духовного и физического (объясняет, например, Арнольд Гейлингс) заключается в том, что оба они являются произведением одного и того же творца.
[49] Янсенизм — реформационное движение, возникшее в рамках католической церкви Голландии в начале XVII в. Наиболее выдающимся его представителем был епископ К. Янсен. Это движение стремилось реформировать католическую церковь путем обновления и развития идей апостольского христианства и наследия ранней христианской патристики, в частности учения Августина. Янсенизм распространился во Франции, Италии, Испании, а также в Германии и Австрии.
[50] Местом деятельности Арно (так же как и Паскаля) был монастырь Пор-Рояль, в то время главный центр французского янсенизма.
[51] Эта работа занимает помимо прочего видное место в истории логики. Она более известна под названием «Логика Пор-Рояля». В свое время эта работа служила для пропаганды традиционной логики.

Английская философия XVII в.

[1] В это время он был воспитателем в семействе графов Кавендиш.
[2] Было бы, однако, ошибкой понимать этот термин в духе Декарта.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 143.
[4] *Hobbes T.* Základy filozofie státu a společnosti. Praha, 1909. S 28.
[5] Ibidem.
[6] *Hobbes T.* Leviathan. Praha, 1941. S. 204.
[7] Ibid. S. 205.
[8] Ibidem.
[9] *Hobbes T.* Základy filozofie státu a společnosti. S. 87.
[10] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 333.
[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 37. С. 419.
[12] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 315.
[13] Там же. С. 320.
[14] Это тоже один из тех моментов учения Локка, которые допускают в определенной степени субъективно-идеалистическую интерпретацию.
[15] И в этом положении можно усмотреть реакцию на рациональную философию Европейского континента, в частности на учение

Декарта и Лейбница, с которыми он прямо или косвенно полемизирует в своем «Опыте».

[16] *Locke J.* Dvě pojednání o vládě. Praha, 1965. S. 208.
[17] Ibid. S. 141.
[18] Ibidem.
[19] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 329.
[20] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 144.

Рационализм европейской философии XVII в.

[1] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 284.
[2] Там же. С. 284.
[3] Там же.
[4] *Spinoza B.* Etika. Praha, 1977. S. 69.
[5] Ibidem.
[6] *Гегель.* Соч. Т. IV. М., 1959. С. 9.
[7] *Spinoza B.* Etika. S. 64.
[8] Ibid S. 80.
[9] Ibid. S. 97.
[10] Ibid. S. 90.
[11] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 358.

Субъективно-идеалистическое завершение сенсуалистской философии и критическая реакция на нее

[1] В этих путешествиях он установил контакты с рядом представителей европейской континентальной мысли, например с Мальбраншем.
[2] *Berkeley G.* Pojednání o základech lidského poznání Praha, 1938. S. 26—27; см. также: *Беркли.* Соч. М., 1978. С. 172.
[3] Ibid. S. 29; Там же. С. 174.
[4] Ibid. S. 45—46; Там же. С. 186.
[5] Солипсизм — философское направление, которое по сути является логическим завершением субъективного идеализма. Согласно солипсизму, единственной существующей реальностью является сознание воспринимающего субъекта. Происходит от лат. solus ipse — сам единственный.
[6] *Berkeley G.* Pojednání o základech lidského poznání. S. 47; *Беркли.* Соч. С. 187.
[7] Ibid. S. 48; Там же. С. 188.
[8] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 24.
[9] Там же.
[10] *Berkeley G.* Pojednání o základech lidského poznání. S. 81.
[11] Ibid. S. 86.
[12] Ibid. S. 90.
[13] *Hegel G. W. F.* Dějiny filozofie. III. S. 348; см. также: *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 374.
[14] В этом проявляется позиция Юма, которую мы можем определить термином «антисубстанциализм». Это значит по сути отвержение всяческих суждений о существовании или несуществовании субстанции (то ли материальной, то ли духовной), которая является источником, предпосылкой наших ощущений и восприятий. В этом Юм в значительной мере предвосхищает и некоторые из основных идей позитивизма. Поэтому представители позитивизма

