

Российский государственный медицинский университет

Кафедра философии и культурологии

к 100-летию РГМУ

Философия. Культура.

Медицина

Москва

2009

Ответственный редактор и составитель – Рюмина М.Т.,

профессор, доктор философских наук

Философия. Культура. Медицина. Лекции по

философии и культурологии. Учебное пособие для

медицинских ВУЗов. РГМУ, 2009.

Оглавление

Предисловие.....	5
О медицине... . Ф.Т. Михайлов	7
Душа страдающего тела.....	7
Предмет философии. М.Т. Рюмина	33
Как возможна философия? И.З. Шишков	42
Философская антропология и проблема происхождения человека. Н.В. Телегина	69
Ритуальная и мифологическая культура общества. А.И. Будов	79
Миф и мифологическое сознание. Е.В.Зорина	89
От логоса к мифу, или Рациональность на пути к мифу. И.З. Шишков	99
[К вопросу об интерпретации мифа. Опыт реконструкции]	99
Статья 1.....	99
Филологическая интерпретация мифа.....	103
Космогоническая, или философская (метафизическая) интерпретация мифа	104
Лингвистическая интерпретация мифа	105
Поэтико-трансцендентальная интерпретация мифа Ф. Шеллинга.....	110
Антропологическая, или эволюционистская интерпретация мифа.....	116
Статья 2.....	124
Ритуальная интерпретация мифа	124
Структуралистская интерпретация мифа.....	133
Символическая интерпретация мифа	142
Возникновение философии. Н.В. Телегина	155
Натурфилософский период в развитии античной философии. Г.В.Моисеенко.....	162
Античная философия и античная медицина. Г.В. Моисеенко	176
Пифагорейская философия. Г.В. Моисеенко.....	185
Философское учение Платона в системе античной культуры. Н.В. Телегина.....	192
Социальные учения античности. А.И. Будов	200
Эллинистическая философия. М.Т.Рюмина	211
Эллинистическая наука.....	212
Эпикуреизм	214
Стоицизм	219
Скептицизм	225
Гален и античная медицина.....	227
Неоплатонизм	230
Христианская средневековая философия. М.Т. Рюмина.....	238
Христианская картина мира.	240
Христианская этика.	242
Место философии в средневековой культуре. Вера и Разум.	244
Патристика и христианская антропология.....	249
Августин о самосовершенствовании человека.....	252
Августин о свободе воли и о божественном предопределении.....	254
Философия истории Августина.....	255
Проблема зла в христианстве.	256
Икона как образ Первообраза.....	258
Православие и католицизм.	259
Схоластика: спор об универсалиях.....	260
Фома Аквинский об иерархии бытия.	262
Доказательства бытия Божия.	264
Антропология Григория Паламы.	266
Философия и культура эпохи Возрождения. М.Т. Рюмина	272

КОСМОС ДАНТЕ. Е.А. Шумова	281
Божественная комедия	281
Ад	281
Чистилище.....	288
Рай	290
Заключение.....	293
Реформация и социальные изменения в европейском обществе. А.И. Будов.....	297
Формирование и особенности культуры и философии Нового времени.....	307
Эмпирическая традиция.....	325
Отношение к Богу.....	339
Отношение к природе	342
Отношение к человеку	345
Отношение к обществу	347
Проект «Энциклопедия».....	353
Великая французская буржуазная революция (1789-1793).....	355
Русское Просвещение	356
Идея гражданского общества в теориях общественного договора. А.И.Будов	359
Устарел ли Кант? А.М. Блок	370
Критическая философия Иммануила Канта. И.З. Шишков	387
И. Кант – философ Просвещения.....	387
Теоретическая философия И. Канта	393
Практическая философия И. Канта	409
Гегель: «хитрость мирового разума». А.М.Блок	421
Людвиг Фейербах: религия любви	442
Критика идеализма и религии.	447
Этика Фейербаха. Религия любви.....	451
К. Маркс: Теория предметной деятельности.	454
«Русская идея» и проблема выбора веры князем Владимиром. Н.В.Телегина	469
В.С.Соловьёв: «Благо через истину в красоте». А.М. Блок	477
Философия неприятных истин Фридриха Ницше. И.З. Шишков.....	492
Проклятие христианству.....	494
Опыт переоценки ценностей: воля к власти, имморализм, сверхчеловек, вечное возвращение	499
Судьба нищезанятия	510
Наши авторы:	515

Предисловие

Настоящий сборник представляет собой издание трудов кафедры философии и культурологии Российского государственного медицинского университета (4 выпуск). Целью его является подготовка учебных материалов для студентов и аспирантов РГМУ, поэтому он представляет собой сборник лекций по философии, культурологии и философским проблемам медицины, которые могут быть использованы при подготовке к занятиям.

Концепция книги продиктована логикой курса по философии, который читается кафедрой. Сборник разделен на два раздела. Первый из них – «Философия как самосознание культуры» - включает в себя лекционные материалы по философии, истории и теории культуры. Статьи располагаются в том порядке, который соотнесен с последовательностью тем курса по философии. История философии взаимосвязана с историей культуры в целом, и историей медицины в частности. Статьи по предмету философии, мифу как форме общественного сознания и философским проблемам антропогенеза носят обзорный характер и преследуют цель выделения и постановки наиболее важных для медицинского образования философских проблем.

Античная философия представлена статьями о возникновении философии в Древней Греции, о пифагорейской философии и философии Платона, а также материалами, посвященными взаимосвязи античной медицины античной философии.

Лекции по средневековой культуре и философии дают представление о сложности и специфике этого исторического периода и о его отражении в философском сознании. Культура и философия эпохи Возрождения представлены обзорными статьями по Ренессансу и Реформации и материалами о творчестве Данте, титаническая фигура которого символизирует переход от средневековья к Возрождению.

Новому времени посвящены лекции о зарождении и развитии рационалистической и эмпирической традиций в философии и их связи с наукой, а также специально рассматривается важная для этого периода идея гражданского общества и ее многообразные трансформации. Отдельные материалы представляют философскую систему И. Канта и философию К. Маркса и их значение для современной культуры и философии. Современная западная философия представлена именем Ф.Ницше, творчество которого имеет основополагающее значение для современной постмодернистской культуры.

Русская традиция в философии анализируется в обобщающей статье об особенностях русского способа философствования, положения которой находят свое конкретное претворение в трудах блестящего русского философа Вл. Соловьева, творчество которого также специально рассматривается.

Второй раздел сборника - «Философские проблемы медицины» - представлен важными для кафедры статьями Ф.Т. Михайлова, заведующего кафедрой, о вечных и современных аспектах человековедения, философской дисциплины, основополагающей для медицины и медицинского образования. В резюмирующей сборник статье «Философские проблемы медицины» предлагаются некоторые пути решения проблем теории медицины с точки зрения философии.

Сведения об авторах предлагаются в конце сборника. Кафедра надеется, что предложенные учебные материалы найдут живой отклик у студентов и аспирантов, а также у коллег преподавателей, и в соответствии с этими пожеланиями кафедра сможет усовершенствовать свои учебные пособия.

Профессор Рюмина М.Т.

О медицине...^{*} . Ф.Т. Михайлов

Душа страдающего тела

(Образование врача по шкале ценностей жизни)

Парадокс первый: истинная цена ценности.

Не знаю, обратили ли вы внимание на неизбежный, как оказалось, парадокс сознания всех субъектов социальной активности - групп, масс, индивидов: то, что для них объективно теряет ценность, тут же становится высшей ценностью в речах и писаниях их глашатаев? Но не надейтесь - это не больная совесть нации заговорила и не страстно желаемое выдается за действительное... Такова историческая правда двойной жизни любой идеологии: она и осознание бытия, и само осознанное бытие. Идеологически «превращенная» реальность есть не что иное, как сама осознанно себя осуществляющая *реальность бытия* людей. Миф - не фантом сознания, оторвавшегося от жизни, а продуктивный и эффективный... *способ практического осуществления людьми своей жизни*. Поэтому, когда реальная цена жизни человека ничтожна мала, именно тогда миф о жизни как высшей ценности, хоть и робко, но пробует пробудить в нас деятельное сопротивление практически всеобщему безразличию к ней.

XX век вот-вот уйдет в прошлое... Но вряд ли унесет он с собой ту полную обесцененность человеческой жизни, объективной мерой которой стали мировые и не знавшие перерыва локальные войны, унесшие чуть ли не сотню миллионов человеческих жизней, и лагеря смерти, перемоловшие в лагерную пыль многие десятки миллионов при равнодушии мнимого неведения народов своих стран, и целые континенты и субконтиненты, где голод и нищета, эпидемии и массовая смертность стали для всех чем-то вроде их визитной карточки.

Не унесет он, увы, и ту силу, коей практически осуществлялось столь страшное, обесценившее жизнь, осознанное бытие человечества: веру масс в то, что они ведут священную борьбу за светлое будущее и социальную справедливость, за Новый порядок тысячелетнего рейха в глобальном масштабе, за высшие человеческие ценности американского образа жизни, за то, что нет бога, кроме Аллаха и т.д., и т.п. Да и как было не верить, если для молчаливого равнодушного большинства - для тех, кто не был репрессирован и расстрелян, кто не испытывал в полной мере постоянного унижения от

^{*}Ранее работа была опубликована в кн.: Михайлов Ф.Т. Избранное. М., Индрик, 2001. С.554-620; а также в кн.: Философия – культура – медицина: история и теория. М., 1999. С.132-182.

изошренных издевательств партийного чиновничества, отупевшего от сладости власти над тобой, если для всех относительно благополучных в мнимом неведении своем вдруг оказалось, что после гражданской войны и разрухи "...жить стало лучше, жить стало веселее", а там и великая Победа, и "нынешнее поколение людей будет жить при коммунизме", а если не вышло, то вот-вот "наступит новая эпоха - эпоха рынка, демократии и свободы"... Точно так же и профессия медика - самая гуманная профессия. Это оно, сознание причастных и не причастных, и их осознанная таким образом деятельная активность, ежедневно, ежемесячно и ежегодно воспроизводили обыденно-бытийные каркасы общественных связей, обеспечивающих царство агрессивной бесчеловечности.

Но и все то великое и многое, что наперекор этому царству, с явным и неявным ему сопротивлением, было сотворено в XX веке, вплелось в противоречивую динамику устойчивых форм человеческих общностей, подогревая не только жар сердец мыслящих продуктивно и *иначе*, жар, поддерживающий пламя неистребимой духовности общественного бытия, но и столь же незыблемую иллюзию культурного прогресса народов, воплощающих в жизнь... американскую мечту, торжество коммунизма, ценности своей религии, и во всех случаях - вождельный мир изобилия и справедливости.

К таким иллюзиям, увы, мы должны отнести сегодня и наивную веру в высшую ценность человеческой жизни, а, следовательно, и в историческое предназначение образования и медицины, якобы способных, пусть не завтра, но в ближайшем будущем, на основе новейших технологий обучения, воспитания и лечения обеспечить сохранение на веки вечные этой самой главной человеческой ценности...

Старый друг мой (теперь он и взаправду не молодой) любил повторять: об истинных, а не декларируемых ценностях общества должно судить по зарплате, которую получают врачи и учителя. Сегодня я хотел бы добавить: и по тому как не только финансируется, но и как *фактически устроена, как организована подготовка будущего врача и учителя, на каком предметном материале и в каких формах*. Но отвечая на этот вопрос, мы вынуждены будем погрузиться в дебри умозрений так называемой философии истории. Ибо наша задача не в том, чтобы как можно громче и эффективнее негодовать и возмущаться, пусть даже искренне переживая весь трагизм наличного бытия, но в том, чтобы понять как это стало возможным в истории - и в ее бытийном основании, и в духовно-практических (нравственных, правовых, эстетических и теоретических) способах реализации его потенций. На этом пути нас ждут два фундаментальных противоречия человеческого бытия:

· реализация всех потенций его объективного основания - общности людей, осуществляется действиями разных субъектов хозяйственной и социальной активности (групп, масс, индивидов), весьма азартно и не взирая на последствия преследующих свои частные цели за счет других ее субъектов,

· осознание основания своего бытия и продуктивная осознанность (целесообразность и произвольность) преобразований его форм, исходно и сущностно возможные лишь в аподиктических (всеобщих и необходимых) формах смысло-образного мышления, реально осуществляются в особенных формах самых разных его ограничений (этнических, эпохальных и даже профессиональных) в исторически образующихся и меняющихся культурах и субкультурах.

Оба противоречия объективны и судьбоносны, но я вынужден, скользнув по смыслам первого, обратиться ко второму, так как именно оно непосредственно проявляет себя в парадоксальных иллюзиях высших человеческих ценностей.

Парадокс второй: одухотворенность тела и телесность души.

Нам ничего не стоит, перескочив от начала Нового времени через два-три столетия бурного развития машинной техники, естествознания и, в конце концов, - технократических иллюзий начала XX столетия, вспомнить первую из лекций, прочитанных Зигмундом Фрейдом медицинской аудитории в США: "Медицинские науки, - говорил он тогда, - приучили вас постоянно во всех явлениях болезни искать причины в их грубо анатомических изменениях в организме, объяснять их химическими или физическими причинами и подходить к ним биологически, но как раз области душевной жизни, в которой находит свое завершение деятельность нашего удивительно сложного организма, вам совершенно не приходилось касаться"¹ Добавлю: как правило, и не приходится. Чему есть и свое историческое основание.

Как и во всех других сферах духовно-практической деятельности людей, так и в вековечном народном врачевании *о-предел-ение* его предмета (отграничение его от других) осуществлялось многотысячелетним опытом вычленения из органичной целостности осознаваемого бытия особого смысла каждого из страданий тела. Интимно-субъективного, тем самым - душевного страдания... Но в результате (и в процессе) появления и развития собственно теоретической деятельности вообще и в сфере врачевания в частности, обособились друг от друга предметность практического и интеллигибельного осмысления. Потому и в медицине теория отделила себя от практики врачевания. Отделила особым, кентаврическим предметом своим, задачей и трудом его

¹ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т.1, М.,1922, с. 26.

креативного и когнитивного преобразования. Ее предмет, как и предмет любой истинно теоретической деятельности - непреходящие аподиктические смыслы понятийных средств, способов и приемов проникновения мысли через очевидное в невероятное (невероятное для тех, кто мыслит лишь очевидным).

Правда, даже и в наше время медик-теоретик (как правило) наивно убежден в том, что предмет его деятельности - болезнь больного человека во всей ее телесной реальности. И это при том, что весь XX век - это век прозрения уже не только философов (философы осознали и логически обосновали это гораздо раньше), но и математиков, и логиков, и физиков, и даже некоторых старателей так называемой науки о науке, во-первых, в том, что фундаментальная теория имеет свой собственный предмет, как раз тем и отличный от предмета практического применения теории, что он... не телесен, а реально идеален, ибо он есть не что иное, *как чистый смысл тех всеобщих средств и способов, коими мышление профессионала преобразует себя для продуктивного полагания идеальных условий решения неразрешимых иначе мыслительных задач*. В математике это прозрение наступило раньше, чем в других областях чисто теоретической деятельности, что и понятно: ее предмет очевидно невероятен как нечто телесное. Во-вторых, в том, что только забегая вперед прикладных своих разделов и практических сфер применения, теория обеспечивает прорыв к глубинной (не явной) сущности явлений. Поэтому и прижилась поговорка: нет ничего практичнее хорошей теории.

И все же, явочным путем отделив себя от деятельности врача-практика - деятельности телесной по самому своему предмету, медицинская теория так же выделилась в особую предметную область смысла - *в поиск и построение логики понятия о патологии*. Тем самым была создана и особая философская онтология профессионально-медицинских представлений и идей - вечно строящее себя и вечно же неудовлетворенное собой учение о сущности патологии: понятие о болезни в процессе ее зарождения и развития.

Но вся беда в том, что в замкнутом на себя интеллигибельном мире патологии выход к ее основанию возможен лишь как этиология - учение о факторах, причиняющих болезнь живому организму, а не о его (его жизни) противоречивости, его, по-аристотелевски, энтелехиальной *causa formalis*. Здесь до сих пор действует логика построения чисто объектного знания - логика *причино-*сообразности, исключая собой и для себя логику *целе-*сообразности, что по представлению о натуральном ряде причин завершается дурной бесконечностью редукции к физикальным - субмолекулярным, субатомным, а так же всем физическим, химическим, биохимическим и т.п. - механизмам

пространственного *взаимо-действия* явлений естества, все более и более далеко отстоящим от субъективных детерминант, органичных человеческому типу жизни.

Естественные (телесно-природные, вызванные к бытию становлением космических сил) средства реализации этих механизмов принимаются при этом за основание и "цели" организменных реакций на... всегда внешние патогенные факторы. *Онто-логия* медицинской теории оборачивается *морфо-логией* (и *патоморфо-логией*), *физио-логией* (и *патофизио-логией*), *гисто-логией*, *цито-логией*, а им - в качестве компендиума знаний о механизмах осуществления взаимодействий естества - сопутствуют физика, биофизика, химия, биохимия, молекулярная биология и другие науки, фундаментальные любому объектному знанию.

Таков и для медицины неизбежный результат исторического процесса - процесса формирования логики теоретического мышления в европейском рационализме, изначально обслуживавшем процесс превращения мертвых сил природы в средства производства и воспроизводства физической жизни человека. Именно он и по сей день оборачивается прежде всего предпосылкой любого естественнонаучного (медицинского в частности) исследования и понимания собственного предмета. Но это же и результат понимания *идеально-всеобщего* (им характеризуется самая суть сознания) в его отношении к пространственной телесности природы: сознание, психика, душа индивида и духовность культуры людей в развитие данной предпосылки либо - артефакт телесных взаимодействий, либо - субстанциально иное начало, но и в том и в другом случае - нечто отдельное, особенное, так или иначе противопоставленное причиннообразному миру Тела Природы и телу человека.

Философам Нового и Новейшего времени, вынужденным самой логикой науки этих времен разводить идеальное и материальное в качестве разных сил творения реалий Бытия - субъективно-духовных и природно-телесных, приходилось искать ответ на главный свой вопрос либо в естественнонаучных штудиях, экспериментально проверяющих взаимодействие психических и физических процессов, либо в вере и мистике. Так и философия медицины (иными словами: попытки выявить логику построения ее предмета) формировалась на основе тех же бытийных предпосылок в тех же объективных мыслительных формах.

В этом, три столетия тому назад еще новом, способе существования человека объективно противопоставились друг другу (оставаясь, впрочем, при своем естественном единстве в факте бытия индивида), собственно телесные потребности и способности и т.н. "духовные запросы" - вся область душевной жизни. То есть, телесная сторона жизни индивида получала и получила самостоятельный статус не только в теории (и даже

прежде всего - *не* в теории), и тем более - уж никак не в результате односторонности теоретика новой формации, а раньше и вполне бытийно: изначально рыночная, а затем и особенно индустриальная (техногенная) цивилизация построена на обособлении друг от друга производства и расширенного воспроизводства *идей* (а, тем самым - и духовных потребностей в них) от производства и еще более расширенного воспроизводства *вещей* (и потребностей в них, потребностей физических, организменных).

Их располосование определялось и закреплялось не только объективным расчленением двух сфер творчества (материального и духовного), не только реализующим себя во всех проявлениях человеческой жизни механизмом *отчуждения* труда и в той, и в другой из названных сфер, но и *практиками обучения и воспитания*, господствующими как в спонтанных, так и в институциональных своих формах. Что опять-таки по сей день и осуществляется в массовом масштабе всеми социальными формами народного образования: физико-математические, естественнонаучные и технические вузы, как и гуманитарные, только завершают собой *базовую* (школьную) одностороннюю ориентацию навыков работы ума у детей и подростков либо на развитие рассудочной (так называемой *интеллектуальной*), либо на развитие эмоционально-образной (так называемой *гуманитарной*) деятельности.

Поэтому в таком (надо надеяться, не вечном) способе существования человека для него самого обособляются его физиология и мир его души. А для теоретика реальное (как я надеюсь показать) единое *основание* физиологии и патологии - психосоматическое тождество его осознанного бытия, редуцируется в организменные реализации в телесной жизни человека биологических, а затем и биохимических, физических и всех других инвариантов бытия природы, якобы формирующих и детерминирующих психику человека.

...Парадокс третий: страдающее тело и страдающая душа - предметы разных медицинских специализаций.

Общая в науке Нового и Новейшего времени тенденция к редукции психического в соматическое представлена и теорией медицины. В пределе - это та же апелляция к молекулярному и субмолекулярному уровням телесных взаимодействий. В этом случае даже философски рефлексивно мыслящему теоретику (например, И.В. Давыдовскому²) не могла прийти в голову мысль о том, что у человека уже иная и в генезисе своем не исключительно телесно-биологическая, а гармонично единая психосоматическая природа. В том числе - и природа болезней.

² Давыдовский И.В. Проблемы причинности в медицине (этиология). М., 1964.

Принятие и объяснение наличных фактов - в данном случае: фактов формирования телесных потребностей и способностей - при натуралистическом отвлечении от природы его смыслообразующей эмоциональности, от всегда произвольной, всегда целесообразной жизнедеятельности, превращает в теоретическое основание медицины не что иное, как бытовой трюизм: человек существо живое.

Живое, но не потому, что человек мыслит и чувствует как Шекспир или Толстой, Платон или Бетховен... Живое потому, что он дышит, питается, размножается, болеет, страдает, умирает. И каждая из этих функций имеет свой орган, систему органов, их структуру и состояние. Мысли и чувства - тоже лишь функции тела, они тоже должны иметь свои органы – мозг, нервную систему. Это непоколебимое убеждение натуралиста-эмпирика находит горячее сочувствие и у современных натурфилософов, что и формирует господствующие представления об основах жизни *Homo sapiens* в общественном мнении.

В результате врачу и сомневаться не приходится: все причины болезней в самостоятельно протекающих соматических нарушениях (как бы до и без психики), а если в этиологии таковых наблюдаются и психические компоненты, например: эмоциональные конфликты, невыносимая острота переживаний, неразрешимые столкновения жизненно важных смыслов и т.п., то превращение (под их внешним влиянием) физиологии в патологию все равно начинается с их соматизации - с нарушения нормальной функции органов с последующей деструктуризацией самих органов. Так, как будто бы психическая или душевная жизнь где-то вне соматического единства всех функций организма! Как будто бы душа - сама по себе, и лишь в определенные моменты (уж не через Декартову ли шишковидную железу?) она способна сочетаться с телом, в том числе и нарушая его нормальное функционирование!

Исторически неререфлексивное мышление (врача - в том числе) оценивает однозначно и наследуемые качества человека с присущей и ему генетической изменчивостью, и роль общения с себе подобными, делая из таких предпосылок один, для натуралистической теории единственно возможный вывод: человек, мол, по природе своей - существо двойное, а именно - *биосоциальное*.

И *био* достается анатомии и физиологии, да и всей соматической медицине, а *социо* - гуманитарным наукам и психиатрии. Как тут не вспомнить рассказанный кем-то факт из истории одного медицинского института: заведующий кафедрой психиатрии каждую новую группу студентов, приходящих в его клинику, встречал словами: "ну, наконец-то вы попали на кафедру, которой наш институт отличается от ветеринарного".

Но разве область душевной жизни, в которой находит свое завершение деятельность нашего удивительно сложного организма не может быть принята и понята

не только как завершение, но и как предпосылка его жизнедеятельности. В объективных мыслительных формах еще одного фетишизма - в формах эмпиристской фетишизации реальной вещи тел это исключено. В них реально-идеальная субстанция мышления и высших эмоций человека - прямая функция чисто соматических процессов. В философии такое понимание сути человеческой жизнедеятельности в норме и патологии принято называть *materialismus vulgaris* - обыкновенный или вульгарный материализм.

А не содержат ли в себе парадоксы подсказку для выхода из противоречия? Гений недаром друг парадоксов! Гений - это доктор Фауст, готовый дьяволу продать бессмертную душу свою, лишь бы вопрос разрешить и истину познать. Парадоксы его не пугают, напротив, именно в них он ищет ключ к загадкам бытия. Но для антипода героя великого Гете, для Вернера, скрытое в парадоксах реальное противоречие - подлинное бедствие для догматического его ума, изначально не терпящего никаких противоречий. Они для него - сигнал тревоги, требующий помощи для заблудившейся в них мысли. Противоречие, на которое натолкнулось нерелексивное мышление Вернера, осознаётся им только как противоречие - взаимоисключение разных речений, одно из которых явно нарушило логику суждений и выводов, так как в его мире господствует один закон: либо - либо, что сверх того, то от лукавого.

Для вернеров все дело лишь в самой мыслительной форме противопоставления полярных смыслов антиномичных, исключающих друг друга вполне логичных рассуждений об одном и том же предмете. Перед их мыслительным взором не процесс, разрешающий в пространстве и времени бытия породившее его противоречие, а наличный его продукт, застывший в покое. Потому так твердо в них убеждение в том, что парадоксальна лишь мысль о предмете, но в реальном его бытии противоречиям просто неоткуда взяться: как может предмет противоречить себе, ведь он-то один и сам себе всегда равен! Тревожащий их парадокс заставляет выбирать одно из двух: либо признать за истину одно из суждений, либо и то и другое посчитать заблуждением.

Другой вывод будет следовать из тех же фактов, но в иных мыслительных формах - в логических формах истинно теоретического мышления, сохраняющих в себе (и потому позволяющих открыть, сделать для себя явным) реальную историю предмета осмысления. В нашем случае - процесс становления вида *Homo sapiens* (причем, на любых уровнях развития жизнедеятельности всех индивидов), предопределяющий изначальную субъективность функций их тел, или, что то же самое - телесной активности каждого акта их души. Только тогда станет ясным, что соматические и психические функции в жизнедеятельности человеческого организма не только не противостоят друг другу как самодостаточные, а, напротив, в каждом ее акте реализуют свое изначальное единство,

если не сказать более определенно и более точно: тождество. То самое тождество, внутренние различия в котором есть не что иное, как моменты (шаги, ступени) его же саморазвития.