(в частности, эмпириокритицизма) в своей аргументации ссылаются также и на Юма. И хотя Юм в области науки является представителем крайнего скептицизма и агностицизма, но в обыденной жизни он признает все же ценность познания. Так как в своей философии он в принципе не может объяснить источник познания, он ссылается на врожденный инстинкт, который якобы присущ человеку. Эта «вера» может быть определенным выходом из положения, когда дело касается обыденной человеческой жизни, но не может быть принципом науки.

[15] *Hume D.* Zkoumání lidského rozumu. Praha, 1972. S. 44.
[16] Ibid. S. 46.
[17] Ibid. S. 45.
[18] Понятия идеи и реальной вещи Юм толкует по-своему. «Идеи» у него выступают как общие, абстрактные понятия как таковые. «Реальные вещи» — это собственно содержание наших восприятий.
[19] *Hume D.* Zkoumání lidského rozumu. S. 54.
[20] Ibid. S. 55.
[21] Ibid. S. 56—57.
[22] Ibid. S. 211.
[23] Ibid. S. 60—61.
[24] Ibid. S. 61 (агностицизм Юма является в то же время определенной формой отмежевания от религии и связанного с ней идеализма. Этот момент идейного наследия Юма высоко оценивали французские просветители).
[25] Ibid. S. 59.
[26] Ibid. S. 155.
[27] Ibid. S. 138.
[28] Деизм — воззрение, согласно которому бог признается лишь как первопричина мира. В дальнейшем же мир развивается по собственным (естественным) законам.
[29] Создал вибрационную теорию ассоциации идей.
[30] Свои идеи он изложил в «Басне о пчелах».

Французская философия XVIII в.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 139.
[2] *Montesquieu Ch. L.* O duchu zákonů. Praha, 1947. S. 15.
[3] Ibid. S. 18.
[4] Ibid. S. 19—20.
[5] Ibid. S. 21.
[6] Ibidem.
[7] Ibid. S. 22.
[8] *Voltaire F. M.* Výbor z díla. Praha, 1978. S. 193.
[9] Именно это понимание развития неравенства высоко оценивает Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге».
[10] *Rousseau J. J.* Rozpravy. Praha, 1978. S. 88.
[11] Ibid. S. 222.
[12] Ibid. S. 225.
[13] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 399.
[14] *Rousseau J. J.* Rozpravy. S. 218.
[15] Ibid. S. 219.
[16] *Condorcet J. A.* Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha. Praha, 1968. S. 25.
[17] Ibidem.

[18] *Alembert J. B. d'* Úvod k encyklopedii. Praha, 1958. S. 145.
[19] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 139.
[20] *La Mettrie J. O. de.* Člověk stroj. Praha, 1958. S. 82.
[21] *Holbach P. H. D.* Zdravý rozum. Praha, 1959. S. 147.
[22] *Helvetius C. A.* Výbor z díla. Praha, 1953. S. 37.
[23] Ibid. S. 153.
[24] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 1.
[25] Там же. Т. 2. С. 239.

Немецкая классическая философия

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 422.
[2] *Herder J. G.* Vývoj lidskosti. Praha, 1941. S. 22; см. также: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 20.
[3] Ibid. S. 73; Там же. С. 53.
[4] Ibidem; Там же. С. 81.
[5] Ibid. S. 71; Там же. С. 79.
[6] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 120.
[7] *Herder J. G.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit // Sämtliche Werke. Sv. 13. Stuttgart, 1887. S. 142; См. также: *Гердер И. Г.* Идеи... // Цит. изд. С. 98.
[8] Ibid. S. 167; Там же. С. 124.
[9] Ibid. S. 189; Там же. С. 131.
[10] Ibid. S. 163; Там же. С. 132.
[11] Ibid. S. 272; Там же. С. 263.
[12] Ibid. S. 307; Там же. С. 204.
[13] Ibidem; Там же.
[14] Ibidem; Там же. С. 203.
[15] Ibid. S. 63; Там же. С. 233.
[16] Ibid. S. 371; Там же. С. 243.
[17] Ibid. S. 385—386; Там же. С. 251.
[18] Ibid. S. 340.
[19] Ibid. S. 380; Там же. С. 248.
[20] Ibid. Sv. 14. S. 11.
[21] Ibid. S. 241.
[22] Ibid. S. 280.
[23] *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berlin. Sv. 8. S. 19.
[24] *Kant I.* Kritika praktického rozumu. Praha, 1944. S. 209.
[25] *Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. Sv. 1. Hamburg, 1967. S. 3; *Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 95.
[26] *Buhr M.* Kant. Leipzig, 1981. S. 13.
[27] *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin, 1918. S. 58.
[28] *Kant I.* Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral // Frühschriften/Vyd. G. Klaus und M. Buhr. Berlin, 1961. Sv. 2. S. 134.
[29] *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. London, 1900. P. 4; см. также: *Локк.* Соч. М., 1985. Т. 1. С. 91.
[30] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Vyd. A (tj. 1. vyd.). S. 12.
[31] *Kant I.* Prolegomena ke každé příští metafyzice. Praha, 1972. S. 74.
[32] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. B. S. 1.
[33] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. A. S. 104—105.
[34] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. B. S. 33.

[35] Ibid. S. 232.
[36] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 284.
[37] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 198.
[38] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. B. S. 22.
[39] Ibid. S. 370.
[40] Ibid. S. 20.
[41] *Hegel G. W. F.* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Logik. Par. 48; См. также: *Гегель.* Наука логики. Т. I // Цит. изд. С. 110.
[42] *Kant I.* Die Religion innerhalb der blossen Vernunft/Vyd. Pruské akademie. Sv. 6. Berlin. S. 3.
[43] Ibid. S. 36.
[44] *Kant I.* Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre/Vyd. Pruské akademie. Sv. 6. Berlin. S. 213—214.
[45] *Kant I.* Základy metafyziky mravů. Praha, 1900. S. 75.
[46] Ibid. S. 62.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.
[49] *Schelling F. W. J.* Výbor z díla. Praha, 1977. S. 232.
[50] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Fr.a/M, 1972. Par. 27.
[51] Ibid. Par. 118.
[52] *Schiller F.* Valdštejnova smrt // Spisy. Sv. 2. Praha, 1956. S. 186.
[53] *Kant I.* Základy metafyziky mravů. S. 21.
[54] *Schiller F.* Gedichte // Sämtliche Werke. Weimar, 1927. Sv. 10. S. 184.
[55] *Schelling F. W. J.* Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus // Samtliche Werke. Sv. 1. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 285.
[56] Ibid. S. 288.
[57] *Kant I.* Kritika soudnosti. Praha, 1975. S. 53.
[58] Ibid. S. 36.
[59] Ibid. S. 45, 62, 63.
[60] Ibid. S. 66.
[61] Ibid. S. 136.
[62] Ibid. S. 40.
[63] Ibid. S. 68.
[64] Ibid. S. 78.
[65] Ibid. S. 63.
[66] Ibid. S. 77.
[67] Ibid. S. 149.
[68] Ibid. S. 71.
[69] Ibidem.
[70] *Fichte J. G.* Pojem vzdělance. Praha, 1971.
[71] *Buhr M.* K dějinám klasické buržoazní filozofie. Praha, 1977. S. 36.
[72] *Fichte J. G.* Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre/Vyd. F. Medicus. Leipzig, 1920. S. 40.
[73] Ibid. S. 24, 25.
[74] *Schelling F. W. J.* Darstellung meines System // Sämtliche Werke. Sv. 4. Stuttgart; Augsburg, 1857. S. 109.
[75] *Fichte J. G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Leipzig, 1922. S. 138.
[76] Ibid. S. 197.
[77] Ibidem.