Эти мыслительные формы утверждали себя в исторически рефлексивном мышлении вместе с развитием теоретической рефлексии на противоречия общественного бытия, начиная с "Государства" Платона и Аристотелевых книг: "Метафизика", "О душе", с двух его "Этик", с "Политики" и "Афинской политики". В Средние века и Новое время исторически рефлексивное мышление вырабатывало и закрепляло аподиктические формы исследования противоречий в порождающих бытие людей процессах вплоть до немецкой классики XVIII- XIX столетий и самых различных форм антисциентистской критики и самокритики позитивизма в XX веке.

В них проявился и оформился не эмпиристки приземленный, а иной, исторически рефлексивный способ теоретизирования³. Суть его заключается в том, что вся совокупность изучаемых фактов вводится в процесс и предметную ткань мыслительной реконструкции их возникновения и развития, имеющей основание не в наличных фактах как таковых, а в самом изначальном способе их порождения. Как сказал однажды виднейший патолог современности Ипполит Васильевич Давыдовский: "Я готов, по совету И.П. Павлова, "перед господином фактом снять шляпу". Но совсем не лишним был бы и совет потом надеть шляпу и хорошо подумать о действительной стоимости факта".⁴

И он был прав, особенно если учесть, что действительная стоимость факта выявляется в том случае, когда теоретик приступает к более сложному делу - к делу понимания того, когда и почему эти факты стали возможными, как они возникли, потому и взаимодействуя друг с другом именно так, а не иначе.

При этом и сама логика мысли, активно влияющая на способ и средства выделения и специализации предмета теории (медицины - в нашем случае), не принимается за извечную способность или естественное свойство ума самого теоретика. Субъективные способности мышления и сами оказываются (и понимаются) как исторически ставшие (а, следовательно, и преходящие), развивающиеся в новых своих формах, в которых, с одной стороны, осуществляется само воспроизводство общественных отношений, а, с другой, - осмысление предметного мира этих же отношений и совместной деятельности людей, в них осуществляемой.

³ Он и в физиологии, и в медицине проявил себя: в витализме Х. Дриша, в критическом переосмыслении натуралистических основ психоанализа, в трудах А.А.Ухтомского, П.К.Анохина и Н.А.Бернштейна, в психосоматической медицине, в рефлексивном эволюционизме И.В.Давыдовского и мн. др.

⁴ См.: О проблеме причинности в медицине. М., Медицина, 1965. С.9

Но это значит также, что жизнь души оказывается не эманацией соматических процессов как таковых, а их же сущностным определением - рефлексивной способностью сознания превращать внешний мир объектов, вернее: его творимую, производимую общественной жизнью предметность, в побудительный внутренний стимул всех (в том числе и организменных) актов жизнедеятельности людей. Жизнедеятельности произвольной и целесообразной. Более того - в такое ее самоопределением которое обеспечивает человеку принципиальную возможность физического осуществления его жизни, и уже тем самым не противостоит ей в качестве субстанциально иной реальности.

Только после (и на основе) этих своих рассуждений по поводу второго фундаментального противоречия человеческого бытия я могу вернуться к главной мысли, заявленной и подзаголовком, и уже прозвучавшим утверждением: об истинных, а не декларируемых ценностях общества должно судить не только по тому как финансируется, но и как *фактически устроена, как организована подготовка будущего врача и учителя, на каком предметном материале и в каких формах.*

Парадоксы медицинского образования.

Жизнь человека - высшая ценность... Но в традиционной для средней и высшей школы системе обучения готовым знаниям, умениям и навыкам, нет обращения к человеку, к его чувствам, к его продуктивному воображению и фантазии, к креативным потенциям его интеллекта. Что нужно от человека этой системе? В чем его ценность для разных поколений в акте их встречи? Как правило, в подавляющем большинстве случаев - только послушное соответствие ее правилам, ее собственным сомнительным ценностям. Высшей ценностью для мира людей и тем более для образования могла бы стать жизнь ребенка - дошкольника, жизнь школьника - подростка, юноши, девушки, жизнь взрослого - студента, жизнь до старости учащегося специалиста, если бы этой системе была бы потребна их одухотворенная индивидуальность со всеми ее неповторимыми переживаниями и мыслями. Но - не потребна. Об исторических корнях и причинах общей неостребованности высшей ценности жизни человека - жизни его души, у нас шла уже речь. Но пришло время сказать и о медицине и о медицинском образовании, столь же не внимательных (мягко говоря) к этой высшей ее ценности.

В медицине как одном из разделов *человеко-знания* накопилось столько же исключаящих друг друга фактов и их интерпретаций, сколько - поэтому - и неразрешимых проблем. А отсюда - вузовская подготовка будущих врачей даже программно однозначно не определена по цели и методически дезориентирована. Медицинское образование в результате не обеспечивает истинно теоретической (*ведческой*) подготовки будущего врача. Он может знать все учебные предметы, но не

сможет, не будет способен ведать исток и суть того способа, каким человек осуществляет свою жизнь. Даже в том случае, если в ряду других специальных учебных предметов он будет учить и философию... Это ничего не может изменить в описываемой образовательной ситуации.

Дело в том, что философия есть не что иное, как теоретическая рефлексия на исторически становящиеся всеобщие формы, способы и средства осознаваемого, осознанно проектируемого, произвольного и целесообразного бытия человека⁵. Философская мысль от начала начал своих и до наших дней первым (если не единственным) своим предметом имеет вечный вопрос о природе (корне, истоке) *реально-идеальной всеобщности* всех способов полагания человеком Мира в себе и вне себя. И, кстати, один из таких способов - способов, абсолютно необходимых для самой жизни индивида *Homo sapiens*, - это исторически (как и все остальные) возникший и целесообразно развитый людьми в осознаваемых их практиках всеобщий способ взаимного вспоможения при нарушениях *организменных функций жизни*. Но как возможно сочетать исторически рефлексивную философскую мысль с довлеющими лишь себе предметами медицинского образования?

В идеологизированном сознании наших дней (или в мифе, нами же творимом) панацеей от узкой технологизированной специализации стало казаться требование гуманитаризации образования. Лишь казаться - потому, что необходимость и возможности таковой осмыслены во все той же логике противопоставления человековедческим (философским, историческим, культуроведческим, эстетическим и т.п.) сферам современной, в самом своем основании *техногенной* духовно-практической культуры - *истинно научного* объектно-вещного и метанаучного знания (логического, математического, а на их основе и любого иного, искусственными языками представленного). Что, как правило, не осознаётся ни чиновными авторами ведомственных программ гуманитаризации, ни даже наиболее активными старателями ее на местных нивах просвещения, вдруг почувствовавшими себя свободными от их властных директив.

Общий и для тех и для других принцип (т.е. понимание причин ее важности, ее целей, способов и средств) обычно формулируются так или примерно так:

1. **Причины**, вызвавшие необходимость всеобщей гуманитаризации всех форм образования:

⁵ Или, что то же самое: теоретическая рефлексия на процесс становления духовно и духовно-практической культуры индивидов и их общностей.

- идеологический и мировоззренческий (говорят еще - духовный) вакуум, образовавшийся после и в результате буквально мгновенного краха тотальной партийной марксистско-ленинской идеологии⁶, что и привело массы (особенно молодежь) к потере целевых ориентиров, а это в свою очередь - к реальной возможности их нравственной и культурной деградации;

- увлечение односторонней специализацией в ведомственных образовательных учреждениях и недостаточность общекультурного образования в средней школе, так же культивирующей раннюю ориентацию учащихся либо на естественнонаучные и точные, либо на гуманитарные учебные дисциплины, снижает общий культурный уровень выпускников школ и вузов, что в связи с первой причиной особенно опасно для будущего страны и ее народов;

- многократно увеличилось влияние на умы и эмоциональную сферу сознания и самосознания россиян той части массовой культуры⁷, в которых безраздельно торжествуют пошлые, бездуховные, но яркие и звучные образы вездесущей рекламы. (Замечу в скобках: в какой-то мере сей диагноз справедлив; можно и добавить, что не рекламы отдельных товаров как таковых, а общего имиджа и идеологии нашего века - культа потребительства, эротики и порнографии, культа грубой силы). И все это - благодаря современным средствам масс-медиа, всепроникающим, вышедшим из под контроля сверху.

2. **Цели** гуманитаризации образования определяются обычно насущной необходимостью противодействия негативным причинам торжества бездуховности, что и предопределяет соответствующие ей средства:

- духовная и физическая культура народов России может и должна быть восстановлена и развита прежде всего всей системой народного образования: от дошкольных учреждений до разных форм образования взрослых;

⁶ Будто бы не было семидесяти лет ее безраздельного господства на всех ступенях и во всех формах пропаганды, а главное - обучения и воспитания! Интереснейший феномен: она не только в миг улетучилась со страниц газет, журналов, книг и экранов TV, но столь же мгновенно - и из голов двух сотен миллионов исповедовавших ее граждан бывшего СССР. В том числе и даже прежде всего - из голов самих пропагандистов. Улетучилась так же быстро и так же основательно, как и православие, самодержавие, народность после 1917 года, как миф тысячелетнего рейха после падения фашистского режима в Германии... В истории таких примеров слишком много, чтобы видеть суть данного феномена в ложности или просто в недостаточной объективности самих скоропадающих идеологий. Теоретикам стоило бы поразмышлять о генезисной связи объективных мыслительных форм осознаваемого бытия людей с так называемой социальной психологией масс.

⁷ Особенно непримиримые и воинствующие борцы с постперестроечной неразберихой в умах называют ее антикультурой.

- в этой единой общегосударственной системе непрерывного образования и на основе государственных стандартов и мер обученности и воспитанности, регионально и этнически скорректированных, необходимо добиться органичного сбалансирования удельного веса естественных и гуманитарных учебных дисциплин;

- гуманитарные дисциплины должны к тому же содержательно и организационно дополняться факультативами, элективами и разными формами так называемого дополнительного образования эстетического (литературного, театрального, изобразительного и т.п.), этического и валеологического профиля.

Для реализации данной цели образовательные ведомства своими распоряжениями определяют для негуманитарных вузов перечень гуманитарных дисциплин (с немалым количеством учебных часов на каждую), а природоведческих - для гуманитарных. Примерно так же (то есть количеством дисциплин и учебных часов) они решают проблему спасения народной духовности и в средней школе. По афоризму нашего премьера и они тоже... хотели как лучше, а получилось как всегда. Ибо культурой не овладевают на слух и в соответствии со стандартами, тем более, что десяток новых учебных предметов, информирующих учащихся о фактах истории и теории духовной культуры с упрямой нацеленностью своей на пресловутые знания, умения, навыки, органично не сольется с полусотней негуманитарных дисциплин, но потеснит и сократит в учебном расписании профессионально необходимые.

А на местах - неукротимое половодье инновационных форм среднего и даже высшего образования! Лицеи (гуманитарных больше всего), гимназии, колледжи, экспериментальные площадки, авторские школы, школы по педагогическим системам Рудольфа Штайнера, Марии Монтессори, Льва Толстого, Д.Б. Эльконина, В.В. Давыдова, Л.В. Занкова, В.С. Библера и ряда других - и в каждой из таких школ и вузов педагоги сами решают свои проблемы, в том числе - проблему гуманитаризации образования. Но почему-то и здесь чаще всего получается как всегда - как было, так и вышло.

Дело все в том, что гуманитарные учебные дисциплины давно уже не гуманитарны и не гуманны: по цели они ориентированы на знание фактов, событий, их интерпретаций, определений и выводов; по содержанию и методам его преподавания - на запоминание и воспроизводство учебного материала, дидактически обескровленного и к тому же изуродованного адаптацией к возрасту, к самым средним способностям (а в вузах к тому же и к технологиям профессии), что в самой учебной деятельности напрочь исключает труд продуктивного воображения. Нет, не могло и не может быть никакой разницы между гуманитарными и не гуманитарными учебными дисциплинами и предметами при господствующей и по сей день фетишизации объектного знания - этого псевдознания. Ибо

помнить определения некоторой смысловой предметности и уметь воспроизвести вербально-смысловую их связь с другими определениями - это в лучшем случае значит лишь *в представлении* иметь данную сферу мыслимой предметности, так и не развернутой в развивающееся *понятие* о ней.

А если добавить к этому все сказанное выше об исторически вызревшем, техногенной цивилизацией развитом и укорененном, противопоставлении *тела* (природы, человека) и *духа* (Бога, Идеи, intersубъективности культуры народов и души индивида)⁸, то станет понятной непродуктивность и даже бесперспективность всех радикальных мер, принимаемых сегодня в образовании для возрождения и развития российской духовности. Принимаемых без радикального изменения именно структуры и сущности содержания, форм и методов учебной деятельности. Особенно важно такое преобразование для медицины, непосредственно имеющей дело с не идеологизированной, а безусловной высшей ценностью каждого из нас - с нашей интимно-индивидуальной человеческой жизнью.

Образование медика будет целесообразным и продуктивным в том и только в том случае, если теория медицины будет осознана будущим врачом как наука об истоках и закономерностях формирования и развития у индивида Homo sapiens энтелехиально-компенсаторных психосоматических организменных процессов (популяционных и индивидуальных в их целостности), генезисно связанных с реально-идеальными (внутренними и внешними) условиями и факторами жизни, обеспечивающими все ее проявления (в том числе и ее угасания).

Образование медика будет целесообразным и продуктивным в том и только в том случае, если содержание его уже не учебной, а именно образовательной деятельности через соответствующие формы и методы его обсуждения и осмысливания обеспечит точную нацеленность будущего врача на ведение корней, начал, исторических и наличных форм организменной реализации (в норме и патологии) главной способности человека - способности к осознающему себя бытию. А это значит - способности с младенчества формировать в себе субъективно мотивированными обращениями к субъективности других людей и к своей собственной не что иное, как собственный внутренний мир - свою психику, и главную силу своей души - продуктивное воображение, непрерывно реализующее себя в творящем образы мира восприятии, в креативном мышлении, в высших эмоциях, в велениях, внимании и памяти, что и обеспечивается всей

⁸ Укорененном не только в сознании, но и в организации содержания, форм и методов учебной деятельности разных поколений.

организменной целостностью телесных функций его морфофизиологии. Потому нет и не может быть ни одного из нарушений этих функций (ни популяционно, ни индивидуально проявленного), в патогенезе которого самым его течением не была бы представлена эта главная способность человека.

Образование будущего медика, таким образом, будет целесообразным и продуктивным, если медицина (теория и практика) будет осваиваться им как особая и профессиональная сфера *общего человековедения*, основание которого вот уже более двух тысячелетий обсуждают между собой философы. Но дело все в том, что философская мысль всегда возвращается к своим истокам, вновь и вновь повторяя собой весь свой исторический путь, чтобы каждый раз к всеобщим формам, средствам и способам возрождения культуры (в частности: культуры медицинской теории и практики) применять свой масштаб.

Нет, ни в коем случае не матрицу кем-то сегодня предпочитаемого философского видения мира, а саму - исторической рефлексией обогащенную!

- логику *ведения*, логику все более глубокого постижения единого основания непрерывного процесса развития форм человеческого, себя осознающего реального бытия (телесного - в том числе). Поэтому сознательное и целенаправленное обращение медика к философии есть обращение не только к ней, как к особой сфере духовной культуры, но и к логике ее саморефлексии (тем самым - к своей собственной) - к развивающемуся понятию о человеческом бытии... *в норме и патологии*.

Дополнительным набором гуманитарных дисциплин (философии - в том числе), формально пристроенным к циклам природоведческих и специальных предметов, эту задачу не только нельзя решить, но, как уже было сказано, таким формальным их рядом положением можно лишь усугубить оторванность медицины от ее исторического, логического и сущностного корня. Все современные учения о природе человеческого бытия, созданные в том виде и таким способом, в каких они сегодня сами себя осознают и совершенствуют свои... технологии, да еще превращенные в материал для подготовки к экзаменам и зачетам, располагаются в итоге учебной деятельности в разных секторах *Hard disk* церебральных структур нашего организменного компьютера, что и влечет за собой потерю не только объяснительной силы таких знаний, но и самой человеческой способности будущего медика: способности к развитию и реализации в теории и на практике идеи органичной целостности духа и плоти человеческой жизни - общественно-индивидуальной, в конечном счете всегда организменной.

Сохранить в медицинском образовании их органичную целостность, объясняющую силу и единую логику общего человековедения можно тогда и только тогда, когда учебная

деятельность преподавателей рознью дисциплин и студентов всех факультетов преобразует себя в их общую образовательную деятельность. В данной статье, к сожалению, я не имею возможности наглядно представить назревшую проблему различения учебной и образовательной деятельности. Но, надеюсь, что обсуждение условий превращения первой во вторую это различие поневоле выявит⁹.

Речь пойдет о необходимости поиска возможностей построения единой учебной программы медицинских вузов в качестве своеобразного *дерева цели*. Только ведь и выбор его направления требует определенной теоретической ориентации. Ее я вижу в обосновании *генезисного единства всех наук о человеке*. Если говорить предельно кратко, то оно может быть представлено следующим образом.

Возможный путь к решению философских парадоксов в понимании гуманитарной основы медицинского образования,

Вряд ли можно оспорить правоту Рэне Декарта, утверждавшего, что осознание реально сущего (внешнего мышлению) возможно лишь через определение его *отношения* к чему-то, столь же объективно реальному. Но, по Декарту, *так* - лишь в отличие от самого мышления, осознаваемого нами через его отношение к самому себе: *cogito ergo sum*. Объекты же, мышлению заданные, открываются ему отнюдь не любым своим отношением к другим объектам. Только таким, каким они порождаются и воспроизводятся в пространстве и времени бытия Природы. Поэтому и мы, вслед за Декартом выделим *порождающее и воспроизводящее* отношение в качестве определяющего способ существования и самую суть такого *объекта* нашей мысли как человек - этот главный предмет и общего человековедения, и такой его исторически обособившейся ветви, какой явлена нам сегодня теория его патологии и современные медицинские практики.

Правда, скрытая проблемность подобного определения (и именно Декартова проблемность) заключается в том, что человек не только предмет медицины, но и ее же порождающий субъект. Порождающее и постоянно воспроизводящее отношение мыслящего субъекта - человека разумного, к себе самому как предмету познания не подходит под данное Декартом определение главного принципа познания *внешней предметности*. Ведь, кажется, только барону Мюнхгаузену удалось вытащить себя из болота за волосы без опоры на объективную реальность матушки-земли. Но возможно, что именно там, где обнаружено неразрешимое противоречие, там и надо искать способ

⁹ Более подробно и обоснованно я писал о его необходимости и возможности в другой статье. см. Михайлов Ф.Т. Перспективы гуманитаризации образования. Ж. "Философские исследования" № 4,1995. С. 26-79.

его разрешения. Как правило, при данных и определенных условиях задачи противоречие неразрешимо до тех пор, пока не переосмыслены и не преобразованы сами эти условия.

Так в классической философии прошлого и (лишь отчасти) уходящего от нас века отношением, порождающим и воспроизводящим человеческий тип жизни, считалось отношение человека к объективной реальности природы с помощью не менее объективной реальности средств и способов целесообразного воздействия на ее вещества и силы, а затем - и объективированных средств общения людей (языки и тексты такового). В этих условиях задача познания истока и сути человеческого типа жизни действительно неразрешима: ее тип либо сущностно определяют - либо сам субъект этой жизни (и именно *своей субъективной активностью*), либо объект (природа, зависящий от ее веществ и сил материальный труд, объективированная реальность языка и т.п.). В первом случае неизбежно признание особой, чисто идеальной субстанциальности истока и начала всех сил души человеческой, а во втором - признание их креативной субъективности не чем иным, как порождением и проявлением чисто материальных пространственных взаимодействий тела человека с телом природы. В этом варианте отношением, порождающим и воспроизводящим человека, приходится признать отношение мышления к себе (Декартово *cogito ergo sum*) и лишь затем - к природе, а во втором - телесные, природой всего живого вскормленные нужды, его тела, удовлетворяемые не чем иным, как возделыванием и потреблением природных же веществ и сил.

То и другое - явный тупик, фундаментально осознанный именно классической философией (*Локк, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант, Гегель* и др.). *Декарт и Спиноза* предлагали варианты выхода из тупика: первый - свой собственный *принцип дополненности* (при принципиальном дуализме двух субстанций (материальной и духовной) их встреча и необъяснимое отождествление в шишковидной железе вполне телесного мозга человека); второй - изначальное тождество протяженности и мышления как двух хотя и разных, но опять-таки *взаимодополняющих* атрибутов единой субстанции - Природы или Бога (называйте как хотите).

Но вначале у *Фихте, Шеллинга, Гегеля, Маркса*, а затем и в феноменологии *Гуссерля*, и у *Хайдеггера* наметились и обрели очертания радикально иных условий постановки Декартовой задачи, при наличии которых *себя-познающее-мышление* может найти выход из Декартом же нам заданного тупика. Это открытое философским сознанием пространство предметного поля креативной мысли, не ограничивающей себя констатацией и смысловой иерархизацией наличного, а целенаправленно ищущей *causa sui* духовно-телесного тождества – порождающее и воспроизводящее отношение его... к себе.

Это следует пояснить.

Пусть прав Аристотель, и человек есть не что иное, как *zoon politikon* - *животное общественное...* Но и в этом случае именно исторически рефлексивному мышлению предстоит выявить то отличное от мира стадных (общественных) животных отношение человека к себе подобным, которое изначально породило, порождает и постоянно воспроизводит собственно человечески общественное существование как его самого, так и его общности со всеми другими индивидами *Homo sapiens*. Ведь то, что человек – существо изначально и по определению общественное, давно уже стало трюизмом. Но это – констатация факта, а понятие (понимание факта) начинается в развернутого в теорию ответа на вопрос: как этот факт *возможен?*

В данном случае: как возможно то, что человек выживает и живет лишь постольку и таким образом, поскольку и каким образом он обращается к *осознанным* субъективным мотивам поведения себе подобных? Стая, стадо, не говоря уже о рое пчел и муравейнике, задали задачу биологам: акт их общественного бытия неоспорим, но что объединяет особей в этом случае? Самый общий ответ для стадных животных: их живая общность для каждой особи - не более чем неременная часть *врожденно потребной экологической ниши*. Для насекомых готов и более экстравагантный ответ: рой или муравейник - это и есть *индивид*, а т.н. *особи* - его свободно летающие и бегающие... *клетки-органы*. Их стохастически осуществляемые функции запрограммированы целостностью *распавшегося* на них, но и в этом состоянии единого и живого *организма* - пчелиного роя или муравейника.

Однако во всех случаях общественного единения живых существ (исключая человека) его определяет, его создает, им управляет... *наследуемый способ непосредственного отношения* к телесному бытию себе подобных, а через него - к своей природной экологической нише, той же наследственностью, как уже было сказано, предположенной. Для натуралистически мыслящего теоретика и то, что объединяет людей в устойчивые общности, есть те же силы стадной взаимозависимости, но под влиянием внешних причин несколько преобразованные (в экономические, социальные, культурные). И снова: недаром, мол, сказано: любовь и голод правят миром.

Но так ли это? Для начала отметим, что *формы общности людей* - не некие структуры, способы и средства общения, генетически потребные организменным витальным нуждам их образующих индивидов и уже тем самым безразлично внешние их субъективным волениям. Это *ритуалы* так называемых первобытных общностей, воспроизводимые в поколениях волевой и произвольной реализацией субъективных мотивов и целей в реально-идеальных общезначимых формах поведения и действия... Это

и *жизнь в мифе* - во всеобщих образах и правилах бытового и социального воспроизводства бытия, осознанного людьми античности как живой и единый Космос, упорядочивший первоначальный Хаос... Это - и объективная значимость всеобщих религиозных символов и ритуалов жизни для средневековых христиан и магометан, иудаистов и буддистов, ими же осознанно и целеустремленно воспроизводимых в живом мире своих конфессий... Это и формы социума, хозяйственной жизни - все формы товарного, государственного, правового и морального фетишизма индустриальной и постиндустриальной цивилизации. Формы, столь же *объективные* для человека, как и законы природы, но и столь же *субъективные*, как и *аподиктические* формы мышления и речи¹⁰, как формы средств меры, счета и всех прочих всеобщих и необходимых обращений людей к субъективности других в их совместном и продуктивном отношении к веществам и силам природы.

То есть это как раз те формы, которые К. Маркс называл *объективными мыслительными формами*, Э. Дюргейм - *коллективными представлениями*, К.Г. Юнг - *архетипами* человеческой субъективности. Это - *реально-идеальный, чувственно-сверхчувственный* - вроде бы и внешний, но одновременно и внутренний для индивида мир его глубоко личностной субъективности. Это - предметный мир переживаний его "Я", мир его индивидуальной, но и со всеми общей субъективности - интересубъективности, овнешнённой и рефлексивно интериоризируемой индивидами именно и только в их обращениях друг к другу и к себе самим.

Субъективность человеческой жизнедеятельности, *овнешняемая* при обращениях людей друг к другу и к самим себе, *пред-ставлена* тем самым и самому субъекту. И только самим субъектом его же субъективность переводится *во-образ* (воображается). И тогда он сам, субъект воображения, относится к себе воображаемому как к вольному субъекту чувственности, эмоций, воображения, ставит себя перед собой, потому и *предстоит* сам себе в трансцендентальном Кантовом пространстве-времени ("Образ-Я") как чувственно-сверхчувственный орган (resp. "орудие", средство) реализации своих потребностей, мотивов и целей. *Чувственно-сверхчувственность* бытия человеческого или, иными словами, - неизбежная предметность его духовности (она же - духовность его предметности) со всеми ее срывами во вполне предметные формы подлости, невежества, зависти и злобы, особенно настойчиво требует сегодня, хотя это ясно было и в античности, своего обоснования и понимания именно в качестве *causa sui* бытия человеческого. Только понимание органичного единства всех психосоматических

¹⁰ Не только членораздельного дискурса, но и музыкальной, и изобразительной, пластично конструктивной.

функций и их организменных реализаций при человеческом типе жизни не приемлет редукции ни в *натуру* (телесность сама по себе), ни в *культуру* (внешнюю психику индивида).

Внутренняя рефлексивность всех проявлений субъективности *Homo sapiens*, изначально и сущностно определяющая сам тип и характер его жизнедеятельности, радикально преобразовала организменные функции в *субстанциально психосоматические*, освободив их ориентировочные и поисковые установки (для высших животных атрибутивные) от прямого диктата витальных (тем самым - организменно-телесных) нужд. Психическое, субъективное у человека перестало быть всего лишь необходимой компонентой *организменной* реализации этих нужд. *Организменным* (органично целостным) средством реализации, но уже не *нужды*, а *потребности* - потребности в со-переживании, в со-мыслии и со-деятельности, как раз и стали всеобщие формы, способы и средства обращения людей к субъективности друг друга и к своей собственной (к своему "Образу-Я").

Поэтому возникновение *психических* реалий человеческого способа жизни - в его не менее естественном, чем физико-химические, *историческом* основании. Прежде всего в том, что и возникновение вида, и его укоренение на Земле, и само физическое существование *Homo sapiens* (функционирование его организма) невозможно без целесообразного и произвольного превращения субъективности других людей в естественный, совершенно необходимый (и самодостаточный) орган жизни каждого индивида¹¹. Отношение индивида *Homo sapiens* к себе подобным, к самой их общности с ними, осуществляется как отношение субъективных потребностей и мотивов собственного поведения и действий к потребностям и мотивам поведения и действий других. Как отношение, реализуемое в *обращениях* к ним теми или иными исторически выработанными средствами и способами, овнешняющими своей всеобщей (общей всем и всем необходимой) форме интимную субъективность индивидуальных потребностей и мотивов. И именно не что иное, как те же *ритуалы* родовых общин, тот же *миф* как способ жизни народов античности, те же социальные формы (государственность) *мировых религий*, *социальные формы труда* в процессах воспроизводства материальных, духовных и духовно-практических способов и средств жизни социальных групп и масс индустриальной цивилизации (в том числе: науки, культуры и образования) - только они - эти исторические формы *осознаваемого бытия* человеческих общностей и их образующих

¹¹ См.: Михайлов Ф.Т. В поисках *causa sui* психического. Размышления при чтении Л.С. Выготского. //Ж. "Философские исследования" № 1,1994. С. 5-15.

индивидов превращают *единство и целостность мироздания* в непосредственно заданный человеку *предмет отношения*. И только реализация этого отношения обеспечивает людям жизнь человеческого, а не биологического типа, осуществляющей себя формированием все более углубляющейся личности и уникальности индивидов. Таким образом:

Отношением, окончательно выделившим Homo sapiens из животного состояния, породившим его духовно-телесное тождество самому себе и на протяжении всей его земной истории воспроизводящее его собственно человеческое бытие стало, было и есть то отношение каждого человека к себе подобным, которое осуществляется его субъективно мотивированным, произвольным и целесообразным обращением к субъективным мотивам поведения других людей и к своим собственным.

Первое следствие из этой теоремы: *порождающее и воспроизводящее человека отношение к целостности бытия* - это прежде всего его отношение к общности себе подобных, ибо только в их общественном способе жизни *целостность бытия* представлена ему непосредственно и сразу во всеобщих ее определениях. На протяжении всей истории человечества именно она принимала разнообразные этнические и эпохально, а затем и профессионально особые формы и тем самым реализовывалась в самых разных и все более сложных и дифференцированных средствах общения, сохраняя в каждой из них свою неизменную необходимость и всеобщность начала и сути человеческого типа жизнедеятельности. И, кстати, вся история народных и профессиональных поисков, находок и использования средств и способов вспоможения людям при их болезнях, при их телесно-субъективных (одновременно и слитно: физических и психических) страданиях - это не что иное, как история шагов развития той же самой всеобщей и необходимой для бытия человека его причины самого себя, его *causa sui*.

Возможный путь к решению парадоксальных ситуаций в медицинском образовании.

Эстетическая (чувственно-сверхчувственная) целостность всех когда-либо и в любом материале *изображенных* (переведенных в образ, внешний субъективности каждого) *обращений* людей друг к другу, органично вошедших в жизнь народов, укорененных в ней как их язык, их традиции, верования, представления и знания, образуют *живую культуру* их бытия. Поэтому именно оно - это обращение, адресованное другим и себе самому, есть не что иное, как личностное отношение индивидов Homo sapiens к *всеобщности* форм народной культуры, другими (и собственной особой) персонализированное. Но оно только тогда и само есть акт воспроизведения и творения в

себе культуры, когда оно мотивировано собственными потребностями во всеобщих смыслочувственных ее формах.

Именно в них и через них, осуществляет человек свое отношение к природе, пространственно простирающей себя вокруг него и в нем, длящей себя вместе с ним во времени. Именно в них и через них реализуется его отношение к их общему времени - к истории его бытия в природе. Именно в них и через них он относится и к себе как к субъекту своей свободной воли, своих целесообразных и произвольных действий - к креативности своего самосознания, к своему нравственному чувству, к активному творению форм, способов и средств собственного осознанного бытия.

В процессе исторического разветвления и дифференциации человеческих общностей и деятельностей это порождающее и постоянно воспроизводящее человеческий тип жизни отношение, внутренне целостное, единое, оказалось представленным нам четырьмя разными своими *ипостасями*:

- практическим, бытийно и теоретически осознанным отношением людей *к своим историческим общностям*;
- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к природе*;
- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к истории* (к времени);
- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к себе как к субъекту самосознания* (нравственного чувства, воли, целесообразного и произвольного поведения и действия).

Так в культуре европейских (а теперь и почти всех иных) цивилизаций первая ипостась порождающего и воспроизводящего человека отношения (*отношение человека к своим общностям*) представлена практикой его социальной жизни, ее осознанием в общественной психологии, идеологией, этнографией, социальными, политическими теориями и им соответствующими учебными дисциплинами на всех ступенях и уровнях обучения и воспитания.

В медицинских высших учебных заведениях - куцыми курсами социальных, социологических, экономических и политологических теорий. К. ним относят обычно и обрывки так называемой социальной философии в общем курсе философии. А так же - курсами социальной гигиены и организации здравоохранения.

Отношение человека к природе в практическом его осуществлении реализуется специализированными формами материального (в Новое время - индустриального) производства, осознанием его предмета (веществ и сил природы), обыденным представлением мироздания и его освоенных культурой ближайших человеку форм,

природоведческими разделами науки и соответствующими им учебными предметами на всех уровнях и ступенях учебной деятельности.

В медицинских высших учебных заведениях - теоретическим курсами физики, всех химий, биологии, гистологии, анатомии и физиологии человека и другими учебными дисциплинами, в которых студентам преподаются наличные знания об инвариантах и алгоритмах взаимодействия природных веществ и сил (в человеческом организме - в том числе). Здесь им представлена картина природо- и (в какой-то мере) человеко-знания (но отнюдь не ведения).

Отношение человека к истории (к времени его со-бытия с обществом и природой) практически осуществляется как непрерывное опосредствование потребностей и мотивов в его индивидуальной жизни историческими формами, средствами и способами культурной жизни его народа (его исторической памятью - языками общения¹², традициями, обычаями, нравами, культами и т.п.), теоретически осознаётся собранием всех исторических теорий, историческими экскурсами в становление предметов быденного и научного познания, философской рефлексией на начала и процессы становления и укоренения в культуре людей всеобщих форм их осознанного бытия. А так же - соответствующими учебными дисциплинами учебной деятельности во всех формах народного образования.

В высших медицинских заведениях - историей медицины, историей Отечества, историей философии, в курсе культурологии - историей культуры, обращением к истории различных разделов медицины в соответствующих им учебных курсах.

Отношение человека к себе как субъекту самосознания практически осуществляется постоянной рефлексией индивидов на свое поведение и действия по отношению к другим людям, осознаваясь эмоционально-смысловым представлением о себе ("Образ-Я") и нравственным чувством. Теоретическое осознание *проекции* на себя отношения индивида Homo sapiens к целокупной реальности бытия (отношения, порождающего и воспроизводящего в нем средства, способы и формы собственно человеческой жизни), представлено внутри себя не очень согласованным собранием наук о человеке - о жизни его тела в норме и патологии, о психике его, о его языке и других средствах общения и самовыражения, о формах и нормах со-бытия с другими людьми, о его отношении к жизни и смерти и к прочим вечным и неразрешимым трансцендентным проблемам.

¹² Языком членораздельной речи, музыки, архитектуры, словесного творчества, изобразительного искусства и т.п.

И вот тут-то мы вдруг убеждаемся в том, что все три ипостаси отношения человека к миру - это все о нем же, о человеке. Это - его *общественная форма* жизни. Это - им открытая только для себя, хотя и *в-себе-и-для-себя* *сущая природа*, как ни что другое определяющая именно его, человека, сущностные силы, возможности и способности. Это - самое главное определение его способности быть человеком: рефлексивная мера своего настоящего (наличного) бытия единством прошлого и будущего - *временем бытия* его общности, его природы и его собственного прошлого и будущего.

Только техногенная цивилизация, в специализированных практиках почти до предела (слава ей!) развившая по очереди и внешне как бы отдельно друг от друга технические средства и способы отсечения и "решения" конфликтов внутри и между *человеческими общностями*. А для этого ей пришлось развить технические средства и способы утилизации веществ и сил *природы*, технические средства и способы проникновения в пласты *истории* и в представления о будущем, технические средства и способы воздействия *людей на телесную жизнь и психику* друг друга (врачебные - в том числе), чем она не только разделила эти четыре проекции единого отношения человека к миру, но и противопоставила их друг другу в качестве разных форм чисто объектного знания о совсем разных предметах.

Для восстановления их исходного и сущностного единства (естественно, при сохранении всего богатства развитых за последние столетия технических средств и способов отношения друг к другу, к себе и к природе) стоило бы, в частности, и в учебном расписании дисциплин и предметов высшего медицинского образования воссоздать единство и стройную последовательность, взаимодополнение, взаимопроникновение всех четырех ипостасей человеческой сущности в объединяющем все специальные и общетеоретические предметы едином «предмете» всех шести лет обучения - *Медицина как особенная форма общего человековедения*. Его я вижу таким:

Введением в специальность тогда должна была бы стать на самом первом курсе *медицинская антропология* или введение в общее человековедение. Ее продолжением и конкретизацией (развитием) стала бы *история и теория культуры* с теоретической рефлексией на нее - *историей философии* вместе (не параллельно, а именно в сочетании и взаимообусловленности) с *историей медицины*. Тогда бы и *нормальная анатомия*, и *нормальная физиология*, кстати сказать, трагически исключившие из своего профессионально оформленного представления как раз ту силу, которая инициирует все физиологические процессы в организме человека - силу его души, построили бы свои курсы исторически памятьливо: наличные знания морфо-функционального единства жизни организма *Homo sapiens* предстали бы перед студентами эпохальными решениями когда-

то неразрешимых проблем, сохранив и всю остроту проблемности современных представлений об этом их единстве.

Стоит ли в данной статье специально доказывать, что и физика, и математика, и все химии, и все другие курсы фундаментальных основ телесности природы в человеке сегодня даны студенту как *техническое* обеспечение его будущих медицинских представлений о чисто соматических механизмах взаимодействия и обмена сил и веществ в физиологии и патологии телесной жизни человека и его будущих медицинских практик (в частности - приборных, инструментальных, компьютерных и т.п.). Но, как я старался показать выше, и эти науки, и эти учебные предметы - прежде всего о человеке. Об истории и логике развития его способности видеть в природе то, что сама она ему не открывает.

Истинное содержание учебных дисциплин, в которых пока лишь односторонне реализовано отношение человека к природе и к себе, - это не компендиум наличных знаний о ней, но история решения проблем, в этом компендиуме, как правило, погашенных. *Историзм, проблемность, рефлексия на творческую деятельность ученых*, эти проблемы решавших, решивших и тем открывших новые, органично продолжают и конкретизируют (разовьют) постулаты общего человековедения, с которых начинается (должно начинаться) медицинское образование. Нет сегодня ни одной учебной дисциплины в учебном плане медицинских вузов (включая клинические), которые не могли бы *гуманитаризировать* своё содержание и *гуманизировать* формы и методы преподавания, обращением к истории профессиональных проблем в общем поле современных представлений об истории и логике развития креативной силы души человеческой и философских проникновений в ее сущность¹³.

Тогда переход студента от кафедры к кафедре превратился бы в процесс *для себя воссоздания* и самостоятельного осмысления исторической и логической его реконструкцией... *понятия о человеке* - главного предмета медицины, исторически развитого трудным, взрывным, творческим решением ее проблем, изобретением и развитием всех средств и способов лечения болезней в психосоматическом тождестве их этиологии и патогенеза.

Сохраняя в учебном расписании образовательных медицинских учреждений их обособленную представленность - предметность человеческого бытия, раздробленную на не согласуемые друг с другом части, мы сохраняем торжествующую и в медицине

¹³ Автор этих, строк убедился в этом, работая вместе с клиницистами Московского государственного медицинского университета над двумя книгами - «Логика и клиническая диагностика» и «Человек как "предмет" и субъект медицины».

негуманитарную и антигуманную сущность практик и теорий техногенной цивилизации, запутавшейся в своих неразрешимых противоречиях, породивших и трагические парадоксы наших дней. Среди которых:

- *душе страдающего тела* всеми средствами общественного воздействия (образованием, увы, тоже) навязываются утешительные фантомы обыденно-массовых идеологических и мистических надежд, в том числе - и на спасительные *инструментально-терапевтические*: отдельно каждому телу, отдельно и каждой душе;

- *человеческая жизнь - высшая ценность мира людей*, добивающихся своих частных целей в том числе и ценою безжалостного истребления сотен миллионов человеческих жизней.

Предмет философии. М.Т. Рюмина

Слово философия в переводе с греческого языка означает «любовь к мудрости». Именно «любовь» к мудрости, а не сама мудрость. Любовь – это значит стремление, движение, путь к единству с чем-либо. И поэтому философия – это путь к мудрости, но не всегда ее обретение. Ведь и среди семи древнегреческих мудрецов философ был только один – Фалес. Платон определял философию как *«искусство умирать»*, потому что философия для него – это мысль, которая освобождает душу человека. Его ученик Аристотель уже несколько иначе понимал предмет философии. Для него философия – это *наука, исследующая первоначала и причины вещей, это наука о сущем*. И поэтому она является наукой наук, ибо ее предмет – «первоначала» или «корни» всех вещей. И он же говорит, что философия - единственно свободная из наук, так как она, имеет своей целью, прежде всего, стремление к пониманию и «избавление от незнания», а уже во вторую очередь пользу. Из этих высказываний о философии видно, насколько непросто однозначно определить предмет философской науки, потому что он оказывается слишком широк и всеобъемлющ. Эти смыслы философии сохраняют свое значение до сих пор.

Предварительно о предмете философии можно сказать, что философия, во-первых, является *наукой о всеобщем*, так как она мыслит о всеобщих явлениях, которыми выступают, например, всеобщие законы становления мира или всеобщие законы развития сознания человека, и «инструментом» ее является также всеобщее - предельно абстрактные понятия. Иначе говоря, с одной стороны, философия является наукой о сущем в его всеобщих основаниях, а, с другой стороны, она является культивированием и обобщением «теоретического разума», то есть теорией самой теории. Во-вторых, о философии также можно говорить как о *самосознании культуры*. Еще Гегель утверждал, что философия – это квинтэссенция целой исторической эпохи, схваченной в мысли. И, в-третьих, философия является формой *мировоззрения*.

Все эти три аспекта предмета философии, безусловно, глубоко взаимосвязаны, они фиксируют устойчивость и преемственность в развитии философии со времени ее возникновения в VI веке до нашей эры одновременно в трех регионах мира – в Древних Греции, Индии и Китае. Но предмет философии обладает еще и исторической относительностью, вызванной тем, что в разные эпохи на первый план в философских рассуждениях выходили одни проблемы, а другие оставались в тени. Например, проблема единства мира и его бытия была центральной на заре развития античной философии, а вопросы теории познания, гносеологии, стали преобладать в западноевропейской

философии Нового времени. И поэтому в первом случае философию можно было бы определить как науку о бытии, а во втором случае, как науку о принципах и методах познания мира. Но и в том и в другом случае, помимо главных проблем, другие философские вопросы, отошедшие в тень, все равно обязательно решались, так как они всегда сохраняли свое мировоззренческое значение.

Мировоззрение – это представления людей о мире в целом, которыми они руководствуются в своей практике. Можно выделить обыденное мировоззрение, свойственное каждому из людей в повседневной жизни. (В этом смысле говорят, что у каждого есть своя жизненная философия). Оно, как правило, состоит из разнообразнейших мнений, которые часто противоречат друг другу, отличаются смутностью и неотрефлексированностью. Если мировоззренческая позиция тщательно продумана, исходит из единого основополагающего принципа, и логически обоснована, то обыденное мировоззрение становится теоретическим, становится, собственно, философией. Для философии как *теоретического мировоззрения* главными проблемами выступают вопросы: что есть мир и что есть человек, и какова связь между ними? Предметом философии как мировоззрения является, иными словами, *отношение человека к миру*. Само отношение к миру тут может быть понято как «мысль человека о мире и о самом себе» и ее практическое осуществление. Причем «человек» тут берется в целом, в его всеобщем значении «человеческого рода во все времена его существования», и «мир» понимается тоже в его предельно обобщенном значении, как «все то, что нас окружает». А разве можно охватить весь мир? Посредством чувства это сделать нельзя, и даже представить себе весь мир невозможно, а вот помыслить можно. И поэтому мысль, разум, умознание, созерцание – главные «инструменты» философии.

Именно обращение к разуму и логике отличает философию от других форм мировоззрения – от религии и мифологии. Все формы мировоззрения обязательно отвечают на *вечные вопросы*: как мир существует и как он возник? Каково место человека в мире? В чем смысл человеческой жизни? Существует ли Бог? Можно ли познать истину? Что такое добро и почему существует зло? Что такое смерть, есть ли бессмертие? Что такое свобода и т.д. Но религия, мифология и философия отвечают на них по-разному, прежде всего, потому, что они исходят из разных целевых установок.

Мифология – это исторически первая форма общественного сознания и, соответственно, мировоззрения. В ней в синкретическом единстве представлены элементы всех позднейших проявлений сознания – религии, философии, науки, искусства и др. Основой мифологии служит мифологическая форма мышления и миф как ее своеобразная «единица». В мифах рассказываются истории жизни богов и людей. В мифах все

противоположности сходятся, а противоречия не замечаются. В мифах идея слита с образом, фантазия с реальностью, естественное со сверхъестественным, субъективное с объективным, чувственное не отделено от рационального, а материя от духа. В мифах главную нагрузку несут воображение и обращение к памяти предков. Практический повседневный опыт проверяется ритуалом и традицией. Довольно поздно из мифологической формы сознания выделяются религия (развитые формы религии появляются во II тысячелетии до н.э.) и философия (VI в. до н.э.).

Если религия определяется как *«вера в сверхъестественное»*, то имеется в виду то обстоятельство, что «сверхъестественное» уже отделилось от «естественного», и «сверхъестественное» понимается в религии как мир причин и сущностей всех явлений. Поэтому именно вера в Бога или богов определяет горизонт представлений о мире, мотивы поступков человека. Вера, отнюдь, не исключает рассуждение, в том числе и философское, но обуславливает его своим авторитетом. Так, христианское богословие – это и есть «философствование в Боге». Еще христианский богослов св. Иоанн Дамаскин в VIII веке определял философию широко - как «уподобление Богу». А уподобиться Богу человек может, по его мнению, с помощью трех вещей: посредством мудрости или знания истинного блага; посредством справедливости, которая заключается в распределении поровну и посредством беспристрастия в суждениях. Философия – это любовь к мудрости, но поскольку истинная мудрость – это Бог, как говорит св. Иоанн Дамаскин, то подлинная философия и есть любовь к Богу. В таком понимании философия предстает разумом, живущим в согласии с верой.

Но философия со времен своего возникновения всегда стремилась настоять на своей автономности, провозглашала свободу разума в выборе того, во что человек должен верить. Это – свобода, но не только свобода в движении к истине, но и свобода в заблуждении. Философия, фактически, утверждала способность разума выбирать себе богов, ведь первые философы переставали верить в Зевса или Посейдона, а говорили, что «вода» – это единое божество мира (как Фалес, например), или это - «первоогонь» (у Гераклита), или это - «Сфайрос», (космос в состоянии любовного смешения у Эмпедокла). Поэтому, можно сказать, что философия – это *«культ разума»*. А значит она все стремится измерить человеческой меркой, имеет в качестве «точки отсчета» человека, а не сверхъестественное. И поэтому философия тенденциозна по-своему, как и всякое мировоззрение, которое всегда носит *ценностный* характер, то есть зависит от тех ценностей, которые в ней провозглашаются центральными.

Философия исходит из человека как самодостаточного и саморазвивающегося существа, и поэтому она опирается на практику человека в его повседневном бытии. Если

мифология и религия ориентированы, преимущественно, на традицию и коллективный опыт поколений, то философия рождается из доверия тем знаниям, которые получены человеком в своем жизненном опыте, который впоследствии отливается и в научное знание. Поэтому философия, как художественное произведение, носит авторский характер и есть выражение взглядов отдельной личности (Платона, Аристотеля или Гегеля). Другое дело, что через философское мирозерцание отдельного человека раскрывается всеобщее: мирозерцание целого народа, «дух времени», как говорил Гегель. Это подобно тому, как художественный гений целого народа может быть персонифицирован в одном человеке: русского народа – А.С.Пушкиным, например, а немецкого – И.В.Гете. А философское сознание русского народа блестяще проявилось в личности и трудах В.С.Соловьева в XIX веке и А.Ф.Лосева в XX веке. Немецкая философия же может быть персонализирована в именах И.Канта, Ф.Г.В.Гегеля, Ф.Ницше, М.Хайдеггера.

Но тут есть одна сложность: взгляды одной личности часто противоречат взглядам другой, Аристотель уже не согласен со своим учителем – Платоном. И как тут решить: кто прав, а кто заблуждается? Философское знание не может быть удостоверено традицией, оно - всегда критика предшествующей традиции. Поэтому только практика, жизненный *опыт*, а также *логика*, законы разумного мышления и непротиворечивость фундаментальным принципам эпохи удостоверяют приемлемость философского рассуждения.

Философия началась с различения уже в ранней древнегреческой философии «*пути мнения*» как ложного знания и «*пути истины*» как подлинного знания, которое неочевидно, не дано в чувствах, но может быть познано только умом. Истину могут получить только философы, которые бескорыстно созерцают мир и стремятся к знанию ради него самого. Истина открывается только любящему ее. «Любовь к истине» может служить синонимом философии, в этой любви к истине ее великое оправдание. Без стремления к истине философия теряет всякий смысл, оскудевает, теряет «жизненные соки», погружается в самокопание и саморазрушение и погибает.

Вопрос о том, является ли философия, собственно, наукой или она выходит за рамки науки и сродни *искусству*, как мы видели, имеет давнюю историю, но он воспроизводится вновь и вновь. Так уже в XX веке философы Бертран Рассел, Людвиг Витгейнштейн, Эдмунд Гуссерль настаивали на том, что философия возможна как строгая наука, и можно построить ее логику, которая станет *логической основой всех наук*, в том числе и математики. Правда, оказалось все гораздо сложнее, чем им это поначалу представлялось, и их намерения сделать философию строгой наукой, подобной математике, так и не осуществились.

А Мартин Хайдеггер, ученик Эдмунда Гуссерля, и выдающийся мыслитель XX века, говорил о том, что философия все-таки сродни искусству в своем воспроизведении мира, потому что предмет ее – *бытие, жизнь*, а жизнь в ее осуществлении (экзистенции) не укладывается в рамки философских и научных понятий и категорий, которые схватывают общее, но упускают единичное, судьбу конкретного человека. Чтобы понять жизнь, ее надо пережить, прочувствовать, и тогда откроется знание, невыразимое рационально, а понимаемое непосредственно, интуитивно, подобно тому как художественный образ несет в себе множество смыслов, которые не все могут иметь рациональное выражение, некоторые открываются только в эмоциональном сопереживании.

Только искусство устами великих поэтов может выражать тайну бытия, истину человека и мира, потому что только искусство обладает способностью воспроизводить мир, действительность, жизнь в ее непосредственной *целостности* и реальности, а не частично, как это делает любая наука. Хайдеггер продолжил традицию рассмотрения философии как искусства, которая берет свое начало от Платона, и которую в Новое время возобновили романтики (например, Фридрих и Август Шлегели), Ф.Шеллинг, А.Шопенгауэр, Ф.Ницше и др. Русские философы Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Павел Флоренский также были далеки от того, чтобы философию рассматривать только как науку. Им она представлялась как некий род будущего «цельного знания», которое есть синтез науки, религии, искусства и философии.

Во всяком случае, философия оказывается такой наукой, которая выходит за границы собственно науки. Это обстоятельство фиксируется, например, в распространенном тезисе о том, что «философия есть наука наук». Действительно, когда-то в древности философия была «колыбелью» почти всех известных ныне наук. Но они давно от нее отпочковались, среди последних выделившихся из нее были, например, социология, психология, политология.

Философия сохраняет свое значение «науки наук» сегодня в том смысле, что только философия как наука о всеобщем делает своим предметом *целостность* любой вещи или явления, в то время как любая наука рассматривает явление всегда аналитично, односторонне, абстрагируясь от ее других проявлений. Поэтому вопрос о том, является ли она наукой или искусством, относится, например, и к *медицине*, поскольку медицина все-таки имеет своим предметом целостного человека, в единстве его души и тела, хотя она в современном своем виде стремится абстрагироваться от этого обстоятельства и сосредоточиться именно на соматических аспектах человеческого здоровья. А тело человека как приоритетный в современности предмет медицины, в свою очередь,

предстает как распадающееся на разные органы и, соответственно, за ними закреплены и определенные науки и медицинские специальности. И поэтому современный врач не просто врач, а отолоринголог или кардиолог, лечит орган человеческого тела: уши, нос, горло или сердце, но не человека как такового в его единстве души и тела. В современном строении медицины, как в капле воды, отражается нынешняя дифференциация науки в целом, такое раздробление предмета науки, когда за деревьями уже не видно леса, когда даже смежные области научного знания уже плохо себе представляют о чем идет речь у соседей. Общая *синтетическая* тенденция в современной науке – это стремление дать системное описание целостного объекта исследования, для которого необходимо комплексное сотрудничество разных наук, и преодолеть, таким образом, «профессиональный кретинизм». Философия - единственная из наук, которая до последнего времени имела своей целью моделирование целостности объекта. Теперь на эту задачу претендует новая наука – *синергетика*, наука о самоорганизации систем, где подобные модели самоорганизации, разработанные, прежде всего, для неорганического мира, распространяются и на другие области научного знания, в том числе гуманитарного. (4, 35-45). Глобалистские тенденции в развитии мира находят отражение и в научном познании. Но если эти новые науки (*меганауки*: общая теория физики, кибернетика, теория системных исследований, теория глобальной эволюции, синергетика и т.д.) об универсальных закономерностях мира только формируются, то философия обладает проработанными категориями и понятиями, позволяющими анализировать всеобщее. Философия позволяет ориентироваться в этом новом глобальном мире и в его отражении в науке и в обыденном сознании. Иначе говоря, философия не теряет своего значения, а, наоборот, в условиях глобальной эволюции она позволяет соотнести совершенно разные области жизни и сферы сознания и понять, что происходит в современном мире, каково его будущее.