[78] Ibid. S 176.
[79] Ibid. S 207, 221, 215.
[80] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 158 nn; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV // Цит. изд. С. 103.
[81] *Fichte J. G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 225.
[82] *Fichte J. G.* System der Sittenlehre. Leipzig, 1923. S. 128.
[83] Ibid. S. 143.
[84] Ibid. S. 130.
[85] *Fichte J. G.* Pojem vzdělance. S. 26.
[86] Ibid. S. 26 n.
[87] Ibid. S. 50—51.
[88] Ibid. S. 26.
[89] Ibid. S. 37.
[90] *Fichte J. G.* Der geschlossene Handelsstaat/Vyd. H. Wegenführ. Berlin, 1939. S. 56.
[91] Ibid. S. 61.
[92] *Fichte J. G.* Pojem vzdělance. S. 49.
[93] *Schelling F. W. J.* Nácrt soustavy přírodní filozofie // Výbor z díla. S. 146.
[94] Ibid. S. 153.
[95] *Schelling F. W. J.* Soustava transcendentálního idealismu // Výbor z díla. S. 160; См. также: *Шеллинг.* Соч. Т. I. М., 1987. С. 233.
[96] Ibid. S. 159; См. там же. С. 232.
[97] Ibid. S. 160; См. там же. С. 233.
[98] Ibid. S. 179; См. там же. С. 252.
[99] Ibid. S. 180; См. там же. С. 272.
[100] Ibid. S. 195; См. там же. С. 419.
[101] Ibid. S. 243; См. там же. С. 457.
[102] Ibid. S. 245; См. там же. С. 458.
[103] Ibid. S. 242; См. там же. С. 456.
[104] Ibid. S. 250; См. там же. С. 463.
[105] Ibid. S. 252; См. там же. С. 464.
[106] Ibid. S. 9.
[107] Ibid. S. 250; См. там же. С. 463.
[108] Ibid. S. 261; См. там же. С. 474.
[109] *Schelling F. W. J.* Darstellung meines Systems // Sämtliche Werke. Sv. 4. S. 157.
[110] Ibid. S. 331.
[111] *Schelling F. W. J.* Bruno // Sämtliche Werke. Sv. 4. S. 489; см. также: *Шеллинг.* Соч. Т. 1 // Цит. изд.
[112] *Hegel G. W. F.* Dějiny filozofie. Praha, 1961. S. 40.
[113] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 415.
[114] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. Praha, 1960. S. 60; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV. М., 1959. С. 9.
[115] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 497.
[116] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 66—67; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV // Цит. изд. С. 15—16.
[117] Ibid. S. 56; Там же. С. 13.
[118] Ibid. S. 101—102; Там же. С. 54.
[119] Ibid. S. 96.
[120] Ibid. S. 158; Там же. С. 103.
[121] *Lukács G.* Der junge Hegel. Berlin, 1954. S. 340; См. также: *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 516.

[122] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 244; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV // Цит. изд. С. 191.
[123] Ibid. S. 321; Там же. С. 268.
[124] *Hegel G. W. F.* Logika. Bratislava, 1961. S. 43. Par. 26 až 27; См. также: *Гегель.* Соч. Т. I. М., 1930. С. 64—67.
[125] *Erdmann J. E.* Logik und Metaphysik. Halle, 1843. S. 18.
[126] *Hegel G. W. F.* Logika. S. 148; См. также: *Гегель.* Соч. Т. I // Цит. изд. С. 186.
[127] *Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. Sv. 1. S. 108 nn; См. также: *Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 148.
[128] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 62; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV // Цит. изд. С. 10.
[129] *Hegel G. W. F.* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Leipzig. Par. 248.
[130] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 274.
[131] *Hegel G. W. F.* Estetika. Sv. 1. Praha, 1966, S. 81.
[132] Ibidem.
[133] Ibidem.
[134] Ibid. S. 125.
[135] *Schiller F.* Estetická výchova. Praha, 1942.
[136] *Hegel G. W. F.* Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems // Jenaer Schriften/Vyd. G. Irrlitz. Berlin, 1972. S. 14.
[137] *Hegel G. W. F.* Estetika. S. 211.
[138] Ibid. S. 171.
[139] Ibid. S. 195.
[140] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 427.
[141] *Hegel G. W. F.* Filozofia dejín. Bratislava, 1957. S. 77; См. также: *Гегель.* Соч. Т. VIII. М., 1935. С. 19.
[142] Ibid. S. 26 n; Там же. С. 19.
[143] Ibid. S. 26; Там же.
[144] *Hegel G. W. F.* Dějiny filozofie. S. 82; см. также: *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 54—55.
[145] Ibid. S. 81; Там же. С. 54.
[146] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Fr. a/M, 1972. S. 14.
[147] *Hegel G. W. F.* Filozofia dejín. S. 32; См. также: *Гегель.* Соч. Т. VIII. С. 24.
[148] Ibid. S. 39; Там же. С. 25.
[149] Ibidem; Там же. С. 30, 27.
[150] Ibid. S. 36 n; Там же. С. 29.
[151] Ibid. S. 46; Там же. С. 38.
[152] Ibid. S. 45 n; Там же. С. 100.
[153] Ibid. S. 109; Там же.
[154] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 244; См. также: *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 189.
[155] Ibid. S. 317.
[156] Ibid. S. 334.
[157] Ibid. S. 344.
[158] Ibid. S. 432.
[159] Ibid. S. 432.
[160] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. S. 7.
[161] Самым показательным примером является критический упрек Николауса фон Тадена из письма Гегелю от 1821 г.: «Сущее суть разумное и доброе, это философски истинное, но политически ложное утверждение» (Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie. Fr. a/M, 1975. S. 76).

[162] *Ruge A.* Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts // *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. S. 588.

[163] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857. S. 357 nn.

[164] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. Sv. 2. London, 1945. P. 31.

[165] Самым ярким представителем этой тенденции является издатель гегелевских «Оснований философии права» (1972) — Гельмут Райхельт.

[166] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Par. 45.

[167] Ibid. Par. 51.

[168] Ibid. Par. 46.

[169] Ibid. Par. 58.

[170] Ibid. Par. 46.

[171] Ibid. Par. 49.

[172] Ibid. Par. 66.

[173] Ibid. Par. 67.

[174] Ibid. Par. 115.

[175] Ibid. Par. 134.

[176] Ibid. Par. 132, 228.

[177] Ibid. Par. 190 nn.

[178] Ibid. Par. 187, 197 aj.

[179] Ibid. Par. 249.

[180] Ibid. Par. 209.

[181] Ibid. S. LVII.

[182] Ibid. Par. 243.

[183] Ibid. Par. 244.

[184] Ibid. Par. 245.

[185] Ibid. Par. 250 nn.

[186] Ibid. Par. 63.

[187] Ibidem.

[188] Ibid. Par. 275.

[189] Ibid. Par. 273.

[190] Ibid. Par. 278.

[191] Ibid. Par. 279.

[192] *Feuerbach L.* Prozatímní teze k reformě filozofie // Zásady filozofie a jiné práce. Praha, 1959. S. 111.

[193] *Hegel G. W. F.* Fenomenologie ducha. S. 56.