Иммануил Кант считал, что любая философия должна отвечать на три вопроса: «*что я могу знать, что я должен делать и на что я могу надеяться?*» Первый вопрос теоретический. Он о том, что человеку может раскрыться в его стремлении к познанию. В соответствии с этим знанием он должен устроить свою жизнь. Об этом практическом делании говорит второй вопрос. Философия – это не только знание, но и *образ жизни* в соответствии с ним. Человек всегда устремлен в будущее, он хочет выйти за пределы своей ограниченности и конечности и заглянуть в вечность. Все эти три вопроса об одном – *о человеке и его судьбе*. Но человек укоренен в мире и его жизнь связана с движением мира, у которого есть законы, поддающиеся познанию. Кант говорил о том, что чем дальше он живет на свете, тем больше его удивляет одно: *звездное небо над головой и*

нравственный закон в человеке. Они сопоставимы по тому, что законы царят во внешнем мире и в самом человеке. И они всеобщы и необходимы. Эти вопросы представляют все «поле» философских рассуждений и открывают всецелое единство мира и человека, которое проявляется в тождестве законов, по которым они живут.

К XIX-XX векам в философии сложилась определенная *система*, которая в полноте описывает все сферы философского знания. Она включает в себя следующие основные области:

1) *Онтология* (от греч. «он» – сущее) – наука о бытии. Она рассматривает проблемы бытия как всеохватывающей реальности. Как различаются бытие материи, вещества и бытие идей, сознание? В чем специфика бытия человека? Каков бытийственный статус таких явлений, как движение, время и пространство? Что такое диалектика и метафизика? Почему Платон определял время как *«некое движущееся подобие вечности»*, а М.Хайдеггер утверждал, что *бытие – это и есть время*?

2) *Гносеология* (от греч. «гносис» – знание) – это теория познания. Что есть *истина* и как ее достичь – вот главный вопрос теории познания. В чем заключается природа лжи, видимости, виртуальности? Что такое субъект и объект познания? Каково соотношение знания и веры в процессе познания? В чем сущность мышления и что такое идеальное? Какое знание имеют интуиция, красота и даже остроумие для научной теории? Все ли знание проверяется практикой и опытом? Эти и другие вопросы составляют круг гносеологических проблем.

3) *Социальная философия и философия истории.* Общество, его сущность, структура, формы, условия существования – предмет рассмотрения социальной философии. Движение общества и человека в истории – предмет философии истории. Существуют ли законы общественного развития? Каковы механизмы управления людьми? Есть ли смысл в истории или это совокупность случайных событий? Существует ли прогресс, или развитие – это всегда *«вечное возвращение»*? Каково наше будущее? Есть ли единый путь развития всего человечества или у каждого народа свой путь? Чем обусловлено единство народа, этноса и какова его судьба? Гегель считал, что смысл существования народа – это открытие того, что Бог задумал об этом народе как его предназначение, и осуществление этого предназначения.

4) *Логика* – наука о правильном мышлении, о его законах. Что такое понятия как «единица» мышления? Каковы правила вывода всегда истинного знания? Как убедить в своей правоте и доказать желаемое?

5) *Этика* – наука о нравственности. Что такое добро и зло – это главный вопрос для этики. Почему человек должен быть добрым и должен стремиться к добродетели? Сократ

бы ответил, что только добрый человек может быть счастлив, а злой – никогда. Абсолютны и вечны нравственные нормы, или они меняются от времени ко времени, то есть они относительны в разные эпохи и в разных культурах?

б) *Эстетика* – наука о прекрасном или наука о выразительных формах бытия. Что такое красота? Почему люди стремятся к прекрасному и к любви? В чем заключается природа искусства, могут ли люди жить без искусства? В чем тайна его обаяния и наслаждения от соприкосновения с ним? Почему судьба человека трагична? Почему «жизнь – театр, и люди в ней – актеры»? В чем заключается природа смеха и комического? В.Соловьев называл человека – «человеком смеющимся» (по аналогии с «человеком разумным»), потому что смех такая же родовая черта человека, как и разум. Смех – это благо или он связан со злом? Что такое *постмодерн*, «*симулякры*» и виртуальное искусство?

Это – основные сферы философского знания, которые рассматривают мир и человека как существующие (онтология) в Истине (гносеология), Добре (этика) и Красоте (эстетика). Но есть и другие области философского знания, это – философия культуры или культурология, философия науки, аксиология (наука о ценностях), философия языка, философская антропология (учение о человеке), философия религии, философия медицины и естествознания и др. Эти области философии имеют свой специфический предмет, но он обязательно соотносится с целостностью мира и человека.

Но есть сфера философии, которая имеет особое значение – это история самой философии. А.Ф.Лосев назвал историю философии «школой философской мысли» и это действительно так, потому что нет иного пути для развития философского мышления, чем как пройти самостоятельно в своем мышлении тот путь, который был проложен мыслью великих философов. Любого из людей не может не увлечь «становление форм человеческого познания, рождение, развитие, столкновение, расцвет и гибель идей, наполняющих живое сознание человечества, воплощающихся в практической деятельности» (2, 251). И поэтому овладение любой сферой философского знания включает в себя, прежде всего, ознакомление с ее «фундаментом» – с историей и логикой идей.

Что же касается философских бесед, то они, по мысли французского философа Мишеля Монтеня, «имеют свойство веселить и радовать тех, кто участвует в них, и отнюдь не заставляют их хмурить лоб и предаваться печали». (3, 16). Он же говорит о том, что здоровье начинается с души и духовной жизни человека, поэтому «душа, вместившая в себя философию, не может не заразить своим здоровьем и тело». (3, 16). Можно только согласиться с этим.

Литература:

1. Аристотель. Метафизика. – В кн.: Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. М., 1975. Т.1. С.67-69.
2. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
3. Мир философии. Книга для чтения. В 2-х частях. Ч.1. М.,1991.
4. Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. Вып.2. М.,2001.

Как возможна философия? И.З. Шишков

Вопрос о том, каков предмет и сущность исследуемого объекта – это вопрос, с которого, как правило, начинается знакомство с той или иной учебной дисциплиной. Любой учебник, будь это учебник по физике, математике или биологии и т.п. открывается определением предмета данной дисциплины. Принимая его за аксиому, достоверную самоочевидность, мы его утверждаем в качестве рабочего инструментария для решения соответствующих проблем, которые ставятся в рамках этой науки. Что касается философии, то в этом плане здесь складывается необычная, можно даже сказать, парадоксальная ситуация, поскольку философия начинается с вопрошания о своей сущности, вращается вокруг него и заканчивается им. То есть философия начинается с определения самой себя, с оправдания, обоснования собственного бытия, этим она и завершается. А это значит, что философия всегда является для самой себя проблемой, она по своей сути есть своя собственная проблема (1). Уже в этом проявляется особенность философии, ее отличие от науки.

Однако данное обстоятельство отнюдь не означает, что у философии нет своего собственного определения. Напротив, этих определений в истории философии было столь много, что только их перечисление может составить предмет отдельного фундаментального труда (2). Можно сказать, что у каждого более или менее известного философа было свое определение философии, видение ее природы и сущности. Пожалуй, не будет даже преувеличением, если скажу, что именно постановкой и решением вопроса о собственной сущности философии определяется все содержание историко-философского процесса.

Если это так, то следующий вопрос, который сам собой напрашивается, - вопрос о выборе из этого бесконечного океана различных и в большинстве своем альтернативных определений, наиболее адекватных. На первый взгляд представляется, что в качестве таковых могут быть те определения, которые вошли в наши традиционные философские справочные пособия. Самым известным в этом плане является следующее определение: «Философия – наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления» (3, 412). Данное определение обычно приписывается Ф. Энгельсу, правда, он так определял не философию, а диалектику. Верно ли это определение? Безусловно, верно, но не потому, что оно принадлежит великому Энгельсу, а потому, что оно адекватно отражает суть его философии, философию в ее авторском исполнении. Но это отнюдь не означает, что таким же образом философию понимали и другие мыслители в истории философии, например,

Сократ, Платон, Кант или Гегель. У каждого из них было свое понимание природы и сущности философии. И все эти определения, сколь бы они не различались между собой, имеют право на существование и оказываются равнозначными, хотя бы только потому, что они высказаны просто мыслящими существами, а стало быть, существами, являющимися по своей природе философами. Философская природа человека самоочевидна, аксиоматична, ибо каждый человек рано или поздно задумывается, размышляет над «извечными» смысложизненными вопросами, вопросами бытия как такового и человеческого бытия в частности. А если все люди по природе – философы, то все мнения по вопросу о сущности философии, кем бы они ни высказывались, будь это мнение самого авторитетного профессионального философа, философского мэтра или простого обывателя, и сколь бы они не были абсурдными, имеют право на существование, ибо они отражают его понимание философии, философию данного человека. В этом смысле не может быть одной философии, философии в единственном числе, а всегда существует множество философий, олицетворяемых их творцами.

И всё-таки, как возможна философия? Видимо, рассуждения на эту тему следует начинать с самого простого и традиционного – с этимологии слова «философия». Впрочем, все, пишущие на эту тему, всегда вначале отмечают, что слово «философия» в переводе с древнегреческого означает «любовь к мудрости». Но тут же об этом забывают и буквально через несколько строчек определяют философию как «науку о...», или как «учение об общих принципах...» и тому подобное. Мне же представляется, что природа и сущность философии, тайна её как раз и заключена в этом словосочетании «любовь к мудрости». Поэтому стоит детально остановиться на нем.

В словосочетании «любовь к мудрости» определяющим является слово «любовь». Что такое любовь? Безусловно, получить какой-то точный, однозначный, удовлетворяющий всех ответ на этот вопрос так же невозможно, как и ответ на вопрос: «что есть философия?» И всё же, говоря о любви, всем ясно, что речь идет о некоем человеческом чувстве, характеризующем его состояние души «здесь и теперь», его психологический настрой, сконцентрированный на объекте любви. Философия и есть как раз такое чувство, захваченное философствованием. Стало быть, для акта философствования необходим соответствующий психологический настрой, осуществляющий мысль (4). В этом смысле философия сродни поэзии: подобно тому, как поэт творит по вдохновению, так же для начала акта философствования необходим определенный настрой, необходимо вдохновение, приводящее в движение «поток сознания».

Таким образом, философия и философ – это есть не данность, а процесс, который, как и любой другой процесс, имеет начало и конец. Философ является философом, покуда продолжается акт философствования, чувствование мысли, нет акта – нет философа, философии (5). Можно, видимо, даже сказать, что подлинное философствование – то, которое вовлечено в такую чувственность. В противном случае оно лишено корней.

И если философия есть чувствование, то ясно, что ей нельзя научить и тем более изучать её, ибо передать свое состояние души другому человеку, научить его чувству невозможно. Подобно тому, как нельзя заставить одного человека полюбить другого, так же нельзя научить философии, изучать её по учебникам, которых, безусловно, не должно быть. В лучшем случае можно привить чувство любви к философии, приобщить человека к ней, как это делали, например, древние греки, в частности Сократ, Платон и Аристотель. Но как возможно такое приобщение?

Для воспитания, выработки чувства философствования, как уже отмечалось, необходим определенный психологический настрой, который, в свою очередь, предполагает соответствующую свободу пространства-времени. Существующая практика образования, ограничивающая человека конкретными пространством (аудиторией) и временем (указанным в расписании), не только не способствует приобщению людей к философии, но, напротив, вызывает чувство отращения к ней. Не случайно, великий Аристотель приобщал своих учеников к философии, «прогуливаясь по парку» («перипатетически») в количестве, конечно, не 150-200 человек, как это у нас обычно бывает, а двух-трех.

Из всего вышесказанного ясно, что философия по своей природе не есть и не может быть наукой: ни одна наука никогда не имела и в принципе не может иметь в качестве своего предмета изучение чувств (6). Тем более что философия, как уже отмечалось, имеет дело с чувствованием мысли, ухваченной в понятиях, она есть любовь к мысли. Но есть ли философия любовь к *мысли как таковой, ко всякой мысли*? Ответ на этот вопрос заключен во втором слове в словосочетании «любовь к мудрости».

Оказывается, философия есть любовь только к *мудрой* мысли. А что такое *мудрая* мысль, *мудрость*? Прежде чем дать определение мудрости, приведу примеры разного порядка мыслей. Первый пример: «Сейчас за окном идет снег и, видимо, там холодно». Есть ли данное суждение мысль, а тем более мудрая? Безусловно, нет, это даже не мысль, а определенная информация, имеющая смысл только «здесь» и «теперь». Для второго примера обратимся к великим мудрецам древности. Вспомним широко известные слова «плачущего философа», философа-досократика Гераклита Эфесского: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды.... Всё течет, всё изменяется...» (7, 49). В этом высказывании,

образованного из простых слов обыденного языка, действительно кроется глубочайшая мудрая мысль, ибо в ней Гераклит сумел «ухватить» отдельный аспект бытия в его всеобщности, а это значит, что данная его мысль общезначима, она имеет смысл для всех и вся и навсегда.

Теперь обратимся к другой мысли, также широко известной, того же самого философа: «Многознание уму не научает...» (8, 195). Эти слова очень актуальны для нашей системы образования, ориентированной на многознание, информированность. И действительно, после завершения очередной ступени образования, будь это школа или вуз, обучаемый получает большой багаж знаний, который, к сожалению, никак не может быть применен на практике, ибо учащегося не научили мыслить. Будучи в школе, а затем в вузе обучаемый получает лишь информацию о чем-то, а не знание, которое всегда предполагает *понимание*, а этому как раз наша система образования и не учит, она не учит мыслить. Последнее возможно лишь в том случае, если в качестве предмета изучения фигурируют такие фундаментальные теории, которые позволяют формировать мышление человека, вырабатывают у них навыки мышления. А что может, например, дать «для ума» знание того исторического факта, что Куликовская битва была в 1380 году, или знание закона Ома, или, что скорость свободного падения равна $9,81 \text{ м / сек.}^2$ Если есть необходимость получить такую информацию, то для этого существуют справочные пособия. Как можно владеть такой информацией и не иметь никаких представлений о фундаментальных теориях, формирующих мышление, мироощущение человека. В качестве такого рода теорий могут быть, например, : в физике – механика Ньютона и теория относительности А. Эйнштейна, в математике – теория дифференциального и интегрального исчисления, теория множеств, теория вероятности, в биологии - разного рода гипотезы о происхождении жизни и т. д. Как показывает практика, выпускники школ в большинстве своем даже не слышали о подобных теориях или гипотезах. Информативный и формальный характер (9) системы образования и чрезвычайная загруженность учащихся «нужными» и «ненужными» дисциплинами не только не способствуют процессу научения мысли, но, напротив, отвращают их от него, превращая учащихся в простых технологов мышления, усвоивших в какой-то мере некоторые простейшие алгоритмы для описания, *а не понимания* реальности. Этому пониманию как раз и может содействовать философия, которая, как мне видится, должна, скорее, не учить, а приобщать людей к мысли, вырабатывать навыки мышления. Для этого собственно она и предназначена, в этом заключена ее основная функция, этим определяется ее проблемное поле.

Безусловно, в каждой дисциплине, науке есть своя основная проблема, свой основной вопрос. Применительно к философии основной ее вопрос, как известно, в его классической формулировке дал Ф. Энгельс в своей работе *«Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»*, вторая глава которой начинается со следующих слов: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию..., вопрос о том, что первично: бытие или мышление?» (10, 282). Но действительно ли в этом вопросе заключена вся основная философская проблематика, определившая основное содержание историко-философского процесса? Ни один человек, руководствующийся здравым смыслом, не может сомневаться в реальном существовании мира, а сам вопрос о том, что первично: бытие или мышление? с моей точки зрения абсурден, ибо мышление и есть самое бытие, оно так же бытийно, как и окружающий нас реальный мир. Разумеется, когда Энгельс ставит вопрос о первичности, он имеет в виду, что существовало прежде: дух или природа? Ответ на данный вопрос казался столь очевидным, что никто даже не пытался его обосновать. Но он очевиден только до тех пор, пока мы над ним не задумываемся. Как только задумаемся, оказывается, что он не только не очевиден, но даже и не мыслим: немислимо помыслить себе отдельно первичность бытия или мышления. Поэтому оставалось в него только верить: так называемые материалисты принимали на веру первичность природы, а их идейные противники, так называемые идеалисты, уверовали в первичность духа, но никто из них, как свидетельствует история европейской философии, не пытался даже этого доказывать, ибо это не только не доказуемо, но даже не мыслимо.

Сама же формулировка Энгельсом основного вопроса философии, как мне представляется, была *идеологически* ему навязана идеей партийности философии, что предопределило понимание им и его последователями - марксистами - всей истории философии как истории борьбы материализма и идеализма. На самом деле, как показывает объективная (реальная) история философии, весь ход историко-философского процесса есть история возможных решений проблем бытия, история столкновения возможных мнений о бытии. Самая же попытка «навешивания ярлыков», определения философской позиции того или иного мыслителя как материалиста или идеалиста не только ничего не дает «для ума», но, напротив, значительно сужает кругозор видения того позитивного, «живого», что есть в его метафизических построениях.

Если в философии и есть основной вопрос, то он, с моей точки зрения, как раз находится за пределами вопроса о том, что первично. В существовании бытия ни один разумный человек не может сомневаться. Весь вопрос состоит в том, как это бытие мне дано, как его можно помыслить, как можно помыслить то, что мыслю, т.е. то, что есть

предмет моей мысли. В этом смысле объектом рассмотрения философии может быть всё, начиная с пресловутого «философского стола» и заканчивая размышлениями о конечности или бесконечности Вселенной. И в том и другом случае объект рассматривается не непосредственно, как это имеет место в науке, когда исследователь занимает чисто внешнюю позицию по отношению к исследуемому им объекту, а опосредованно, через возможное мышление этого объекта. Именно в этом и состоит принципиальное отличие философии от науки: если первая вопрошает о том, как можно помыслить что-то, вторая же пытается ответить на вопрос: что это есть. Иными словами, философия имеет дело с вопросом: *как что-то есть, как оно возможно?*, наука же – *что это есть?* Стало быть, философия имеет своим предметом бытие знания, а наука – непосредственное бытие, бытие мира. Понимаемая таким образом философия оказывается, по сути, метафизикой знания, а наука – онтологией мира (11). Поскольку философия задается только вопросом о возможности помыслить что-то, что может быть мыслимо каждый раз по-новому, по-своему, то она в принципе не дает и не может давать ответы, её дело только вопрошать. В силу своей проблематичной природы философия не может обладать прочным, окончательным и каким бы то ни было знанием. В этом смысле она есть знание проблематичное. Она и существует до тех пор, пока она вопрошает себя, свое собственное бытие и бытие как таковое: как они возможны, точнее, как возможно их понимание, что, безусловно, никогда до конца не достижимо, т.е. всегда остается непонятым. Стало быть, игровое, проблемное поле философии – *непонимание*, философия и есть непонимание. Она существует до тех пор, пока есть непонимание. Непонимание есть удел философии. В той точке, где достигается возможное понимание, завершается философия и начинается наука. А поскольку понимание до конца недостижимо, то у философии нет конца, ее вопросы «извечны». Потому философия по своей сути есть постоянное, вечное вопрошание о том, как что-то возможно.

Таким образом, обобщая вышесказанное, можно сказать, что поиск философией собственных оснований и есть ее основной вопрос. В этом смысле она может существовать только как трансцендентальная философия, т.е. как обращенная на самую себя, как философия, основным вопросом которой является основной трансцендентальный вопрос: каковы условия возможности нашего мышления. Иными словами, философия есть рефлексия над миром собственного бытия, бытия познания. Соответственно история философии – история становления этой рефлексии.

Как возможно бытие познания, что (в смысле: насколько глубоко человеческая мысль может проникнуть в суть бытия) и как я могу знать – вот собственно та осевая проблематика, которая определила весь ход историко-философского процесса. Если

попытаться построить определенный алгоритм процесса познания, то его можно представить так: познание начинается с восприятия бытия, которое субъект познания видит таким, каким он его изначально построил в своей голове в соответствии с той культурой, в которую человек включается, входя в мир бытия. Заданная культурой «сеть» априорных знаний набрасывается субъектом познания на мир. С помощью различных логических операций и манипуляций с миром, последний «улавливается», попадает в указанную сеть и предстает перед нами таким, каким она ему предписывает быть. Стало быть, определенный тип культуры и задает способ «видения» мира. Последний изменяется со сменой типа культуры, а сам мир онтологически, объективно был всегда одним и тем же, что для древних греков, что для нас, изменяется лишь его теоретическая конструкция, понимание. А сказать, что собой представляет этот мир как таковой, видимо, всегда останется для человека загадкой, «вещью в себе», которую никогда нельзя объективно распознать.

Если принять эту схему процесса познания, становится понятным, почему, например, физикам удается делать открытия: они как раз открывают то, что уже заранее ими построено в их голове. Так, сначала была сформулирована теория кварков, а затем в соответствии с ней стали их искать. И хотя все проводимые до сих пор поиски по обнаружению кварков оказались безуспешными, всё же такой подход к научным открытиям не исключает вероятность их открытия в будущем. Также становится понятным, почему, например, современная медицина не лечит человека, по крайней мере, она лечит не всех больных. Как показывают социологические данные, в пятидесяти случаях диагнозы умерших больных при вскрытиях не подтверждаются. И это естественно, ибо медицина может вылечить только того больного, у которого действительная болезнь совпала с заранее данной врачу теорией болезни и методикой её лечения. А поскольку каждый человек уникален и неповторим, как неповторим и уникален его организм, то ясно, что излечение болезни есть лишь дело случая: медицина лечит лишь того, чья болезнь вписывается в имеющиеся в арсенале врача теорию и методику. В противном случае человек обречен на смерть. Та же самая картина вырисовывается и в сфере воспитательной и педагогической деятельности. Воспитатель и педагог могут воспитать и научить лишь того, кто вписался в его методику, или, как сегодня принято говорить, в его «педагогические технологии» (12). Безусловно, сколь бы ни была уникальна та или иная педагогическая методика, она не сможет ухватить всё многообразие и уникальность человеческой личности. А это значит, что для каждого обучаемого необходима своя индивидуальная оригинальная методика, а общей, единой методики, рассчитанной хотя бы на отдельную группу обучаемых, быть не может. Но

даже, если бы и была возможна такая методика, то она нежелательна, ибо само применение любой методики всегда ограничивает, формализует, а в конечном итоге даже и разрушает творческий процесс обучения. А потому лучшая методика – никакой методики.

В описанной выше ситуации виноваты не ученые и не наука в целом, они сами находятся в ее плену, ибо она складывается объективно и в целом она неизбежна. В этом собственно и состоит трагедия человеческого познания.

Подводя предварительный итог вышесказанного, следует еще раз отметить, что в процессе познания человек мир не отражает, а каждый раз он его реконструирует таким, каким его «навязывает» ему культура, в которой он живет. Плоды с деревьев падали всегда, но почему-то для человека древних культур они падали в силу действия какого-то злого духа, а для современного теоретического человека, живущего в мифе науки, - в силу действия закона тяготения. Стало быть, человеческое знание, включая и знание научное, столь субъективно, что говорить о его истинности не приходится. Оно, безусловно, истинно, но только в той мере, в какой позволяет человеку чувствовать себя комфортно в этом мире. Как только оно перестает нас удовлетворять, отвечать нашим потребностям, мы от него отказываемся, заменяя его новым «истинным» (истинным именно для нас) знанием. В этом смысле нет и не может быть истины не только абсолютной, но и объективной. Истина, если и существует, то только для меня, только моя истина, которой я следую, покуда она меня устраивает. Верующий человек живет в своем собственном мире, мире веры, который и есть его истина, равно как и человек науки, для которого есть свой мир, своя истина. Для древнего грека эпохи архаики объяснение грома и молнии громыханием колесницы Зевса было столь же несомненным, само собой разумеющимся, как для нас самоочевидным является их научное объяснение. А если это так, то у нас нет никаких, и, прежде всего моральных оснований ставить под сомнение мир древнего человека, равно как и у будущих поколений их не должно быть для сомнения в нашем научном мире. И у них, и у нас свой истинный мир.

Такого рода субъективизм человеческого знания фактически уравнивает в правах все возможные мнения и позиции, все они оказываются равнозначными, и столь же истинными, как и ошибочными. Нет и не может быть какой-то высшей инстанции, которая могла бы вынести свой окончательный вердикт об истинности или ложности того или иного мнения. Стало быть, любое мнение оказывается открытым как для истины, так и для критики.

Открытый, погрешимый характер наших знаний требует и соответствующего языка для их выражения. Таким языком может быть только язык *возможного*,

поссибилизма, не допускающий никакого догматизма. Следует, например, формулируя вопрос о сущности человека, вопрошать: не что такое человек, а как он возможен? Как возможно его понимание? Постановка вопроса в такой форме не только допускает, но и требует рассмотрения всего многообразия мнений по данной проблеме, которые с этой точки зрения оказываются равнозначными.