СОДЕРЖАНИЕ

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ 3

Введение *(Павла Вошагликова)* 4

Древний Ближний Восток — истоки философского мышления *(Владимир Соучек — Павла Вошагликова)* 8

Философия древней и средневековой Индии *(Петр Ваврушек)* 17

НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ ..... —
УЧЕНИЕ ДЖАЙНИЗМА И БУДДИЗМА 24

Джайнизм — 25, Буддизм — 27

УЧЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТОВ 31
ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ ИНДУИЗМА 34

Санкхья — 35, Йога — 36, Вайшешика — 37, Ньяя — 37, Миманса — 39, Веданта — 40

Философия древнего и средневекового Китая *(Якуб Матл)* 42

НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ ..... —

Классические книги китайской образованности — 43

СТО ШКОЛ — ПЕРИОД РАСЦВЕТА КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ..... — 47

Конфуцианство — 48, Даосизм — 52, Школа имен — 55, Моизм — 56, Цзоу Янь и пять элементов — 57, Легизм — 58, Эклектики — 59

ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ДИНАСТИИ ХАНЬ 60
ФИЛОСОФИЯ В III—X вв. 62

Даосизм в III—X вв.— 63. Буддизм — 63, Неоконфуцианство — 64

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ *(ВЛАДИМИР ЧЕХАК)* 66

Введение 67

Досократовская философия 69

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ 70
МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА 72

Фалес из Милета — 73, Анаксимандр — 76, Анаксимен — 77

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ 79
ЭЛЕАТЫ 84

Ксенофан из Колофона — 84, Парменид — 87, Зенон из Элеи — 90, Мелисс — 92

ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ 94
Ученики Пифагора — 99
ЭМПЕДОКЛ И АНАКСАГОР 100
Эмпедокл — 101, Анаксагор — 105
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ АТОМИСТЫ 109
Левкипп — 109, Демокрит — 110

Античная философия классического периода 122

СОФИСТЫ 123
СОКРАТ 127
ПЛАТОН 133
МАЛЫЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ 143
АРИСТОТЕЛЬ 148

Философия эллинистического и римского периодов 164

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ..... —
Перипатетики — 164, Академическая философия — 166, Эпикуреизм — 167, Стоицизм — 172, Скептицизм — 176, Эклектицизм — 178
РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 179
Стоицизм — 180, Эпикуреизм — 185, Скептицизм — 189, Эклектицизм — 190, Неоплатоизм — 191

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ *(ЯРОСЛАВ СУС)* 196

Введение 197
Период патристики 202

ГНОСТИЦИЗМ ..... —
МАНИХЕЙСТВО 204
АПОЛОГЕТЫ 205
Тертуллиан — 206
АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА И СБЛИЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ С ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ 207
Ориген — 207, Арнй — 208, Афанасий — 208
КАППАДОКИЙСКИЕ «ОТЦЫ ЦЕРКВИ» 209
АВРЕЛИЙ АВГУСТИН 210
ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ И ПОСЛЕДОВАТЕЛИ АВГУСТИНА 221

Возникновение схоластической философии в Западной Европе 224

ЭРИУГЕНА 227
УКРЕПЛЕНИЕ ФЕОДАЛИЗМА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XI И XII вв. 230
СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ 231

Ансельм Кентерберийский — 232, Иоанн Росцеллин — 235, Гильом из Шампо — 236, Пьер Абеляр — 236

РАЦИОНАЛИЗМ И НАТУРАЛИЗМ ШАРТРСКОЙ ШКОЛЫ ... 238
ЦИСТЕРЦИАНЕ ... 239
ШКОЛА СВ. ВИКТОРА ... 240

Арабская и еврейская философия средневековья ... 242

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ АРАБОВ — АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ... 244

Авиценна — 245, Аверроэс — 246, Скептическая мистика — 247

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ... 248

Период расцвета схоластики ... 250

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ ... —
УНИВЕРСИТЕТЫ И ОРДЕНЫ ... 252
ПАНТЕИСТИЧЕСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ XIII В. —

Александризм — 253, Латинский аверроизм — 253

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ ... 255

Александр из Гэльса — 256, Джованни Фиданца — 256

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ И ФОМА АКВИНСКИЙ 258

Альберт Великий — 256, Фома Аквинский — 260

ОКСФОРДСКАЯ ШКОЛА В XIII в. ... 268

Роберт Гроссетест — 269, Роджер Бэкон — 270

Поздняя схоластика ... 273

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В XIV—XV вв. И СИТУАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ... —