И сколь бы ни было много этих мнений ни одно из них, взятое в отдельности, и все в целом не смогут «ухватить» все бесконечное многообразие бытия. В этом собственно и состоит основной гносеологический парадокс, который в сжатой форме можно выразить так: противоречие между конечным разумом и бесконечным в своем качественном проявлении бытием. Поскольку последнее никогда нельзя «втиснуть» в прокрустово ложе конечного разума, в конечное число законов, то ясно, что всегда будет существовать некоторая сфера бытия, которая не может быть объяснена на основе уже известных нам законов. Так, все качественное многообразие физического макромира вряд ли может быть «втиснуто» в законы ньютоновской механики. Все те явления и процессы, которые не укладываются в уже известные нам законы природы, как правило, выдают за чудо природы. Так появились НЛО, снежный человек, необъяснимые до недавнего времени странные явления в так называемом Бермудском треугольнике и т.п. Однако в природе чудес не бывает, в природе все происходит естественно, на то она и есть *Natura*, в ней всё возможно. Если чудеса и происходят, то только в нашей голове, когда мы пытаемся уложить в нее все бесконечное многообразие мира.

Стало быть, все наши знания о бесконечном, качественно неисчерпаемом бытии оказываются открытыми и безграничными, ограниченными и ошибочными. А это значит, что можем иметь о нем лишь Мнение, а не Истину. Такого рода взгляд на природу и характер человеческого знания можно было бы назвать *философией возможного (критицизма)*, которой противостоит *философия догматизма*. Их принципиальное отличие обнаруживается, прежде всего, в контексте того, что обычно именуют способом философского мышления, я бы назвал это *стилем философствования*.

Если «всякая система философии, - по словам Гегеля, - есть философия своей эпохи», (13, 105) то стиль философствования можно определить как исторически сложившуюся, устойчивую систему философских принципов («философем»), методологических правил, норм, идеалов и ценностных установок, задающих мировоззренческие ориентиры философскому сообществу. Из определения видно, что стиль философствования имеет как социокультурный, так и собственно философский смысл, т.е., с одной стороны, он детерминируется типом культуры, с другой – общими философскими принципами («философемами»). Определяющей детерминантой в этом

взаимодействии выступает в конечном итоге социокультурная ситуация, тип культуры. С их сменой изменяется и стиль философствования. Эта динамика сопровождается становлением новых методологических правил, норм, идеалов, философем и ценностных установок.

Однако наряду с этими исторически складывающимися системами в поведении человека наличествуют и такого рода инварианты, традиции, которые прослеживаются на всей исторической линии рефлексивного процесса. Именно универсальный, всеобщий характер этих инвариантов и традиций и определяет, собственно, природу рефлексивной деятельности человека. На роль универсальных, всеобщих инвариантов, традиций и может выступать то, что я именую стилем философствования. Историко-философская традиция позволяет вычленить в соответствии с рациональной природой философии два основных типа философствования - *рациональный* и *арациональный*, которые полагаются как основная антитеза историко-философского процесса. *Рациональное философствование* (рациональная рефлексия над миром бытия) находит свое выражение в логическом, осознанном, систематизированном, доступном разуме знании. В таком понимании область рационального выходит далеко за рамки научного разума и в его сферу включается равно как научное, так и религиозное, и мифологическое, и т.п. знание. Следовательно, сфера рационального - это область выразимого, постижимого, мыслимого; рациональное знание - это знание не только моего «Я», но и знание «другого». Такого рода рефлексия над миром бытия характерна в целом для всей западной традиции философствования.

Арациональный способ философствования включает в себя всякого рода нерациональные способы постижения бытия (иррациональный выступает в данном случае лишь как один из его моментов) и может быть характеризован как некоторый внутренний акт человеческого сознания, внешне никак невыразимый, непостижимый разумом, мысль в данном случае не может стать мыслью «другого»; в целом это внутреннее, психическое состояние мысли, неподвластное разуму, логике. Этому состоянию если и можно вообще придать определенную форму знания, то исключительно в форме знания-веры, мышлечувствования. Арациональному стилю философствования следует в основном восточная традиция, особенно в её ранних формах, и временами эта арациональность «проскальзывает» в западной традиции.

В структуре рационального и арационального стилей философствования можно выделить три основных уровня: *онтологический*, *методологический* и *аксиологический (ценностный)*, содержание которых определяется:

в рациональном стиле: а) на *онтологическом уровне* - философскими принципами, положениями, основанными на признании разумного (естественного) в качестве первоначала бытия;

б) на *методологическом уровне* - комплексом методологических установок, правил и норм, основанных на разумном начале; в зависимости от структурных компонентов здесь можно говорить о трех его основных типах: 1) *рационально-теоретическом*, основной методологической единицей которого является *теория*; 2) *рационально-эмпирическом*, функционирующем на уровне *эмпирии* (фактов, наблюдений); 3) *рационально-интуитивном*, методологическое содержание которого определяется интеллектуальной (рациональной) интуицией;

в) на *аксиологическом уровне* - разумно-ориентированными ценностями, сложившимися в ходе социокультурного развития человечества;

в арациональном стиле: а) на *онтологическом уровне* - не-разумным (не-естественным) началом бытия в форме абсолютного сознания, мирового духа, мировой души, абсолютно-сущего и т.п.;

б) на *методологическом уровне* - комплексом методологических установок и принципов, основанных на не-рациональном начале (сюда можно отнести мистическую интуицию, веру, различные догмы, метод доказательства от авторитета и прочие арациональные установки и средства);

в) на *аксиологическом уровне* - трансцендентно-ориентированными, безусловными ценностями, которые даны неким абсолютным началом.

Поскольку содержательную сторону философии образует, как было показано выше, поиск философией собственных оснований, небезынтересно рассмотреть, как он осуществлялся в истории философии. Эволюция, которую претерпела проблема обоснования в ходе историко-философского процесса, выразилась от выдвигания ее на центральное место (вся классическая философия – за некоторым её исключением, в частности, метафизики Блеза Паскаля и критической философии Якоба Фриза – от Фр. Бэкона и Р. Декарта до Г. Гегеля) до критики традиционной ее постановки (Л. Витгенштейн) и полного отказа от нее (К. Поппер). С точки зрения такой поляризованной в истории философии постановки проблемы обоснования можно выделить соответственно два основных стиля философствования: *фундаменталистский* и *антифундаменталистский (критицистский)*. В европейской традиции оба восходят к древним грекам.

Фундаменталистский способ философствования берет свое начало от философа-досократика Парменида (14), который первым в европейской культуре выступил с

требованием достаточного обоснования, определившим греческий смысл понимания науки. Но наиболее полно это требование нашло своё выражение в аристотелевском идеале науки, зиждущемуся на принципе достаточного основания. Содержание его образуют два следующих момента:

- 1) поиск “архимедовой опорной точки” познания (Х. Альберт), фундамента, привилегированной инстанции как критерия достоверности и надёжности человеческого знания;
- 2) процесс обоснования, содержанием которого является сведение определенного утверждения, теории к достоверному фундаменту - абсолютному принципу, постулату, аксиоме, догме, т.е. к “ясным” и “самоочевидным вещам”, типа понятий “движение”, “время”, “масса”, “сила” и т.п., которыми человек оперирует в своей повседневной жизни. (Однако такого рода “самоочевидности” оказываются на деле не столь “самоочевидными”. Напротив, они являются не только неочевидными и непонятными, но даже и невысказанными, на что обратил внимание уже философ-досократик Зенон Элейский в своих так называемых “апориях”).

Но последовательное применение на практике принципа достаточного основания приводит к целому ряду трудностей. Пользующийся этим принципом исследователь в конечном итоге оказывается в той ситуации, в которую однажды попал знаменитый барон Мюнхгаузен, пытаясь вытащить себя из болота за собственные волосы. Если требование обоснования относится ко всему, то оно с необходимостью затрагивает и то знание, к которому сводится подлежащая обоснованию точка зрения. Это ведет в конечном итоге к ситуации, с которой уже столкнулся упомянутый мною выше философ-кантианец Я. Фриз, с тремя неприемлемыми альтернативами, т.е. к трилемме, названной современным немецким философом-попперианцем Х. Альбертом «трилеммой Мюнхгаузена». В этой ситуации, очевидно, имеет место выбор между: 1) регрессом в бесконечность, который вызван необходимостью при поиске оснований возвращаться всё дальше назад, чего практически нельзя осуществить; 2) логическим кругом, который также не ведет к надежному обоснованию; 3) перерывом процесса обоснования в определенной точке (15).

Так как из этих трех альтернатив не приемлемы ни инфинитный регресс, ни логический круг, то в классической традиции предпочтение отдавалось третьей возможности. Этот третий путь и есть путь фундаментализма, суть которого сводится к тому, что вводят догмы или ссылаются на авторитеты, которые якобы претендуют на «иммунитет от критики» и не нуждаются в обосновании, ибо их истина очевидна и

потому не может быть поставлена под сомнение. Именно на таких аксиоматических положениях и базируются фундаментальные человеческие знания. К примеру, в биологии такой аксиомой можно считать утверждение «Всё живое - смертно», в геометрии – «две параллельные прямые никогда не пересекутся», в философии – «ничто из ничего не возникает», «материя – первична» для материалистов, «сознание – первично» для идеалистов и т.п. Все эти аксиоматические положения настолько якобы очевидны, что их даже не пытаются доказывать. И это - правильная позиция, поскольку они в принципе не доказуемы, приходится принимать их только на веру. Но стоит лишь на миг сделать их предметом своей мысли, как оказывается, что они не только не очевидны, но и немыслимы, т.е. их очевидность, а, следовательно, и истинность является чисто условной, принятой по соглашению (конвенциональной). Поэтому третий путь – путь фундаментализма – это волевой (произвольный) акт, выходящий за когнитивные рамки, т.е. основания знания ищутся за пределами самого знания. Хорошей иллюстрацией фундаменталистского мышления может служить стиль философствования и образ жизни средневекового человека, пронизанные сакральными авторитетами и традициями и различного рода табу. В эпоху позднего Ренессанса в связи с изменением общей культурной ситуации и прежде всего под влиянием Реформации произошла смена авторитетов: на место средневековых выступили авторитеты естественного порядка – Разум (в классическом рационализме) и Природа (опыт в классическом эмпиризме).

Описанный выше перерыв процесс обоснования действительно имел место в познании и жизнедеятельности человека. Несмотря на то, что в его основе лежит волевой акт, тем не менее, он необходимо обусловлен, поскольку оказывается единственно возможным. Отказ от него ведет homo sapiens в никуда. Но не следует забывать, что в конечном итоге за ним стоят принятые на веру, по соглашению, необоснованные, ненадежные знания. А если это так, то и все полученные на их основе знания также будут ненадежны, погрешимы. Таким же ненадежным, шатким оказывается и построенное на таких знаниях здание человеческой культуры.

Для справедливости следует заметить, что перерыв процесса обоснования не является совершенно (абсолютно) произвольным, просто волевым решением определенного научного сообщества, как это иногда принято считать (16). На самом деле перерыв процесса обоснования, в частности, в науке обусловлен особенностями исследуемого предмета, уровнем и характером развития науки, ее границами. Поясню это примером из области физического знания.

Как известно, в классической физике наибольшую обоснованность и «самоочевидность» имели основные положения, принципы и законы ньютоновской

механики, область применения которых отнюдь не ограничивалась лишь одной физической реальностью (вспомним хотя бы эволюционное учение Г. Спенсера). Однако дальнейшее развитие физики, и прежде всего имевшая место на рубеже XIX-XX вв. революция в физике раздвинула границы физической реальности (с открытием мира элементарных частиц), поставив на первый план вопрос о статусе и области применения ньютоновской механики, об обоснованности тех основных положений и принципов классической физики, в незыблемости которых никто до сих пор не сомневался. Результатом всего этого явилось «снятие» прежних ограничений и соответствующее их расширение или сужение. Например, положение классической физики, что масса есть величина постоянная, разумеется, остается, как и прежде, истинным, но при одном условии: оно истинно лишь в рамках классической механики и переносить его на область микро - и мегамира неправомерно.

Из всего этого следует: во-первых, что принятие в той или иной области данного конкретного положения в качестве «абсолютно» обоснованного, «надежного» отнюдь не есть прихоть отдельного человека (или даже определенного научного сообщества), а является рационально обоснованным ограничением, обусловленным определенными внешними по отношению к человеку (или сообществу) факторами; во-вторых, что принимаемые в качестве «абсолютно» обоснованных те или иные положения отнюдь не являются неизменными, не допускающими никакой корректировки или критики.

Фундаментализм оставался господствующей традицией в классической и современной культуре вплоть до XX века. Но в последнее время в связи с изменением общей культурной ситуации, и прежде всего ситуации в науке, устои фундаментализма были подорваны. Традиционная апелляция к Разуму и Опыту оказалась совершенно недостаточной в духовной атмосфере западной культуры XX столетия, развенчавшей многовековой культ Разума. Обнаружилось, что человеческий разум слишком изменчив, погрешим, чтобы быть надежным фундаментом человеческой культуры. Вероятно, такого фундамента в природе и не существует: ни Разум, ни Вера, никакая другая категория не вправе претендовать на Абсолют, не могут исчерпать собой все многообразие и бесконечность человеческого бытия. Этим, по-видимому, объясняется выдвигание сегодня на передний план антифундаменталистской (критицистской) парадигмы.

Кроме того, волнующие сегодня земную цивилизацию проблемы человеческого бытия, в частности, так называемые глобальные проблемы, да и некоторые наши насущные внутренние проблемы, как возрождение отечественной культуры и духовности, трудности, с которыми столкнулось наше общество в столь драматичную эпоху на рубеже XX - XXI столетий, делают всё более ощутимой необходимость развития всеобщего

критицизма. Сам факт зарождения критицистского (фаллибилистского) стиля мышления в досократовской Древней Греции одновременно с рождением философского сознания, когда был осуществлен фундаментальный духовный переворот в нашей европейской культуре - переход, как принято выражаться, «от мифа к логосу», говорит об изначальной критицистской (фаллибилистской) природе философского мышления. Другое дело, что в силу социокультурных, исторических и иных обстоятельств она не всегда могла выражать себя в полной мере, отодвигаемая на задний план своим антиподом - *фундаменталистским стилем философствования*.

Постмодернистская социокультурная ситуация не только поставила под сомнение господствовавший до сих пор в европейской культуре способ философствования, определяемый *научным разумом*, но и выдвинула перед философским и методологическим сообществом задачу развития и распространения *критицистского стиля философствования*, наиболее полно отвечающего методологическим и философским запросам современной культуры. В целом можно сказать, что подобно тому, как ньютоновская методология вполне соответствовала методологическому сознанию европейской классической культуры, а эйнштейновская физика отвечала методологическим запросам философского и научного мышления первой половины XX века, методология критицизма отвечает всем запросам постмодернистской культуры. Все это дает основания считать теоретико-познавательные и методологические установки критицизма фундаментом не только современного научного разума, но постмодернистского образа жизни, являющегося, по существу, *критическим*, точнее *критицистским*. В нем находит свое выражение основная онтологическая установка критицизма, которую можно было бы, перефразируя знаменитый принцип Декарта «*cogito, ergo sum*», сформулировать так: «*Я критикую, значит, существую*». В данном случае под «*критикую*» понимается психологическое состояние человека, содержание которого образует акт *сомнения* пирсовско-декартовско-попперовского толка. А это значит, что речь идет о фактическом, психологическом сомнении пирсовского вида, которое, в свою очередь, служит толчком к теоретическому сомнению декартова типа, трансформирующемуся затем в сомнение попперовского типа. Последнее выражается в постоянном выдвижении предположений и их опровержении, иными словами, в непрерывном конструировании и критике. И чем активнее, динамичнее осуществляется этот процесс, тем действительнее человеческая экзистенция.

Таким образом, основная онтологическая установка критицизма выражает достаточно простой и очевидный факт, что ко всему следует относиться с определенной долей скепсиса, творчески, т.е. критически. К этому собственно и сводится методология

критицизма, которая в силу своего широкого распространения, может считаться универсальным методологическим средством постмодернистского бытия человека.

Впрочем, этот вывод может показаться слишком категоричным. Бесспорно, какой бы совершенной ни была бы та или иная методология, какими бы она достоинствами ни обладала, она не может претендовать на статус универсальной, ибо ни одна методология не может исчерпать все то бесконечное многообразие методологических установок, диктуемых не менее многообразным окружающим нас миром бытия культуры и человека. В этом смысле критицизм как универсальная методология и образ жизни - лишь одна из бесконечного множества других возможных методологических установок, на основе которых и становится возможным «соприкосновение» с таинственным миром бытия (17). Но поскольку мир человеческого бытия и культуры историчен, то на различных этапах его существования ему соответствует определенный уровень и стиль методологического сознания. Мне представляется, что современному типу культуры, сформировавшемуся во второй половине XX века, более всего отвечает критицистский и фаллибилистский стиль философствования. Можно предположить, что в будущем философское и методологическое сознание во многом будет определяться именно критицистским «настроением» нашего мышления. Об этом уже свидетельствуют многочисленные факты глубокого проникновения этого стиля мышления во все большее число сфер человеческой жизнедеятельности: от науки и искусства до нашего обыденного бытия (18). И в этом нет ничего удивительного, ибо, как уже отмечалось, такие способ мышления и образ жизни вполне согласуются с природой человеческого сознания, которая, начиная со второй половины XX столетия, заявила о себе в полной мере.

Можно даже сказать, что критицистский стиль мышления диктуется самим ходом развития европейской культуры: чем более развита культура, тем менее всего она подвержена всякого рода догматизациям и абсолютизациям, и, тем самым, она дает более широкие возможности для свободного, творческого мышления. И подобно тому, как грекам удалось преодолеть догматизм прежних форм мышления - мифологического и религиозного, на долю наших современников выпала честь преодолеть догматизм *научного разума* и утвердить новый культурно-исторический тип рациональности, выходящий далеко за рамки научного разума и открывающий путь всевозможным формам мышления. Всеобщая погрешимость человеческого знания делает абсолютно равнозначными и правомерными все известные формы человеческой рефлексии, стирая между ними все границы: отныне научное мышление оказывается ничуть не лучше, но и не хуже, не более, но и не менее рациональное, чем, например, религиозное, мифологическое или философское. В этом плане рациональной оказывается та форма

мышления, которая наиболее адекватно соответствует данной ситуации, является истиной «здесь и сейчас», истиной для меня, что вполне согласуется с гуманной и прагматичной природой человека. Иными словами, рациональность включает все то, что делает возможным бытие человека в современном мире (19).

С позиции постмодернистского типа рациональности все то разумное, что есть в нашем иррациональном мире, оказывается рациональным. А это значит, например, что, если миф или религия дают человеку возможность утвердить и реализовать себя в этом мире как личность, то тем самым они нисколько не хуже, но и не лучше, научного и философского типов мышления. Следовательно, в рамках данного типа рациональности «снимаются» существовавшие до сих пор между различными формами мышления границы. В этом смысле прав *П. Фейерабенд*, когда утверждает, что «...наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. ... Мифы намного лучше, чем думали о них рационалисты» (20, 451).

Сказанное выше дает основание полагать, что человеческое знание, включая и научное, по своей природе погрешимо, что собственно и находит свое выражение во второй философской и методологической традиции – *традиции критицизма, или фаллибилизма*.

Своими корнями критицистская установка уходит в глубокую древность. Если отвлечься от древневосточной традиции (21), то в рамках античности критицизм связан с рождением цивилизации греческо-европейского типа, давшей начало греческой культуре. Если фундаментализм и догматизм в социально-культурном плане можно отнести к стадии мифологически ориентированных доцивилизационных культур общества, то критицизм, по-видимому, можно связать с одним из наивысших типов высоких культур - культурой критики, в рамках которой и осуществилось рождение греческой цивилизации. Его результатом было возникновение греческой философии, которое практически совпадает с рождением науки.

Теоретическую основу критической установки образует идея, согласно которой достоверное знание невозможно. Этой точке зрения следовал уже философ-досократик *Ксенофан Колофонский*, который за 100 лет до Сократа писал:

«Истины точной никто не узрел и никто не узнает

Из людей о богах и о всем, что я только толкую:

Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,

Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает» (22, 173).

Но Ксенофан уже тогда учил, что прогресс научного знания может заключаться в нашем поиске истины:

«Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,
Но постепенно..., ища, лучшее изобретают» (23, 172).

Тот же дух критичности и открытости несёт в себе и мысль *Перикла*, одного из крупнейших афинских государственных деятелей: “Хотя лишь одна из нескольких политических концепций может быть осуществлена на деле, тем не менее у нас есть возможность их все обсуждать” (24, 29).

О “бестрепетном сердце совершенной истины” и о “лишенных подлинной достоверности мнениях смертных” говорит и Парменид Элейский:

«...Ты должен знать всё:
Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,
Так и мнения смертных, в которых нет непреложной
достоверности.
Но всё-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся вещах
Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности” (25, 287).

Навеянная мыслью *Ксенофана* идея открытости человеческого знания стала сквозной у *Сократа* как второго и наиболее влиятельного представителя критицистской античной традиции. Эта идея со всей очевидностью выражена в знаменитом сократовском принципе: “я знаю, что ничего не знаю”, определившим сократический тип мудреца как воплощение истинной философии. Именно в сократовском незнании усматривается прежде всего различие между *Сократом-философом* и *Платоном-софократом*, который в отличие от первого является не преданным искателем мудрости, а её гордым обладателем. Если Сократ подчеркивал, что он не мудр, не обладает истиной, а только ищет её, исследует и любит (что собственно и выражает слово “философ”), то Платон, по сути, определяя философов как людей, любящих истину, вкладывает в слово “философ” совершенно иной смысл. Любящий - уже не просто скромный искатель истины, а гордый её обладатель. Философ Платона приближается к всезнанию, всемогуществу. Вряд ли существует более резкий контраст, чем контраст между сократовским и платоновским идеалами философа. Это - контраст между двумя мирами - миром скромного, рационального индивидуалиста и миром тоталитарного полубога (26).

Тем самым Платон отказывается от сократовского учения о незнании и требования интеллектуальной скромности. Это очевидно, если сравнить сократовское и платоновское учения о правителе. Как Сократ, так и Платон выдвигают требование мудрости правителя. Однако оно трактуется ими совершенно по-разному. У Сократа это требование мудрости

правителя означает, что правитель должен полностью осознать своё очевидное незнание. Следовательно, Сократ за интеллектуальную скромность. “Познай самого себя” означает для него: “Знай, как мало ты знаешь!”

В отличие от него Платон трактует требование мудрости правителя как требование обладать мудростью, софократии. Лишь осведомлённый диалектик, ученый-философ способен управлять. В этом, видимо, смысл известного платоновского требования, что философы должны стать правителями, а правители - образованными философами.

Это различие в интерпретации известного требования есть, по сути, различие между интеллектуальной скромностью и интеллектуальной надменностью. Это есть также различие между фаллибилизмом - признанием ошибочности всего человеческого знания - и сциентизмом, согласно которому авторитет должен приписываться знанию и знающему, науке и ученым, мудрости и мудрецам.

В целом сократовский тезис о человеческом незнании оказался крайне важным для последующего развития европейской культуры: он, по сути, произвел своеобразный переворот в эпистемологии, в результате которого со временем обнаружилась полная несостоятельность классического понятия знания как истины и достоверности. Знание отныне есть, прежде всего, предположительное знание (предположение).

Мысль Ксенофана и Сократа продолжили и философы эллинистической культуры, в частности, киники (27) и киренаики (28), а скептиками она была доведена до абсурда. Вспомним хотя бы ответ Пиррона из Элиды на провоцирующий вопрос: “А не умер ли ты, Пиррон?” он твердо отвечал: “Не знаю” (29, 146).

Через античность идея открытости и погрешимости человеческого знания проникла в европейскую классическую философию. Уже Фр. Бэкон своим учением об идолах и элиминативной индукции закладывает основы фаллибилистской методологии, а критическая философия И. Канта и Я. Фриза, методологический плюрализм Б. Паскаля, фаллибилизм Ч. Пирса и антифундаментализм Фр. Ницше (30) проложили путь к современному фаллибилизму, наиболее последовательно отстаиваемому Карлом Поппером – основателем философии критического рационализма. Он фактически “пробудил” в нашей интеллектуальной среде существовавшую издавна в европейской философии идею о погрешимости человеческого разума.

В русской философской традиции идею открытости и критичности знания проводил Вл. Соловьёв, именно на ней базируется его философия всеединства (31) О философии, избирающей “в удел себе переменную точку зрения”(32, 130) писал П. А. Флоренский, но наиболее глубоко дух критицизма проник в философию “сциентистского анархизма” П. А. Кропоткина (33) и П. Н. Ткачёва (34).

В отличие от классической фундаменталистской традиции картезианского толка, антифундаментализм (критицизм) не допускает никаких догм, более того, он включает в себя с необходимостью фаллибилизм (погрешимость) в отношении любой возможной инстанции. В то время как фундаментализм возводит определенные инстанции - **Разум** или **Опыт** - в эпистемологические авторитеты и пытается выработать у них “иммунитет от критики”, антифундаментализм (критицизм) не признаёт никаких авторитетов и инстанций непогрешимости, “архимедовых опорных точек” и не допускает догматизации в решении проблем. А это значит, что не существует никаких решений проблем, ни надлежащих инстанций для такого рода решений, которые должны уклоняться от критики. Сами эти решения, по-видимому, должны пониматься как конструкции *гипотетического* характера, которые могут быть подвергнуты критике и ревизии. Бесперывный поиск и смена одних решений другими - таков путь движения к **Истине** и **Прогрессу**, таков лейтмотив антифундаментализма (критицизма).

В целом существо критицистского стиля мышления можно выразить в следующих десяти тезисах, которые одновременно могут рассматриваться в качестве десяти основных заповедей для тех, кто вступает на путь критицизма:

- *онтологический принцип: критикуй*, если хочешь быть (существовать). В данном случае под «критикуй» понимается психологическое состояние человека, содержание которого образует акт *сомнения* пирсовско-декартовско-попперовского толка, т.е. фактическое, психологическое сомнение пирсовского типа, которое, в свою очередь, служит толчком к декартову и попперовскому теоретическому сомнению, выражающемуся в постоянном опровержении всего устоявшегося и выдвигании новых предположений, допускающих критику;
- *поиск истины*: ищи истину, если хочешь приблизиться к действительности, но при этом не забывай, что процесс поиска - это одновременно есть и процесс творения тобой истины;
- *принцип возможности (всевозможности)*: в силу основного гносеологического парадокса (противоречия между бесконечным бытием и конечным разумом) все твои знания о бесконечном, качественно неисчерпаемом бытии оказываются открытыми и безграничными, ограниченными и ошибочными (это бесконечное бытие не может быть «втиснуто» в конечное число законов), так что в мире все естественно (в нем нет места для чуда) и возможно. Стало быть, ты можешь иметь о нем лишь Мнение, а не Истину.
- *принцип объективности*: делай ставку не только на Опыт и Разум, если хочешь быть беспристрастным;

- *принцип рациональности*: не следуй *только* науке, если хочешь мыслить и поступать разумно;
- *принцип критики*: будь терпимым к критике и сам *езде* критикуй и подвергай сомнению;
- *принцип интеллектуальной скромности*: будь интеллектуально скромным и не забывай о собственной погрешимости и собственном незнании;
- *принцип фаллибилизма*: все знание погрешимо, так что, если хочешь избежать ошибок, ищи новые решения и вновь подвергай их критике;
- *принцип толерантности и негативного утилитаризма*:
 - а) будь терпимым к различным мнениям и готов разрешать все конфликты посредством аргументов [«убивай теории, а не людей» (К. Поппер)];
 - б) поскольку никого нельзя принуждать к счастью, то все свои помыслы и поступки подчиняй достижению не большего счастья, а меньшего зла;
- *принцип плюрализма и альтернативизма*: мысли альтернативами, а к различным мнениям будь не только терпимым, но и оценивай их как попытку решать одну и ту же проблему различным образом.

Рассмотренные выше два стиля философствования могут служить основополагающим критерием для типологизации всего историко-философского процесса как противостояния догматизма и критицизма, противостояния, с одной стороны, последователей платоновского типа мудреца, точнее софократа (Декарт, Гегель и др.), с другой – приверженцев сократовского типа мудреца, воплощающего образ истинного философа (Кант, Ницше, Поппер и др.). В соответствии с этими двумя стилями философствования сложились и два типа языка: *язык догматизма*, характеризующийся своей закрытостью, абсолютной достоверностью, верой в обладании одной единственной истиной, не допускающей никаких иных мнений, «иммунитетом от критики». К сожалению, на этом языке преимущественно говорила не только философия, но и вся наука в целом, особенно классическая наука. Вспомним хотя бы Ньютона, с абсолютной уверенностью утверждавшего в свое время, что его законы механики и есть как раз тот фундамент, на котором будет стоять здание будущей физики. И какие бы открытия в будущем не последуют, они никак не пошатнут это здание. Но насколько заблуждался в этом великий физик, свидетельствует дальнейшее (после Ньютона) развитие физической науки. На рубеже XIX-XX вв. в ходе очередной революции в физике здание ньютоновской механики было разрушено вместе с его фундаментом. Отныне классическая физика стала рассматриваться лишь как предельный случай неклассической (эйнштейновской) физики.

Этому закрытому, догматическому языку противостоит *язык POSSIBILITY* (возможного), *fallibilism*, являющийся открытым для критики, плюралистичным, не претендующим на монополию, тем более на знание истины, допускающим постоянную долю сомнения в своих утверждениях. Этот тип языка, хотя и ведет свое начало в европейской традиции от древних греков (Ксенофана, Сократа), всё же в полной мере на нем заговорили только в современной философии в связи с изменением общекультурной и, прежде всего, научной ситуации. Статус этого языка нашел свое обоснование в современной неклассической физике (физике элементарных частиц), здание которой, если продолжать нашу аналогию, представляет собой высотный дом, этажи которого повисают в воздухе. Наконец-то в современную физику глубоко проникла мысль о невозможности существования какой-то единой теории, которая могла бы стать надежным фундаментом для построения данной раз и навсегда физической картины мира. В силу погрешимости человеческого знания, в том числе и научного, такого абсолютного, незыблемого фундамента в принципе не существует, а потому, как представляется, научным, методологическим и философским запросам европейской культуры наиболее полно отвечает фаллибилистский (критицистский) стиль мышления.

Фаллибилистским (критицистским) характером нашего мышления определяется общий философский настрой, от которого зависит статус философии в целом. Философия, если и возможна, то только как философия открытого, критицистского, фаллибилистского знания, не только допускающего, но и требующего постоянного выдвижения альтернатив и их опровержения. И пока в философии будет царить этот настрой, она имеет право на существование.

Таким образом, завершая обсуждение сформулированного в заглавии данной статьи вопроса, еще раз подчеркну, что философия возможна только как трансцендентальная философия, основным вопросом которой является фундаментальный трансцендентальный вопрос: как возможны мысль, мышление? Они, как было показано выше, возможны только в форме критицистского, фаллибилистского, предположительного знания. В противном случае прогресс как научного, так и философского, и в целом человеческого знания не возможен. Открытость и невозможность достоверного, обоснованного знания и есть основной психологический мотив человеческого познания.

Примечания:

1. На этом понимании философии из неё самой настаивал Хайдеггер: «Она (философия – И.Ш.) требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали её из нее самой». – Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. //Хайдеггер М. Время и бытие. (Статьи и выступления). – М.: Республика, 1993. – С.329.
2. Примером этому служит известная работа: Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. – М.: Изд-во Московского университета, 1981.
3. Большая советская энциклопедия. Т. 27. (3-е изд.) – М.: Советская энциклопедия, 1977. С.412.
4. Вспомним опять-таки Хайдеггера: Философию рождает не мысль, а настроение. *«Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении».*- Хайдеггер М. Цит. раб. С.332; И: *«...блаженство изумления – та зоркая захваченность [сущим], которая есть дыхание всякого философствования».* – Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. (2-е изд.) – М.: Молодая гвардия, 2005. – С.279.
5. Тот же великий «германский мастер» подчеркивал: «Она (философия – И.Ш.) сама *есть* только когда мы философствуем. *Философия есть философствование».* - Хайдеггер М. Цит. раб. С. 329.
6. На это, как известно, обращал внимание Б. Паскаль, разделяя философию на «философию разума» и «философию сердца».
7. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – С.49.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М.: Наука, 1989. – С.195.
9. Он проявляется в первую очередь в широко применяемой сегодня у нас под влиянием западной системы образования практики тестирования, которая еще больше разрушает творческий характер обучения, превращая его в процесс *не поиска истины*, в ходе которого она творится, а «угадывания» правильных, заранее известных ответов.
10. Энгельс Фр. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. //Маркс К., Энгельс Фр. Собр. соч. 2-е изд. Т.21. С.282.
11. Если это действительно так, то не есть ли, говоря словами Хайдеггера, «измерение ценности философии идеей науки» принижением, а стало быть, и искажением ее подлинной сущности.
12. Какой ужасный для современной педагогики термин, но очень точно выражающий её технологическую суть.

13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – Спб.: Наука, 1993. Кн.1. – С. 105.
14. Фундаментализм находит свое выражение в парменидовском «пути истины». Но с именем Парменида связана и другая, прямо противоположная традиция – фаллибилизма и критицизма, составляющие ядро «пути мнения».
15. Более подробно о трилемме Мюнхгаузена см.: Albert H. Traktat über kritische Vernunft. - Tübingen, 1969. (Русский пер.: Альберт Х. Трактат о критическом разуме. – М.: Едиториал УРСС, 2003.)
16. На абсолютную произвольность этого акта указывают Х. Альберт и Г. Динглер. См. об этом: Albert H. Указ. соч.; Dingler H. Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. - München, 1923.
17. Впрочем, эта мысль с логической необходимостью диктуется самой методологией критицизма.
18. Подробнее об этом см.: Шишков И.З. В поисках новой рациональности: философия критического разума. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 353-357.
19. Содержание современного культурно-исторического типа рациональности определяется по существу *прагматичным* характером нашей культуры и самой человеческой природы. А это значит, что разумными (рациональными) могут считаться *любые формы* знания и деятельности, которые удовлетворяют естественному желанию человека более или менее *оптимально* ориентироваться и «сносно» жить в нашем турбулентном мире.
20. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. //Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. - М.: Прогресс, 1986. - С. 450-451.
21. См. об этом: Paul Gregor Rationalität als Weg zur Humanität //Lenk H. (hrsg.) Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. -Freiburg, München,1986, S.187-204.- На связь рационального критицизма с древневосточной традицией указывает и Г.Ленк. См. об этом: Lenk H. Kritik der kleinen Vernunft. Einführung in die jokologischen Philosophie. Frankfurt a.M.,1987, S.121; он же: Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft. - Frankfurt a. M., 1986.-S.117.
22. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. - М.: Наука, 1989, фр.34., С.173.
23. Там же, фр.18, С.172.
25. Цит. по: Popper K.-R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd.1., 4 Auf., München,1975,S.29.- Данный мною здесь вариант перевода речи Перикла, приведенной Поппером в качестве эпитафии, представляется более удачным и точным, соответствующим духу попперовского мышления, нежели в русском издании. -

- См.: Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т.1 Чары Платона. - М.,1992., С.37.
26. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1 М.: Наука, 1989, С.287.
27. В этом противопоставлении сократовского и платоновского типов мудреца я следую позиции Поппера.
28. См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984.
29. См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа,1991, С.70-74.
30. Там же, С.146.
31. Существование “непосредственной достоверности” типа декартовского “я мыслю”, на которой зиждется фундаменталистское методологическое сознание, *Ницше* считал основным предрассудком философов. Вот что он писал по этому поводу: “Всё ещё есть такие простодушные самосозерцатели, которые думают, что существуют “непосредственные достоверности”, например, “я мыслю” или подобно суеверию *Шопенгауэра* “я хочу”... Но я буду сто раз повторять, что “непосредственная достоверность” точно так же, как “абсолютное познание”... в себе *contradictio in adjecto*: нужно же наконец когда-нибудь освободиться от словообольщения!” И далее: “Поистине немалую привлекательность каждой ... теории составляет то, что она опровержима: именно этим влечет она к себе тонкие умы”. - Ницше Фр. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. // Ницше Фр. Сочинения в 2-х томах. Т.2.,М.: Мысль,1990, С.252-253.
32. См.: Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. *Он же*: Кризис западной философии. // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М.: Мысль,1990, С.3- 138, 139-288.
33. См.: Флоренский П. У водоразделов мысли. Т.2. М: Правда,1990. - С.130.
34. См.: Кропоткин П.А. Современная наука и анархия. М.: Правда, 1990.
35. Трудно удержаться, чтобы не привести здесь выдержку из “Анархии мысли” П. Н. Ткачёва: “Критика - это условие *sine qua non* (непременное, необходимое - лат.) её (мысли - прим. И.Ш.) правильного развития; она её питает, укрепляет, одушевляет. Оградите мысль от критики, и она превратится в мертвую догму, не успев вырасти и развиться, она состарится, обесцветится, износится”. - Ткачёв П.Н. Анархия мысли. // Ткачёв П.Н. Кладези мудрости российских философов. М.: Правда, 1990, С.176.

Литература

1. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984.
2. Большая советская энциклопедия. Т. 27. (3-е изд.) – М.: Советская энциклопедия, 1977.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – Спб.: Наука, 1993. Кн.1.
4. Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. – М.: Изд-во Московского университета, 1981
5. Кропоткин П.А. Современная наука и анархия. М.: Правда, 1990
6. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955.
7. Ницше Фр. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. // Ницше Фр. Сочинения в 2-х томах. Т.2., М.: Мысль, 1990,
8. Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т.1 Чары Платона. - М., 1992.
9. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. (2-е изд.) – М.: Молодая гвардия, 2005.
10. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М.: Мысль, 1990
11. Соловьёв В.С. Кризис западной философии. // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М.: Мысль, 1990
12. Ткачёв П.Н. Анархия мысли. // Ткачёв П.Н. Кладези мудрости российских философов. М.: Правда, 1990
13. Флоренский П. У водоразделов мысли. Т.2. М: Правда, 1990
14. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М.: Наука, 1989.
15. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. //Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. - М.: Прогресс, 1986.
16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. //Хайдеггер М. Время и бытие. (Статьи и выступления). – М.: Республика, 1993.
17. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991
18. Шишков И.З. В поисках новой рациональности: философия критического разума. М.: Едиториал УРСС, 2003.
19. Энгельс Фр. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. //Маркс К., Энгельс Фр. Собр. соч. 2-е изд. Т.21.
20. Albert H. Traktat über kritische Vernunft. - Tübingen, 1969. (Русский пер.: Альберт Х. Трактат о критическом разуме. – М.: Едиториал УРСС, 2003.)

21. Dingler H. Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. - München, 1923.
22. Gregor P. Rationalität als Weg zur Humanität //Lenk H. (hrsg.) Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. - Freiburg, München,1986
23. Lenk H. Kritik der kleinen Vernunft. Einführung in die ökologische Philosophie. Frankfurt a.M.,1987.
24. Lenk H. Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft. - Frankfurt a. M., 1986.
25. Popper K.-R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd.1., 4 Auf., München,1975.

Философская антропология и проблема происхождения человека. Н.В. Телегина

Вопрос о происхождении человека, являющийся предметом исследования специальных естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, имеет в своей основе философскую проблему специфики человеческого существования. Как возможен человек? Этот вопрос оказывается далеко непростым, так как ответ на него зависит от исходных установок, которые опытной проверке не поддаются. Тут возможны два направления решения этой проблемы: либо человек есть природное существо и тогда главный вопрос в антропогенезе – это проблема появления сознания, духа из материального мира; либо человек не является только частью природы и тогда он выносится за рамки материального мира и становится причастным трансцендентному миру, и тогда вопрос о его происхождении – вне компетенции науки. Он попадает в ведение религии. Как мы видим, исходные установки решения проблемы антропогенеза носят принципиально мировоззренческий характер. Именно с этим обстоятельством связана сложность проблемы антропогенеза, однозначного решения которой до сих пор нет. (1, 563-578).

Наука до сих пор надеялась, что сможет безоговорочно подтвердить общепринятую ныне теорию биологической эволюции Ч. Дарвина. Но, строго говоря, эта теория до сих пор остается гипотезой, так как ее безусловного подтверждения все-таки нет. Биологов, прежде всего, волнует вопрос, чем же отличаются видовые особенности человека от других видов живых существ. Здесь существуют два основных подхода. Первый – *креационистский* (от латинского слова – «сотворение»). Его сформулировал Жорж Кювье (1769-1832гг), французский биолог и палеонтолог. Он в самых различных геологических слоях находил останки животных, столь резко отличающихся друг от друга, что невозможно говорить о постепенном развитии жизни на Земле. Кювье предположил, что все живое, включая и человека, каждый раз возникает неожиданно, спонтанно, случайно после очередной геологической революции, катастрофы. Но как появляется это новое, каков механизм его становления и развития? На помощь Ж. Кювье призывает божественное провидение, апеллируя к чуду, что и позволяет трактовать его теорию катастроф как креационистскую.

Биоэволюционная концепция антропогенеза на сегодняшний день является одной из самых хорошо разработанных. Еще в XVIII веке К.Линней впервые отвел место человеку в отряде приматов и дал название нашему виду – “*Homo sapiens*”. В XIX веке Ч.Дарвин на основании сравнительно-анатомического, эмбриологического анализа указал

на действительное огромное сходство человека и человекообразных обезьян, обосновал идею их родства, и, следовательно, общности их происхождения от древнего исходного предка (Э.Геккель назвал его “питекантропом”). Так родилась симиальная (обезьянья) теория антропогенеза. Согласно ей, все постепенно устраивалось; в природе действуют естественные факторы эволюции всего живого: борьба за существование, наследственность и изменчивость, естественный отбор. Человек – высшее творение природы, он – “венец творения” и выше всех стоит на лестнице биологической эволюции. Главным, магистральным направлением эволюции является процесс цефализации – возникновения и усложнения нервной системы, что привело к образованию головного мозга человека, благодаря которому он и становится мыслящим.

Итак, человек - *завершенное* и *высшее* творение природы. Здесь с эволюционистами спорят не только философы, но и биологи. И.И.Мечников выдвинул идею ортобиоза, согласно которой человек – существо по природе своей ненормальное и потому подлежащее ведению медицины. М.Шелер, А.Гелен особенно ярко в XX веке заявили миру о том, что человек произошел от существа ущербного, не способного жить по природным трафаретам, и качества, отличающие человека от животного – есть восполнение этой недостаточности. В.Вильчек пишет в своей книге “Алгоритмы истории” о том, что наш предок – очень пластичное, слабо специализированное существо, утратившее врожденный интуитивный план деятельности и потому *низко стоящее* на лестнице биологического развития по сравнению с другими приматами. Между тем, у человека, по сравнению с другими млекопитающими, самая большая продолжительность жизни, самая большая скорость распространения по планете, что свидетельствует, пожалуй, в пользу *совершенства* данного вида. Значит, каким-то образом эта природная ущербность и недостаточность были преодолены. Как это стало возможно? Парадоксально, но причина этого совершенства кроется... в *незавершенности* вида “Homo sapiens”.

А.Н.Северцев выдвинул теорию ароморфозов, согласно которой происходит такое изменение в морфологии одной из популяций, которое порождает принципиально *иные* способности высших животных в овладении пространством планеты. Некоторые животные индивиды, именно в силу утраты видовой программы, начинают опираться в ходе своей жизнедеятельности не только на генетическую природу и прирожденные способы действия, но и на ситуативный институт сообразительности. О наличии “ситуативного интеллекта” свидетельствуют опыты И.Павлова с собаками и В.Келера с обезьянами. Предполагается, что ситуативный интеллект у высших животных – предтече человеческого мышления. Сформировалось устойчивое мнение о том, что некоторые

специфические особенности жизнедеятельности человека есть уже у высших животных, пусть и не в таком развитом виде. Это касается не только мышления, но и речи, способности трудиться. Сторонники натуралистического подхода к человеку приводят примеры удивительной целесообразности в устройстве организмов животных, примеры того, какие они умные, благородные, альтруисты, способные к сочувствию и состраданию, какой сложный у них язык, как они трудятся. Итак человек – самое совершенное, но... животное. Не хочется с этим соглашаться, хочется верить, что есть какая-то тайна, отличающая даже нашего несмышлениша-малыша от самой умной обезьяны.

Человек – иное, и сравнивая себя с животными, мы часто их антропоморфизируем, наделяем человеческими чертами. Но дело даже не в том, что животные не трудятся, не мыслят и не говорят в строгом смысле этого слова, а в том, что человек обладает особым генофондом, ибо основную программу своей жизнедеятельности человек находит не в устройстве своего тела, а в предметных формах культуры и средствах общения. «Открытость» системы «Человек» не имеет аналогов в мире живого. (2, 90) Об этом ярко свидетельствуют опыты наблюдения за фeralными (найденными у животных) детьми. Ни один из них не научился прямо ходить, по-человечески пить и есть, даже улыбаться, не говоря уже о более сложных навыках. Оставшись в природе в силу разных обстоятельств, они не стали людьми. Природа – необходимое, но не достаточное условие формирования человека. Немаловажным, а на ранних стадиях развития во многом определяющим, фактором является «погружение» человека в мир культуры, в мир человеческих отношений. Происходит, согласно Гегелю, проникновение «индивида в род» и «рода в вид».

Законы эволюции перестают действовать в человеческом сообществе. У нас слабые, больные, немощные – сохраняются, более того, именно по отношению к ним мы проявляем наши лучшие *человеческие* качества. Мы, в отличие от животных, бережем и сохраняем своих стариков потому, что они – наш генофонд, носители и хранители человеческой формы жизнедеятельности.

При натуралистическом подходе к человеку все наши собственно человеческие способности, прежде всего, способность мыслить, объявляются врожденными, природой данными. Но тогда проблема *истока, начала, сути* того способа, каким человек осуществляет свою жизнь, не осознается и, следовательно, не может быть даже поставлена. Вот почему теоретическим основанием медицины стал по сути дела бытовой трюизм: "Человек существо - живое", потому что дышит, питается, размножается и даже чувствует и мыслит так, как это делают многие живые существа. (1, 560). Но уже на

обыденном уровне осознавалась уникальность, особенность человека, что отражено в мифах, в сказках, и нашему новорожденному малышу мы всегда желали "стать человеком", подозревая, что от факта рождения до акта становления – дистанция огромного размера. Г.Честертон замечает: "Неестественно видеть в человеке естественное порождение природы. Народ всегда знал это, пока в дело не вмешались умники". (3, 101).

И чем явственнее обнаруживают себя натуралистические тенденции, тем активнее должна проявлять себя философская антропология, настаивающая на том, что человек *по сути* своей принципиально, качественно отличается от животного. Какова она, эта суть? Как формируются в человеке его сущностные качества? Как стать человеком? Над этими вопросами с начала своего возникновения и размышляли философы. Если человек не животное, то может быть и не живое, не природное? Давайте вынесем его за рамки природы и будем изучать отдельно, самого по себе, а в нем - его головной мозг, в котором, вероятно, и кроется тайна человеческого.

Начало такому, *антропоцентристскому*, подходу к человеку положено философом XVII века Р.Декартом, который впервые отчетливо заявил, что "человеческое" в нас заключается в способности мыслить: "Мыслю, следовательно существую," - и поместил мысль в головной мозг. Мозг, таким образом, оказался органом, орудием мышления.

Дальнейшее изучение головного мозга человека показало, что это - сложно устроенный, хорошо организованный и отлаженный, как часы, механизм. Таким и предстал человек в книге философа XVIII века Ж.Ламетри "Человек - машина". Сегодня, в век информационных технологий, человека чаще всего сравнивают с компьютером. Кибернетики, физики и математики извещают нас о том, что они близки к разгадке тайны, потому что скоро создадут компьютер нового поколения (биокомпьютер), полностью имитирующий мышление и поведение человека. А ведь еще Р.Декарт, поместивший нашу мысль в мозг, предупреждал: "Невозможно, чтобы в машине было столько расположений, чтобы она могла действовать во всех случаях так, как заставляет нас действовать наш разум". (4, 111). Действия человека, по Декарту, свободны, *произвольны*, действия машины - запрограммированы. Мысль, интеллект... Но ведь человек не только мыслит, но чувствует, страдает, верит и любит. И выделяя мышление как главенствующее наше качество, мы стираем иные, столь же существенные человеческие черты.

Многие сомневались в значении и способностях человеческого разума. Августин Блаженный и Фома Аквинский, в эпоху средневековья, считали его сомнительным и неопределенным до тех пор, пока он не просвещен божественным Откровением. В Новое время И.Кант сильно поколебал веру в могущество научного, теоретического разума, полагая, что в своих поступках человек должен руководствоваться не доводами рассудка,

а прислушиваться к голосу сердца, голосу совести. И современный философ Э.Кассирер замечает, что есть такие вещи, которые не поддаются логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечной разнообразности. Предостерегая от аналогий человека с машиной, Э.Кассирер подчеркивает, что математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологией. Человек - все-таки не искусственное, а естественное и во многом природное существо, не механизм, а живой организм. Вот почему Декарта так удивила абсурдность самой постановки вопроса: "Могут ли часы родить?" Но, будучи порождением природы, человек, по образному выражению Гегеля, прорывает ее ткань, когда овладевает Духом. А Дух, мышление - не естественны и не природны уже потому, что не материальны, а идеальны. Как глубоко мы не проникали бы в структуру головного мозга - нас на этом пути ждут большие разочарования. Самые совершенные и универсальные приборы могут обнаружить только поток нейронов, но нигде мы не обнаружим мысль, потому что, во-первых, она не обладает ни одним физическим свойством ("Роза пахнет, а образ розы - нет. Огонь жжет, а образ огня - нет" - Л.Фейербах), а, во-вторых, мысленный образ объекта находится не в голове мыслящего субъекта, а как бы «пред – стоит» перед ним, как показал Гегель. Он же гениально доказал и другое: наша способность мыслить не является врожденным, а, значит, неотъемлемым и атрибутивным качеством. Ведь Р.Декарт считал, что мышление вложено в нашу душу самим Богом, и поэтому "ребенок мыслит уже в лоне матери". И сегодня многие ученые также полагают, что "мышление - атрибут человека", правда, они апеллируют не к Богу, а к живой природе. По Гегелю, человек *приобретает* способность мыслить при жизни, он *учится* мыслить у культуры, проходя в своем индивидуальном развитии те этапы, которые прошло человечество в своем культурном развитии.

Поэтому многие выдающиеся психологи (Л.С.Выготский, А.Н.Леонтьев, Э.В.Ильенков и другие) пришли к выводу о том, что для разгадки тайны идеального, а значит, и тайны человека, нужно выйти за пределы черепной коробки отдельного индивида в сферу культуры, в сферу человеческих отношений. Мыслит не мозг, а *человек* с помощью мозга. Сегодня он должен рассматриваться не как механизм, но и не как организм, живое, а как личность - В.Шекспир, И.Ньютон, И.Кант... Но личностью не рождаются, а становятся. Эту тему - человеческую способность формировать свой внутренний мир, мир своей души, "мир человека" и обсуждают между собой вот уже более 2-х тысяч лет философы.

Можно изучить все специальные дисциплины, преподаваемые в медицинском ВУЗе и многое знать о человеке, и при этом *не ведать* главное - суть и исток того способа, каким человек осуществляет свою жизнь. Но может быть нам поможет антропология,

теоретическим основанием которой является трудовая гипотеза происхождения и развития человека? Биоэволюционная и антропоцентристская гипотезы, на наш взгляд, абсолютизируют значение заявленных факторов антропогенеза: либо природы, либо головного мозга человека. Трудовая гипотеза в какой-то степени преодолевает эту односторонность, потому что выходит на соотношение человека и природы, ибо труд - это оппосредующее, но и связующее их звено.

Небольшая по объему работа Ф.Энгельса "Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека" и сегодня является настольной книгой большинства антропологов мира. Ф.Энгельс утверждал, что способность к труду - есть то существенное, специфическое качество, которое отличает человека от животного: "Труд - первое условие всей человеческой жизни, и притом в такой степени, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека". (5, 5). Под трудом в марксизме понимается прежде всего *производство* предметов, удовлетворяющих потребности людей, или, по-другому, производство материальных благ. Труд является главным фактором, благодаря которому формируются и совершенствуются все другие собственно человеческие качества, прежде всего - мышление и речь.