Дунс Скот — 274

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ШКОЛ ТИПА «VIA ANTIQUA» В XIV И XV вв. ... 277

Томизм — 277, Скотизм — 277, Аверроизм — 278
Неоплатоновский альбертизм и мистика — 278

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ШКОЛ ТИПА «VIA MODERNA» В XIV И XV вв. ... 281

Уильям Оккам и оккамизм — 281, Джон Уиклиф — 285

ФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА *(ЯРОСЛАВ СУС)* ... 288

Эпоха, культура, философия ... 289

Гуманизм в Италии 293
НАЧАЛО ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА 294
Данте Алигьери — 294, Франческо Петрарка — 295
ПЛАТОНИЗМ РЕНЕССАНСА 297
Марсилио Фичино — 300, Пико делла Мирандола — 301
АРИСТОТЕЛИЗМ РЕНЕССАНСА 303
Пьетро Помпонацци — 303
Реформация 306
Гуманисты западноевропейских стран 315
Мишель де Монтень — 317
Натурфилософия Ренессанса и новое естествознание 320
НОВОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ ..... —
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ 323
Николай Кузанский — 323, Бернардино Телезио — 326, Джордано Бруно — 329
Социальные теории 334
ИДЕОЛОГИЯ ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО ГОСУДАРСТВА ..... —
Никколо Макиавелли — 335, Жан Боден — 337
ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА 338
ПРЕДШЕСТВЕННИКИ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА 339
Томас Мор — 339, Томмазо Кампанелла — 341
ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ *(ВЛАДИМИР ЧЕХАК)* 345
Начало формирования философского мышления Нового времени 346
Фрэнсис Бэкон — 349, Рене Декарт — 364, Картезианство — 374, Пьер Гассенди — 377
Английская философия XVII в. 380
Томас Гоббс — 380, Джон Локк — 385
Рационализм европейской философии XVII в. 383
Бенедикт Спиноза — 383, Лейбниц — 400, Христиан Вольф — 406
Субъективно-идеалистическое завершение сенсуалистской философии и критическая реакция на нее 407
Джордж Беркли — 407, Давид Юм — 414
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В АНГЛИИ 422

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ 424
ФИЛОСОФИЯ «ЗДРАВОГО СМЫСЛА» 425

Французская философия XVIII в. 427

НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ ..... —

Пьер Бейль — 428, Жан Мелье — 430, Шарль Луи Монтескье — 431

ПРОСВЕЩЕНИЕ 433

Вольтер — 433, Руссо — 436, Кондорсе — 442

ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ 444

Дени Дидро — 445, Д'Аламбер — 446

МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ 448

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (*МИЛАН СОБОТКА*) 455

Немецкая классическая философия 456

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕРДЕРА 458
ИММАНУИЛ КАНТ 467

Теоретическая философия — 467, Этика — 481, Эстетика — 490

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ 495
Ф.-В.-И. ШЕЛЛИНГ 504
Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЬ 517

Феноменология духа — 521, Наука логики — 531, Эстетика — 538, Философия истории — 542, Основания философии права — 550

Цитируемая литература 564

МОНОГРАФИЯ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КРАТКОМ ИЗЛОЖЕНИИ

Редактор **Е. С. Дых**
Оформление художника **П. П. Рогачева**
Художественный редактор **Г. М. Чеховский**
Технический редактор **Л. В. Барышева**
Корректор **Т. М. Шпиленко**

ЛР № 010150 от 30.12.96

Формат 84 × 108 1/32. Бумага типографская № 2. Литературная гарнитура Высокая печать. Усл. печ. листов 31,08. Усл. кр.-отт. 31,08. Учетно-издательских листов 33,66. Доп. тираж 10 000 экз. Заказ № 3366.
Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский пр., 15
Отпечатано с готовых диапозитивов в Государственном ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Московском предприятии «Первая Образцовая типография» Комитета Российской Федерации по печати.
113054, Москва, Валовая, 28