Достижения нашей отечественной школы антропологии, особенно довоенной, впечатляют. Широко известен сборник Я.Я.Рогинского и В.В.Буйнака "Происхождение и первоначальное расселение человечества". Я.Я.Рогинский предложил классификацию этапов антропогенеза, которой придерживается сегодня вся мировая антропология. В основе классификации, критерием, отличающим одну стадию от другой, - является производство все более совершенных орудий труда. Предгоминиды - *австралопитеки* (возраст последней находки 5,5 млн. лет) не являются людьми, потому что не трудятся, *не производят*, и при охоте лишь *используют* готовые предметы природы (камни, палки). Древнейшие люди - *питекантропы* (1000-500 тыс. лет до н.э.) изготавливали самые примитивные орудия труда - каменные рубила. Древние люди - *неандертальцы* (300-40 тыс. лет до н.э.) умели производить уже около 60 видов орудий, составных и из разнообразных материалов. Современные люди - *кроманьонцы* (40-10 тыс. лет до н.э.) - от собирательства и охоты перешли к земледелию и скотоводству, что привело к оседлому образу жизни, к строительству поселений и ремеслу.

Новые виды деятельности потребовали еще более сложных орудий труда. Совершенствуется труд - развивается человек: он приобретает устойчивую способность к прямохождению (питекантроп - *Homo erectus*), что, в свою очередь, приводит к изменению в более прогрессивном направлении внешнего и внутреннего строения тела человека. В результате употребления пищи, сваренной на костре, увеличивается рост и

вес. Благодаря труду "формируется потребность что-то сказать друг другу" (Ф.Энгельс) - речь; и самое главное - развивается головной мозг (от 600 см³ у австралопитековых, 900-1050 см³ у питекантропов, до 1400-1500 см³ у неандертальцев и кроманьонцев), а значит, формируется и способность мыслить.

Кроманьонец у антропологов и Homo sapiens у биологов - это один и тот же тип человека, только факторы его эволюции - разные. Так, антропологи считают, что естественный отбор сохраняется, особенно на первых этапах, но существенно видоизменяется: он идет в сторону образа жизни, основанного на применении орудий труда. Теперь исход в борьбе за существование зависел не от биологической функции организма, а от удачно примененного орудия труда. С достижением такой организации тела, которая удовлетворяла бы любым формам деятельности с орудиями - биологическая эволюция заканчивается. (6). Благодаря труду человек вышел из-под жестокого контроля естественного отбора и в значительной степени стал зависеть от условий среды и воспитания, и процесс антропогенеза, таким образом, превратился в процесс *антропосоциогенеза*, а сам человек начал рассматриваться как существо *биосоциальное*.

Трудовая гипотеза многое расскажет нам о человеке, и есть неоспоримые эмпирические факты, ее подтверждающие. Не понятным остается главное: как стал возможен переход от использования готовых орудий к их изготовлению? Ф.Энгельс подчеркивал: "Для того, чтобы создать самый примитивный топор, нужно *знать* свойства камня". Действительно, рубила (примитивные топоры) изготовлялись из *особого* камня - кремния, достаточно легкого, чтобы быть обработанным (гранитом, мрамором?) и достаточно твердого, чтобы не рассыпаться, как известняк.. Значит, трудится *знающий*, мыслящий человек. Поэтому в марксизме труд - это не только производительная, но и целесообразная, сознательная деятельность. Труд не возможен без мышления и речи.

Антропологи долго искали переходное, недостающее звено. В 50-х годах XX века в Танзании, а Олдувайском ущелье, американский ученый Л.Лики обнаружил остатки ископаемого примата, сходного, а в чем-то даже уступающего, австралопитеку - презинджантропа. Скелетные остатки презинджантропа сопровождалось значительным количеством орудий, *изготовленных* из гальки (галечная культура). Прежде считалось, что питекантропы трудятся потому, что они перешли "мозговой рубикон", необходимый для мышления - 900 см³. Но объем головного мозга презинджантропа - всего 680 см³. Как он мог трудиться и жить в культуре? Классификация, предложенная Я.Я.Рогинским, уже не выглядит такой логичной и стройной.

Только трудом сложно все объяснить, потому что труд сам нуждается в объяснении. В чем его исток, в чем причина? Рождается маленький кроманьонец, не

обладая от рождения ни одним кроманьонским качеством, и все эти качества, в том числе способность к труду, ему еще предстоит приобрести. Но вот уже в месяц он улыбнулся, и мы радуемся, понимая, насколько эта улыбка отличает его от любой, самой умной обезьяны. Первой клеточкой, из которой растет человек, является производство средств для удовлетворения потребностей, - отмечали классики марксизма в "Немецкой идеологии". Но ведь улыбка - это и есть средство, *сотворенное* человеческим ребенком для удовлетворения самой первой, самой естественной своей потребности - потребности в другом человеке, без которого он не сможет по-человечески есть, пить, прямо ходить, думать, разговаривать, трудиться, т.е. не сможет *жить* по-человечески. Трудовая гипотеза в лучшем случае расскажет нам о становлении рода человеческого, о филогенезе, и совсем мало скажет об онтогенезе, о становлении отдельного представителя этого рода - личности.

Ученые, этнографы и историки, изучавшие жизнь людей в племенах, сохранивших древние традиции, отмечали, что эти люди не трудятся в собственном смысле слова, потому что, занимаясь собирательством, получают все готовое от природы. Но в своих ритуалах они производят... нет, не орудия труда, а средства, орудия общения с окружающими их миром и друг с другом, и этот тип производства в ритуале отточен до совершенства. Ритуальная жизнь - это и есть то, что отличает самый первый, "первобытный", человеческий коллектив от любой хорошо организованной и сплоченной животной стаи. И если в центре нашего внимания остается сама возможность и необходимость возникновения имманентных данной популяции движущих сил в ту (по сути дела уже не биологическую) общность, с эволюции которой и могла начаться история человечества, то обращение к ритуалу, как нам представляется, оправдано и необходимо.

Еще одна точка зрения на проблему происхождения человека представлена современной генетикой, очень неожиданная точка зрения. Генетические исследования показывают, что люди современного вида - кроманьонцы - это прямые потомки одной женщины, которая проживала в Африке, и которая подобно библейской Еве является праматерью всего человечества. (7, 300-301). Ученые основывались на том факте, что в женской яйцеклетке имеется два вида ДНК - ядерная и внеядерная. Как известно, «сперматозоид при оплодотворении яйцеклетки тоже вносит свою ДНК, но только ядерную. Внеядерная ДНК находится в цитоплазме клеток и передается потомству по женской линии. Она состоит из шестнадцати с половиной тысяч оснований, или нуклеотидов, из которых, как из кирпичиков, строятся нуклеиновые кислоты - основа наших генов.

Ученым удалось «прочитать» внеядерную ДНК, отличающуюся от ядерной ДНК тем, что она меняется примерно в 10 раз быстрее. Изучалась внеядерная ДНК полутора сотен представителей разных человеческих рас. В результате компьютерного анализа полученных данных выяснилось, что у африканцев, живущих южнее Сахары, во внеядерной ДНК накопилось больше всего изменений или мутаций. Таким образом, они являются самой древней расой на Земле. Отсюда можно сделать вывод о том, что наша «праматерь Ева» жила примерно 200 тысяч лет назад где-то на просторах экваториальной Африки».(7, 301). Эта позиция генетиков согласуется и с современной антропологией.

Современный человек, согласно последним исследованиям в антропологии, считается, появился около 150 тысяч лет назад в устье реки Клазиес в Южной Африке. За 50 тысяч лет он распространился по всей Африке. В Европе в это время господствовал неандерталец. Древние остатки современного человека обнаруживаются к этому периоду и на реке Омо в Эфиопии. Видимо, 100 тысяч лет назад современный человек попал через нынешний Ближний Восток и проливы Мраморного моря в Европу, сменив там через 20 тысяч лет неандертальца. В Азии человек также появился 100 тысяч лет назад. Число тех «эмигрантов» из Африки, как показывают расчеты генетиков на основе изучения генов гемоглобина, не превышало 600-1000 человек. (7, 300). Конечно, удивителен тот факт, что чуть более полутысячи людей дали все современное человечество. О таком выводе несколько десятилетий назад нельзя было даже и помыслить.

Мы рассмотрели наиболее распространенные ныне позиции по проблемам антропогенеза, который до сих пор остается тайной, которая притягивает умы ученых и обычных людей. Кстати, пока генетика ничего не может сказать о возможном «праотце» человечества. Но будем надеяться, что в будущем многое прояснится относительно природы человека и его происхождения при помощи новых технологий в науке, которые парадоксальным образом заставляют вспомнить о старых библейских историях об Адаме и Еве и о божественном творении мира. Научная реконструкция картины становления человека и его культуры таит в себе еще много парадоксов и загадок.

Литература:

1. Михайлов Ф.Т. Избранное. М., ИНДРИК, 2001.
2. Блок А.М. Философия, психология, медицина. – В кн.: Человек как субъект и «предмет» медицины. М., 2002.
3. Честертон Г. Вечный человек. М., 1991.
4. Декарт Р. Розыскание истины. М., 2000.
5. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. М., 1989.

6. См. подробнее: Биология. Учебник для студентов медицинских специальностей высших учебных заведений под ред. В.Н. Ярыгина. Кн. 2. М., 1997.
7. Лалаянц И.Э. Шестой день творения. – В кн.: Мироздание и человек. М., 1990.

Ритуальная и мифологическая культура общества. А.И. Будов

Ритуал и миф - вечные и неизменные спутники человечества. Их отличительная особенность относительно других символических систем социальной культуры состоит в повторяемости событий, составляющих их содержание. Оно связано с тем, что древний человек своим антропологическим опытом перенес в сферу бессознательного наиболее опасные стороны своей деятельности, а сам смысл жизненного процесса сосредоточил на защите и воспроизводстве человеческого рода. И поскольку антропологический опыт - это процессы нашего собственного сознания, заключенные вот в эту репродуктивную функцию, то такое сознание стало допускать, что кроме живой естественной природы может существовать сфера сверхсознания, которая также является продуктом животной природы человека.

Общей моделью для анализа всех этих процессов является первобытное общество. Термин "первобытный" обычно включает в себя группу народов, не знавших письменности и по этой причине недоступных историческим методам исследования. Нельзя строить выводы только на основе эволюционной теории. Необходимо еще и осмыслить весь комплекс обрядов и мифов, который породил человек.

Самые древние проточеловеческие существа, признанные наукой, найдены в Африке. Формирование современных знаний о происхождении человека начинается с обнаружения отпечатка ступни одного из гоминид, получившего в науке название "Люси". В 1994г. американский профессор Тим Уайт написал статью для журнала "Природа", в которой утверждал, что найденные в Южной Африке отпечатки принадлежат австралопитекам, ранним представителем которых и была Люси. В заявлении Т.Уайт сказано, что "исследования в Южной Африке утвердили австралопитека в качестве предка человека". Хотя эта точка зрения и не считается общепризнанной в науке, ее, например, оспаривает в своей книге "Пересмотренное происхождение" такой видный английский палеонтолог, как Ричард Ликки, но на современном уровне исследований проблем антропогенеза она считается предпочтительной.

Признанные предки самого человека выявлены также в Африке и представлены фрагментами двух черепов, один из местечка Ураа в Малави, а другой с озера Баринго в Кении. Возраст обеих - 2,4 млн. лет. До этого уже отмеченный нами выше палеонтолог Р.Ликки открыл в Олдувайском ущелье в восточной Африке недалеко от местечка Литолил стоянку первых пралюдей, а также отпечатки оставленных человеческих

ступней, возраст которых насчитывает 3,6 млн. лет. Самые ранние орудия также из Африки. Их чуть более 3-х тыс. экземпляров и они были найдены в местечке Гона в Эфиопии в 1992 - 1994 гг. и представляют собой образцы оббитого камня, возраст которых 2,5 млн. лет.

Орудийная деятельность человека долгое время рассматривалась наукой как трудовая деятельность. Но в последние годы приобретает значимость теория агрессии Лауреата Нобелевской премии по биологии и медицине Конрада Лоренца, согласно которой изобретение орудий было направлено не столько на добывание природного питания, сколько на практику убийства себе подобных. Такой взгляд находит подтверждение и по данным анализа остаточных продуктов стоянок первобытного человека. В частности, антропологическая экспедиция 1929 года, которая открыла синантропа, т.н. "пекинского человека", обнаружила обожженные останки костей человека в тех кострах, которые оставлял после себя синантроп.

К. Лоренц приходит к выводу, что запрет на массовое убийство стал следствием не "осознания" человеком своей пагубной деятельности, направленной против сородичей, а результатом соединения в нем наследственности и приобретенного в поведении. Особую роль в этом процессе Лоренц отводит ритуалу. С его точки зрения ритуальное поведение явилось основанием генезиса культуры как такой. По Лоренцу ритуализация сопряжена с символизацией, когда поведенческие установки утрачивают самостоятельное значение, что дает толчок к развитию культуры. И действительно, ритуал, наряду с человеческим разумом и языком, является важным фактором, стимулирующим образование новых институтов культуры, в которых его собственная роль направлена на выражение социальной сущности человека. В примитивных обществах, любые вещи, имеющие важное значение для социальной жизни, неизбежно становятся объектом ритуальных обрядов.

Функция этих ритуалов состоит в том, чтобы выделить сам уровень социальной организации общества, построенного на собирательстве и охоте. Неизбежным следствием такой организации общества является установление ритуальных связей человека с животными и растениями с двух позиций: а/ употребления их в пищу; б/ поклонения им. На этом уровне ритуальное сознание не может связать систему внешних факторов действительности с какими-то не было причинно-следственными или логическими действиями. Первобытное мышление в этом случае развивается посредством ассоциаций и образов как отдельных фрагментов, которые нельзя свести в целое посредством аргументов и идей. Такой уровень мышления получил название в науке тотемизма, через который прошли все народы мира. Для первобытного охотника, например, животное - не

просто источник пищи. Оно - тотем, некое таинственное существо, которому поклоняется не только он сам, но и весь его род, и которое до известной степени выше человека и ближе к божественному миру, фиксируемого в сознании охотника исключительно с помощью ритуала.

Выше мы уже отмечали, что ритуальное сознание структурируется вокруг антропологического опыта человека и предназначено использовать этот опыт для защиты и воспроизводства рода. В коммуникациях, в которые вступает при этом первобытный человек, можно выделить три вида: орудийно-предметную деятельность, через которую осуществляется основная связь природной и социальной среды его обитания; выделение групповой семьи и регуляция поведения через символы и знаки; пракультура и передача наследственных признаков, стабилизирующих процессы антропогенеза. Эти три основания сакрализуются в культуре, и для этой сакрализации характерно проявление мистического или алогичного мышления, которое нарушает логический закон запрета противоречия. В таком мышлении, во-первых, одно и то же существо может появляться одновременно в нескольких местах; а, во-вторых, обнаруживает в себе полное безразличие к противоречиям, которых не терпит разум. Например, считается, что колдун в виде человека работает в поле и одновременно может в виде крокодила напасть на женщину.

Такое мышление указывает на нерасчлененность субъекта и объекта. Его сердцевиной выступает магия. Магия выражает процесс обезличивания через слияние с пространством и реальностью. Такое слияние связано с тем, что рациональная сфера в ритуальном сознании представлена исключительно как магическая, и она сосредоточена вокруг обряда. Магическая форма этого обряда не в состоянии отделить событие, происходящее во внешнем мире, от представления об этом событии в сознании. Такая ситуация объясняется тем, что у первобытного человека сам процесс мышления не индивидуализирован. Подобное мышление возможно только на коллективном уровне и оно действует по законам партиципации (сопричастности). Законы партиципации выражали две установки человеческого духа. Во-первых, это - шаманизм, олицетворяющий могущество индивида в борьбе против естественного порядка. Во-вторых, это - установка на отказ от собственной личности и от поисков тождества между "я" и "не-я", что дает основание объекту появляться в разных местах.

Этот порядок вещей обусловлен моделью "Шаман и вселенная", которая одновременно является и первой известной моделью медицины. Она состоит из трех видов опыта: опыта самого шамана, обладающего состоянием психосоматического свойства; опыта больного, который действительно чувствует улучшение или не чувствует

его; опыта зрителей, которые соучаствуют во врачевании. Реальный опыт больного представляет собой наименее существенную сторону этой "медицинской" модели. Здесь главное то, что шаман совершил путешествие в потусторонний мир и имел там контакт с духом. В этом варианте отношение со сверхчувственным миром представляет собой ведущую сторону обряда и находит выражение в тактильных ощущениях шамана, который демонстрирует их посредством интуитивных форм чувственного опыта.

Особенно большое значение для первобытного человека имели те ритуалы, которые закладывали фундаментальные основания социальной организации, нашедшие выражение в практике власти и в традициях. Фигуру, которая облачена властью в системе ритуального сознания, французский этнолог К.Леви-Строс назвал словом "Зунья". Это – человек, наделенный властью. Он знает "как"..., например, как совершать обряд. Но эта власть не отмечена какими-то качествами личности или ее достоинствами. Он знает, как проводить ритуалы, знает наизусть такое количество сакральных ритуальных техник, которые поражают воображение неподготовленных сородичей - это танцы с масками, обряды вызывания дождя, ритуалы, связанные с плодородием и т.д.

При оценке ритуального сознания следует проводить различия между его историческим уровнем, который обусловлен социальным действием человека по необходимости, и теми ритуалами, которые связаны с религией. Последние отражают литургический цикл по выбору той или иной религиозной конфессии или типа религии. Религиозный ритуал в этом случае связывает природный цикл с социальными формами человеческой жизни. Если в первой своей позиции, т.е. в условиях исторического уровня сознания человека ритуальное сознание отражает церемонии, связанные с обеспечением запасов пищи и обновлением жизни природы, то религиозный ритуал выступает как медиатор, т.е. как посредник между жизнью и смертью. Социальная значимость "исторического" ритуала зависит не от богатства человека, а от его знания ритуала и унаследованных им преимуществ церемониального порядка, который всегда апеллирует к тому "общественному" месту, где эти церемонии совершаются (община пуэбло), и где формируется соответствующий им архетип сознания. Подобную модель развития, построенную на ритуале, можно проследить во всех известных нам культурах. Она состоит из трех элементов: мирная форма, построенная на порядке ритуала; воинствующая культура, стимулирующая индивидуальную доблесть; смесь этих двух традиций, которая выводит нас на жречество как первую идеологию в истории, олицетворяющую сакральность светской власти.

Таким образом, первобытная культура начинается с демонстрации первичными сообществами своего ритуального сознания, которое отражает, по преимуществу, методы

трудовой деятельности человека, связь его жилища с составом населяющей его семейной группы, а также символизирующие минимальные связи человека с природной и социальной средой, т.е. здесь налицо первые попытки человека *духовно* выразить себя. В отдельных культурах ритуалы указывают на общую их природу, которую можно выразить термином "Pax Deo" (мир с богами) - люди совершают определенные обряды, боги оказывают им за это покровительство.

В отличие от ритуального сознания его мифологическая форма задействована на историческом уровне, хотя и не записана в его тексте. Считается, что миф является первым историческим уровнем сознания человека. Самое краткое определение мифа следует отнести к попытке человека освоить свое место в природе и увязать его со своей первичной социальной структурой. Особенность этой древней структуры общества состояла в том, что любые формы деятельности человека нельзя было отнести в полном смысле к профанной, т.е. светской. Любое участие человека в трудовых формах своего бытия было встроено в систему сакральных ценностей. Для древних людей язык и миф - единое неразрывное целое и эти два социальных явления определяли характер и направленность общения людей. Однако, при всех особенностях мировоззрения первобытного человека, в нем следует выделять познавательные процессы и те, что связывали их с натуральной основой их жизни. Это не один процесс или, как говорят философы, это не гомогенная его форма, а бинарная, т.е. удвоенная, построенная на оппозиции.

Существует три типа мифологического мышления. Классический миф, время действия которого имеет примерную или условную датировку: XII тысячелетие до н.э. считается апогеем классического мифа. Его вытесняет рациональный миф, которого обычно связывают с возникновением философии. Здесь дается представление о том, что видимое многообразие порождено скрытым за ним, но доступным познанию единым началом. Эта античная мысль была величайшим достижением европейской культуры, переломным моментом ее истории. Ибо тем самым был открыт путь, ведущий от мифа к логосу - к возникновению философии, к появлению рационального знания и теоретического мышления. Однако логос не устранял миф, поскольку он сам имел форму "слова". Он лишь вытеснял миф из некоторых областей, ограничивая сферу его действия.

И, наконец, третий тип мифологического мышления всегда связан с современными позициями человека в обществе. Он так и называется "современный миф". Как правило, он выполняет функцию социальной идеологии в том случае, когда деятельность государства идет в противоположном направлении по отношению к интересам и потребностям граждан. Причем, идеологическая обработка сознания осуществляется

через проникновение информации в его подсознание. Для этого создаются специальные ролевые программы, в том числе, телевидения, которые формируют определенный код сознания граждан, которым в дальнейшем манипулируют заинтересованные в этом группы. Типичным примером такой манипуляции может служить программа российского телевидения "Как стать миллионером".

Однако нас интересует не современный, а классический миф. Первичные структуры классического мифа выделяются из природы и фиксируются на уровне коллективного сознания. Исторически от этого естественного мира отделяется трансцендентный бог, который может быть осмыслен и осознан только через личное "я". Так появляется религия. Эта тысячелетняя традиция была связана с переходом от ритуала к мифу, а впоследствии к логосу, т.е к философии.

Мы видели, что ритуал отражал лишь фрагменты этого мира. Переход к мифу был связан с воспроизводством чувственного наглядного бытия, центральным моментом которого выступал уже образ мира как целостный продукт мышления. Здесь надо иметь в виду, что в коллективных представлениях первобытной культуры сознание не было способно к различного рода дифференциациям явлений, поэтому идея целостности мира не могла сформироваться. В первобытном мышлении абстрактные идеи выражаются через образы конкретных персонажей, олицетворяющих конкретные явления и предметы. Миф отличается от ритуала не внешне, а в способах построения и осознания бытия, где предметный мир порождает такие его образы, которые могут означать историю рода, народа. В силу именно этих причин система родства, информация, связанная, например, с циркуляцией женщин всегда является одной из главных бинарных оппозиций любой мифологемы классического мифа. И все эти процессы находят выражение в речевой форме, которая выстраивается в устный мифологический текст, который может означать следующее: все, что происходит, носит временный характер и все это разворачивается во времени и может быть рассказано. В этом заключатся основная функция мифа. Оговоримся, что процесс мышления в этой функции осуществляется крайне медленно, что дает возможность первобытному человеку создать это символическое пространство.

Эрнест Кассирер, видный неокантианец, в своей главной работе "Философия символических форм" доказывает, что только через это символическое пространство, которое является результатом действия четырех форм сознания, а именно - мифа, религии, языка и искусства, - человек становится культурным существом... Именно символ придает единство всей человеческой деятельности. В противовес орудиям труда, считает Кассирер, которые направлены на освоение внешнего мира, человек использует свой ум, производящий символы, и тем самым становится «самосовершенствующимся животным».

Главное направление такой деятельности мышления - собственный организм, через который осуществляется связь реального человека с его символическим миром. Ведь в первобытной культуре нельзя было разграничить бытие и мышление, поэтому символ наделялся магической или физической силой. В дальнейшем эти отношения стали проясняться, когда между возможностью и реальностью появилась рефлексия, т.е. осознание человеком самого себя как мыслящего существа.

Итак, миф - это первая историческая модель мира. Она имеет свою структуру, которая находит свое выражение в том, что в мифе содержится рассказ о том, как некогда стал существовать мир. Но это не простое устное повествование о возникновении мира. В этом рассказе заложен принцип бесконечно повторяемого процесса постоянного обновления жизни и мира. Вторая особенность мифа - все события в мире происходят на земле и этом его "историзм". Но события эти разворачиваются в воображении человека, а не в реальной действительности. Воображаемое содержание мифа формировалось путем превращения естественного в сверхъестественное. Причем, такое превращение фиксировало реальные процессы трудовой деятельности человека как существа активного, ставящего перед собой цели. Но особенность мифологического сознания в том и состояла, что сами предметы его деятельности носили косный характер, и если они становились активными, то только в результате активных действий самого человека.

Следовательно, первичная оппозиция в мифе, т.е. противоречие между человеком и природой, выражалось в противоречии между инертностью, неподвижностью, косностью вещи и активным сознанием человека. Результатом этой оппозиции было явление антропоморфизма, т.е. перенесение на природу человеческих действий. И если эти "активные" явления природы были достаточно масштабные, то деятельность этих субъектов природы наделялась качествами богов, демонов или духов, т.е. сверхсуществ. Такая, по Марксу, бессознательная переработка продуктов природы народной фантазией осуществлялась на коллективном уровне.

Мифы по своей природе не имеют авторов. Когда миф рассказывается, слушатели получают сообщение, которое никем не послано. Именно поэтому ему приписывается сверхъестественное происхождение. Таким образом, структура мифа зависит от целостного характера того символа, который сопровождает рассказ о "природе" устройства нашего мира. И она всегда связана с прошлыми событиями - "до сотворения", "в давние времена". Само время в такой структуре распадается на эмпирическое (настоящее) и сакральное (прошлое). Вот это прошлое время, зафиксированное в рассказе, с помощью коллективных действий постоянно воспроизводится, образуя временной закон мифа,

который состоит в повторяемости событий, и как его следствие, миф соединяет все явления в единое целое.

Однако реальность мифа находит выражение не в этой повторяемости событий, а в его логике. Мифологическое мышление развивается из осознания некоторых противоположностей и последующего их преодоления. Основное противопоставление в любом мифе - противоположность между жизнью и смертью, которую он стремится преодолеть. Для этого существует логический инструмент, медиатор или посредник, который и выполняет эту задачу. Причем, эта логическая модель разрешения противоречий становится неразрешимой, когда противоречия оказываются действительными. Следовательно, разрешение противоречий происходит не в реальном смысле, а окольным путем, с помощью модели бриколажа, которая предусматривает отвлекающий маневр в процессе мышления. Значит, действительные противоречия подменяются отвлеченными представлениями, которые и берут на себя функцию воспроизведения картины мира в воображении человека.

В этом случае мифологическая мысль не создает структуру мифа, а перерабатывает ее, приводя в порядок событие, описываемое в мифологеме. В этом коренное отличие мифа от науки. В науке структура мысли не навязывается, она вырабатывается и ее основой является события, т.е. какой-нибудь эксперимент, подтверждающий истинность того или иного явления. Следовательно, правомерность мифа лежит не в теории познания а в антропологии. Миф создает модель человеческой трансценденции, т.е. создает условия возможностей выхода человека за свои собственные границы и тем самым погружает личность в вечность, что предполагает его религиозное продолжение. Он работает там, где бессильна наука. Фрейд, правда, пытался использовать миф в науке. Согласно его психоаналитической концепции основой невроза является индивидуальный миф, для возникновения которого необходима травматическая ситуация. Но именно поэтому фрейдизм и не относится к сфере научных знаний.

Если же ставить знак равенства между наукой и мифом, то он имеет символический или условный характер: миф есть некое языковое создание, которое занимает такое же положение как кристалл в физическом мире. Положение науки требует проверки, эксперимента. Для мифа такие действия абсолютно исключены. Однако, хотя мы и говорим, что миф - это некое языковое образование, но он несводим в буквальном смысле к языку. По мнению К. Леви-Строса, свойства мифологического языка расположены на более высоком уровне, чем обычный уровень языковых выражений. Миф становится мифом благодаря содержанию рассказа и тех символов, которые вводит повествование. И в этом смысле тот слоистый объект повествования, который

представляет из себя миф, имеет много значений. Мифы обладают силой, которая исчезает, как только мы попытаемся разобрать миф на части и рассматривать их содержание в буквальном смысле и значении. Если "вытянуть" хотя бы один кадр из целостной структуры мифологемы, то вся картина исчезает, поскольку тем самым была бы осуществлена проверка события, которое описывает миф. Проверять миф нельзя, невозможно, это - воображаемая картина мира, символическая. Проверка возможна только в науке.

И, наконец, последнее, на что следует обратить внимание студентам при изучении мифологического уровня сознания человека, так это на связку «миф и история». Впервые эта проблема возникла в науке еще во второй половине XIX века и связана она с именем выдающегося немецкого археолога Генриха Шлимана. В 70-х годах XIX века Шлиман предпринял попытку установить место событий знаменитой Троянской войны, руководствуясь исключительно текстом гомеровской "Илиады", в которой, как известно, содержится миф о Троянской войне. Хотя Шлиман был убежден, что он открыл «историческую Трою», но в действительности штык археолога наткнулся на знаменитую Микенскую культуру, к тому времени уже известную исторической науке и датированную третьим тысячелетием до н.э. Сам же гомеровский эпос относится к VIII-му веку до н.э. Однако ошибка Шлимана вовсе не остановила других археологов и исследователей "добраться" до истоков Троянской войны и установить историческую истину. Свидетельством этому может служить беспрецедентная по масштабам собранного и используемого исторического материала попытка английского исследователя Майкла Вуда доказать существование исторической Трои. Несмотря на все свои титанические усилия М.Вуд пришел к заключению, что "проблема Трои так и осталась загадкой истории". Мы бы сказали по-другому: никакой загадки в Троянской войне никогда не было. Была лишь попытка превратить мифологический текст в исторический. Никаких положительных результатов такие усилия дать не могут. И мы здесь попытаемся ответить, почему подобный ракурс рассмотрения вопроса о мифе и об истории безрезультатен.

Выше мы уже отмечали, что с помощью мифа человек обосновал свою антропологическую нишу в природе, и до тех пор пока он осваивал ее в природной среде, до тех пор мифология и являлась его "историей". Поэтому мы и говорим, что история пишется в двух текстах: мифологическом, т.е. устном, и в историческом, т.е. в документах. Эта вторая стадия истории начинает вытеснять мифологию с появлением рефлексии, т.е. осознанием человеком процессов собственного мышления.

Поскольку основное содержание мифа разворачивается во времени и зафиксировано в рассказе, то оно не может быть переведено в исторический текст. На эту

сторону мифа первый обратил внимание Платон - здесь сталкивается история и вымысел. И хотя миф не является собственно историей, но это все же способ жизни, где четко обозначены два смысла: во-первых, социальная организация людей на мифологическом уровне сознания определяется системой родства как важнейшим признаком защиты рода и воспроизводства самого человека; и, во-вторых, в мифологии обозначены типы мышления, на основе которых осуществляется общение людей в рамках мифологического времени.

Что же касается разделительных линий между мифологический и историческим текстами, то они проходят по двум направлениям. Миф "записывает" только такой текст, события в котором постоянно повторяются. В истории же события никогда не повторяются, почему мы и говорим, что историю нельзя проецировать в сослагательном наклонении. Второе направление связано с истолкованием важнейшей функции мифа - функции действующих лиц. Как в мифе, так и в истории логика *поступков* их героев или богов одинакова. Этой своей функцией миф указывает на общую социальную природу людей. Но сам социальный опыт человека в мифе истолковывается только символически. Здесь зафиксирован поток жизненной информации, связанной с их переживаниями, их политической культурой, а также освоением человеком социального окружения. И только в этом смысле миф действительно может быть историчным, а не в том значении, что в нем можно искать действительную историю.

Литература:

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001.
2. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1994.
4. Рэдклифф Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001.
5. Мамфорд Л. Миф машины. М., 2001.
6. Мердок Дж.П. Социальная структура. М., 2003.
7. Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
8. Антология исследований культуры. Т.1. СПб., 1997.
9. Бейджент М. Запретная археология. М., 2004.

Миф и мифологическое сознание. Е.В.Зорина

Феномен мифа изучается почти два века, и за это время понимание сущности и генезиса мифа претерпевало значительные изменения и уточнения. Общий вектор осмысления мифа направлен от изучения его культурно-исторического содержания и соответствующей классификационной модели к анализу мифа как особой формы человеческого сознания с присущими ей уникальными механизмами перевода языка "мира вещей" на язык человеческого разума.

В древнегреческой культуре «*миф*» понимался как слово, понятие, учение, повествование, сказание, предание. Античная мифология Греции, получившая в истории мировой культуры статус классической, повествовала о деянии богов и героев, созидании Космоса из Хаоса, "золотом веке" истории человечества. Акцент на "повествовательность" породил трудно искоренимую тенденцию рассматривать миф как вымысел, фантазию, сказку, передающуюся как эстафета веками от античных философов к христианским теологам, от теологов - к ученым, и от них - в школьные учебники. Хорошо известно, что, начиная с Ксенофана, отказавшегося от богов Гомера и Гесиода, началась так называемая демифологизация греческой культуры, т.е. утрата ею (этой культурой) религиозной значимости и метафизического смысла мифа. Противопоставленный как логосу, так и истории (приобретавшей все более отнюдь не божественные, совершенные черты), миф в конце концов стал обозначать то, чего не существует в действительности (М. Элиадэ). И в таком своем качестве *феномена истории культуры* миф просуществовал вплоть до XX века, когда богатый этнографический и лингвистический материал заставил науку заняться логикой и структурой мифа как первичной формы человеческого сознания.

Основания для анализа мифа в его неразрывной связи с тайной человеческого "Я" возникли в связи с тем, что в первобытной общине миф совпадал с самой жизнью. Миф означал для первобытного человека подлинное, реальное событие, имеющее сакральное (скрытое священное) значение, делающее его примером для подражания. Ритуально-магический смысл мифа и связанное с ним мифологическое сознание (Дж. Фрэнгер) позволил этнографам, философам, историкам и психологам рассматривать миф в качестве особой ментальной структуры со своими собственными изначально присущими свойствами. Проблема мифа из исторической все более превращалась в проблему глубинных процессов человеческого сознания, в философию сознания и языка, на котором с сознанием говорит подсознание. Отсюда возник спектр новых вопросов: соотношение трансцендентного (сверхсознательного) и имманентного (субъективно-психологического)

в мифе, миф как трансформационный механизм сознания, особая логика мифа, креативная сила (Ф.Т. Михайлов) мифа в культуре и т.п.

Возникновение мифа относится к древнейшим временам становления человечества. Изначально миф является и формой бытия культуры и формой бытия человеческого сознания. Синкретизм мифа (т.е. недифференцированность, синтетичность представлений о пути Неба и Земли, жизни и смерти, богов и человека, нравственности и красоты) позволял ему не только интерпретировать явления мира, но и творчески созидать многообразие отношения внутри общины по принципам иерархии эталонного мира богов и предков. Архаический миф (эпохи палеолита и неолита) прорастал, как корни могучего дерева прорастают сквозь скалу, через все устои и обычную жизнь древних людей, формируя их язык и сознание. Архаический миф не был задан как некий духовный автоматизм мышления, он сам развивался подобно организму, эволюционировал, чтобы прошуметь перед современными исследователями подобно ветке, "полной цветов и листьев" (Ю. Олеша).

Реликтовые следы мифа весьма живучи в человеке; эти следы присутствуют в поговорках и суевериях - "медведь на ухо наступил", "ешь как свинья", "ведешь себя как боевой петух" (древние знаки нерасторжимой связи с тотемными животными, закрепившиеся в языке), "счастливый пятак", черная кошка, "возвращаться - плохая примета" и др. В современной рационализированной науке тоже можно кое-что разглядеть: ученые относятся к своим аксиоматическим построениям точно также, как верующие люди - к своему Священному Писанию - с истинной и пламенной верой. Атрибуты мифа проглядывают и на уровне социальной организации людей таким образом, как это было в принадлежащей теперь уже вечности родовой организации: культ государственной идеологии, отцы-основатели нации, гимн и флаг как сакральные элементы сохранения государственности, идеологи и политологи, выполняющие все функции жречества и т.д. Архаическая обрядность – ритуал - представляет собой инсценировку мифа. В обряде показывается колдовское экзотерическое и эзотерическое содержание мифа: как следует строить свои отношения в повседневной жизни и как тайные знания о духах влияют на людей.

Исторически сознание человека может быть условно представлено в трех основных формах - мифологической, религиозной и научной. Мифологическое сознание выступает первоначальной формой общественного сознания и не исчезает, как и другие формы сознания, а сохраняется в виде особых логических структур и реликтовых следов в психологии и в сознании человека. Поэтому мифологическое сознание является не только «детством» человеческого разума, но оно и сейчас является мощным источником

креативных (творческих) способностей и сил человека. Человек продолжает жить в мифе. Каждая новая ступень исторического человечества начинается с мифа, а в мифе возможны все мыслимые связи. Если для индийского, китайского, египетского мифа основополагающим явился миф трансцендентной реальности, то, скажем, для европейского человечества, унаследовавшего логику мышления греко-римской культуры, центральным оказался миф об истине. В современной истории миф, как и прежде, является инструментом трансформации социальной реальности (как политический или экономический миф).

Изучение мифа началось уже в античной философии, которая, собственно, и есть рефлексия по поводу античной мифологии. Стоики, эпикурейцы, софисты считали, что миф нужен для откровенной апологии жреческой касты и политиков. Платон противопоставил этой точке зрения философско-символическую интерпретацию мифа, обращая внимание не на социальные потребности власти, а на кодированность в мифе сакрального (тайного) абсолютного знания. В текстах средневековых богословов античный миф отождествлялся с "дьявольским" знанием. Гуманисты эпохи Возрождения увидели в мифе совсем иное – сферу чувственности и эмоций, выражение бурного мира страстей и чувств человеческой личности. Боккаччо, например, считал, что в мифе выражается аллегория моральной всеобщей нормы.

Первая рациональная интерпретация мифа была дана итальянским философом Дж. Вико, автором сочинения "Основания новой науки (1725г.) Архаические времена Вико поэтизировал, подчеркивая синкретизм первобытной идеологии, схожей с детской психологией. "Божественная" и героическая поэзия гомеровского типа, по мнению Вико, опирается на чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и воображение, чуждые свойству разума абстрагировать атрибуты бытия от субъекта познания. Век Просвещения в Европе по сравнению с Вико не внес ничего существенного в понимание мифа, и даже наоборот, миф трактовался просто как продукт невежества, обмана и суеверия (Дидро, Вольтер, Монтескье, Фонтенель).

Просветительский взгляд на миф сменился романтической интерпретацией мифа как эстетического феномена (Ф.Шеллинг). Миф мыслится как промежуточное явление между природой и искусством. Символика природы в мифе приобретает художественную форму. Аллегория мифа заменяется символизмом. Например, античный миф выступает прообразом поэтического мира. А процесс мифотворчества уподобляется художественному творчеству.

Романтическая традиция объяснения мифа получила свое продолжение в школе лингвистической концепции генезиса мифа (немецкие ученые-филологи Я. и В. Гримм. А.

Кун, В. Шварц. англичанин М. Мюллер, русские филологи Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня). Это направление опиралось на языкознание и ориентировалось на сравнительное сопоставление индоевропейских мифов. Так М.Мюллер связывал возникновение мифа с "*болезнью языка*". Последняя проявлялась в том, что метафоры мифа, отражавшие представления о происхождении мира и человека в форме конкретных понятий, постепенно изменяли свой смысл. Их первоначальное значение забывалось (как, например, произошло с мифом о Прометее, прочитанном в XIX веке с нравственной точки зрения), и в силу семантических сдвигов архаическое знание приобретало форму мифа. В целом теория "болезни языка" может быть названа натуралистической, т.к. содержание мифов в ней было сведено к солярным, астральным и лунарным природным явлениям. Использование анализа языка для объяснения мифа было серьезной попыткой, но ограниченной, поскольку природная символика (солнечная, лунная) оказалась только элементом, частью сложнейшей модели мифа, элементом конструирования пространственно-временного континуума в человеческом сознании.

Во второй половине XIX века в Англии под влиянием научной этнографии сложилась *антропологическая* (или эволюционистская) школа (Э.Тэйлор, Г. Спенсер). Ее представители видели источник мифа не в символике явлений природы, как Мюллер, а в *анимизме* (представлениях о том, что все предметы имеют души), в рассуждениях древнего человека о смерти и душе, снах и болезни. Тем самым был сделан шаг в направлении понимания мифа в качестве своеобразной древней науки. Вместе с тем, вывод из анимистической реконструкции мифа сводился к тому, что это - донаучная стадия объяснения мира (ложная) и потому в культуре она преодолевается, а сам миф становится пережитком, суеверием.

Коррективы в эту модель происхождения мифа внес Дж.Фрэзер, противопоставивший анимизму *магию*, как универсальную мировоззренческую мифологическую форму. Анализ Дж. Фрэзером мифов об умирающих и воскресающих богах в его книге "Золотая ветвь" привел его к убеждению, что первоначальный смысл мифа относился вовсе не к объяснению окружающей природы, а к ритуально-магическому воздействию на невидимую природу, и через нее - на видимую. Утверждение приоритета *ритуала* над мифом позволило последователям Фрэзера дать широкую панораму генезиса искусства, философии, религии и медицины в древнем мире; а миф понимать как ритуальный, сакрально-магический текст, имеющий собственные закономерности развития и собственные познавательные возможности.

Социологическая школа изучения мифа предложила свою версию возникновения мифа. Английский этнограф Б. Малиновский указал на практическую общественную

значимость мифологических сюжетов, в которых выражена не способность архаического сознания к познанию (научному или донаучному), а *социальная функция поддержания порядка на основе непрерывности традиции*. Миф понимался в качестве идеальной модели родовой организации с развитой системой норм и правил, которая закрепляется в ритуале, регулярном повторении действий, скрепляющих единство общины. Так французские исследователи Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль понимали в качестве важнейшего ядра мифа ранние формы религии. *Мифы – это коллективные представления, закрепляющие социальные стереотипы в религиозно-обрядовой форме*.

Исследование мифа с точки зрения первобытной психологии привело к новой революции в изучении мифа, сравнимой с переворотом, совершенным в научном знании Коперником. Оказалось, что проблему мифа трудно решить, опираясь исключительно на эстетические, функциональные и обрядовые особенности мифа. Тайну мифа следует искать на путях изучения человеческого *мышления и сознания*, в области глубинных структур психики и законов формирования логики человеческого мышления. В 30-х годах XX столетия французский этнолог Л.Леви-Брюль, основываясь на огромном фактическом материале культур народов Африки, Австралии и Океании, разработал концепцию мифа как *дологической формы человеческого мышления*. Эта форма мышления отличается от научного мышления отсутствием рациональной логики. Мифологическое знание не доказывается, а является предметом веры. Там, где современный европеец видит разделение на противоположности, на естественное и сверхъестественное, на прошлое и настоящее, добро и зло, архаическое сознание усматривает целостность, единство. Миры взаимопроникают, меняются местами и их реальность для древнего человека несомненна. Вспомним сон Лао-цзы: ему снилось, что он - бабочка, и было непонятно, то ли это Лао, ставший бабочкой, то ли бабочка, принявшая вид Лао.

Место логики в мифе занимает эмоция, которая и моделирует коллективные представления без рассуждений. В примере с Лао-бабочкой явно видно нарушение логического закона (закона правильного мышления) исключенного третьего - объекты могут быть и самими собой и чем-то другим, и одновременно - чем-то третьим. Принцип конструирования мифа Леви-Брюль определил как принцип магической *партиципации* – сопричастности, где одно связано с другим, но не противопоставлено другому. Пространство неоднородно может быть соотнесено с любым природным явлением по *анalogии*. Например, оно мистически соотносится с животными (скажем, в гороскопах). Время также сакрально и его длительность соотносится с близостью к эпохе творения или к жизни великого пророка и мудреца. Много сделал Леви-Брюль для понимания механизма эмоциональных импульсов и магических коллективных представлений,

выявляющих работу мифологического сознания, но упустил из виду очень важную деталь - интеллектуальность мифологических построений.

Интеллектуальность мифа была исследована немецким философом Э. Кассирером. Он понимал миф как автономную *символическую форму культуры*. Формулировка им проблемы заключалась в том, что сами эмоции, преобразующие конкретный материал в мистический знак, тоже преобразовываются и приобретают символическую форму. Мифологическое сознание может обобщать конкретно-чувственный материал только становясь *знаком*, кодом дальнейших мыслительных операций. Специфику мифологического мышления Кассирер связывал с присутствием в нем *тождества идеального и реального, первоначала и принципа, вещи и образа*. Причинно-следственные связи в мифе не означают последовательность событий, но означают *сходство, отождествление событий*, где часть равна целому. Например, в известном принципе даосской философии - "как вверху, так и внизу" - путь земли отражает путь неба, путь неба является путем земли, космос и человек живут в одном ритме. Мифология, по мнению Кассирера, является замкнутой символической системой, которая строится особым символическим способом моделировать природную и социальную среду обитания.

Дальнейшее исследование мифа было вызвано разработкой бессознательных структур психики (фрейдизм и неофрейдизм) и идеями структурной антропологии (К. Леви-Строс). Понимание генезиса и сущности мифа все больше связывалось с процессами, происходящими в глубинах человеческого "Я", становилось понятно, что тайну мифа следует искать в специфике психо-сознательного человеческого комплекса. Швейцарский ученый К.Г. Юнг связывает миф с бессознательным началом человеческой психики – с *архетипами коллективного бессознательного*. Исходя из коллективных представлений и символики мифа, он соединил механизмы возникновения мифа с механизмами возникновения *сновидений*, обозначив их понятием архетипа. *Архетип* является некоей изначальной структурой человеческой психики, в которой запечатлен в свернутой, генетически закреплённой, форме жизненный опыт человечества. Генезис мифа связан с коллективной психологией и имеет, фактически, априорные (доопытные) формы функционирования психики - архетипы. Последние выражаются в мифах, в религиозных представлениях. Мифы выражают универсальные структуры психики для функционирования каждого индивидуального сознания.

Структуралистская концепция мифа, представленная в работах французского ученого и мыслителя К.Леви-Стросса, основана на том, что миф понимается не как дологическая, а как особая *логическая форма архаического мышления*. Миф выступает

механизмом первобытного мышления, полем бессознательных логических операций особого рода. Логика архаического сознания - это логика чувств и ощущений. Содержание мифов многообразно, но случайно это содержание или нет? Если случайно, то как объяснить сходство мифологических сюжетов у очень разных и удаленных друг от друга народов? По Леви-Строссу, миф - это языковое и одновременно внеязыковое явление. Миф неотрывен от мышления. Мифологическое сознание возникает вместе с языковым мышлением, поэтому структуры мифа должны соответствовать *структурам языка*. Специфика временных связей в мире отражается в языке таким образом, что миф всегда относится к событиям сакрального прошлого (до сотворения мира или в начале времен, давным-давно, в тридевятом царстве и т.д.). Смысл аберрации времени в мифе заключен в том, что эти события, имевшие место в определенный момент, существуют на самом деле вне времени. По этой причине, кстати, даже плохие переводы мифов понятны на любом языке.

Миф имеет столь же неумолимую логику, как и наука. Разница заключается не столько в природе подвергаемых логической операции явлений, сколько в качестве логических операций. Железный топор лучше каменного не потому, что он лучше сделан, а потому, что камень - не железо. Возможно, что логика мифа не хуже логики науки, и человек всегда мыслил одинаково хорошо, ибо мышление - атрибут человека: есть мышление - есть и человек, нет его - и человека нет. Миф отражает мир *синкретично*, наука - *аналитично*. По Леви-Строссу, основная логическая структура мифа - это так называемые *бинарные оппозиции* (двойные противопоставления). В них отражается объективная иерархия мира и поиск универсального кода этого порядка. Эту логику Леви-Стросс называет тотемической, калейдоскопической. Тотемическая логика служит инструментом классификации природных и социальных объектов. Например, различия между животными есть модель для выделения различий между людьми (животные Зодиака, например). Шкала качеств животных, проецируемая на качества людей, приводит к возникновению зооморфного мифа. Разновидности животных есть некая природная серия, накладывающаяся на социальный мир. По этой причине тотемическая логика есть логика калейдоскопа. От нее человеческий разум двинулся в сторону антропоморфной логики, и боги стали похожи на людей ("Боги растут вместе с людьми", - отмечал наш знаменитый фантаст И.А. Ефремов).

Многочисленные бинарные оппозиции Леви-Стросса - теплый-холодный, правый-левый, мужской-женский, чет-нечет и т.д. и т.п. - выявляют форму разрешения фундаментальных противоречий посредством нахождения посредника между противоположностями - *медиума*. Так, фундаментальная противоположность жизни и

смерти заменяется менее резкой – противоположностью растений и животных. Трансформация посредством медиации сохраняет общую структуру отношений между элементами мифа, но прочтение смысла мифа меняется.

В целом мифологическое мышление гораздо ближе к природе, чем религиозное. Демаркация между природой и культурой в первобытном обществе размыта, но зато в религии линия демаркации четко фиксирует границу божественного и природного миров, как границу нетварного и тварного миров. Несмотря на то, что миф и религия положительно оценивают версию сверхфизической (сверхъестественной) реальности, все же миф, во-первых, предлагает сверхфизическую, а не сверхъестественную реальность (последняя внеприродна, а такой в мифе просто нет, другое дело, разные иерархические уровни, в том числе и духовной, единой реальности, как в ведическом знании. К тому же естественное не тождественно физическому, а физическое - не единственное природное состояние); во-вторых, логика мифа не предусматривает веру в изначальное предшествование духовного бытия историческому - природному и социальному. В этом последнем смысле древний миф представляет собой более целостное знание, опирающееся на глубинные пласты, архетипы.

Развитие представлений о мифологическом сознании не ограничивается структурным его анализом. По-видимому, постепенно логико-гносеологические параметры анализа сознания исчерпываются, и формируется новый горизонт проблемы сознания, а с ним - и "вечной" проблемы мифа. Вечной - не в том смысле, что ее не могут решить, а потому, что она очень сложна, как сложна жизнь человека, имеет множество решений. В отечественной философии проблема генезиса сознания, начиная с Э.В. Ильенкова, связывалась с *деятельностным подходом*, и он достаточно плодотворен, когда надо объяснить социальную канву мифа: логика орудийного производства становится логикой человеческого сознания. Но ведь в сознании очень много такого, что никак не связано (даже опосредованно) с логикой социальной жизни, и, как всякая логическая схема, деятельностный подход ограничивает сам себя. Недостаточность научного рационально-логического аппарата становится более заметна, когда речь идет о целостности человеческого знания. Эта целостность не обеспечивается исключительно вербальными структурами и традиционным подходом к проблеме объективности знания. Целостность и объективность знания многими современными учеными все больше связывается о гипотезой о том, что знание (особенно архетипическое, мифологическое) как бы и принадлежит и не принадлежит человеку. То есть в нем присутствуют следы, так сказать, информации мира вещей и информации сверхчувственного мира. Нетривиально звучат слова японского ученого-буддиста, доктора исторических наук Икэгути Экана:

"Будда употреблял слова только в их истинном значении, как они употребляются в мирах будд, поэтому обыкновенные люди почти не понимали содержание проповедей. Слова Будды не что иное, как истинный образ вселенной, основа нашей жизни. А если говорить, почему они для нас тайна, то придется сказать, что скрыты они от нас и непонятны нам по причине нашей глупости". Тексты мифа целостны, и потому их анализ тоже должен быть целостным, похожим на особое искусство. Ведь истина не может быть выражена чем-то одним, словом или жестом, но и тем, и другим, и музыкой, и журчанием ручейка, когда все они нерасторжимы.

Целостность подхода к сознанию (и к мифу) основана на спонтанности, нелинейности человеческих чувств и разума. Сциентистская модель мировосприятия, навязанная наукой, сегодня расшатывается... самой же наукой. Ученые заговорили об образной, континуальной природе сознания (В.В. Налимов). М.К. Мамардашвили связал принцип неопределенности Гейзенберга с образно-эмоциональной структурой сознания (именно эмоциональная образность отделила мифологическое сознание, как безнадежно архаическое, и в некотором роде примитивное, от более развитого, научного). Так вот, Мамардашвили говорил о неопределенной природе сознания, как о том, о чем нельзя знать заранее и которое не исчерпывается причинно-следственным детерминизмом. Сознание допускает мгновенный разрыв, мгновенную концентрацию ума, озарение как высшую форму сознания (в терминах синергетики это - типичный универсальный ритм-каскад, являющийся законом рождения и умирания структур во вселенной).

Западные исследователи школы трансперсональной психологии, гуманистической психологии говорят об онтологичности, объективности некоторых структур сознания и его механизмов. Тем самым вновь и вновь ставится вопрос о космоэволюционных механизмах трансценденции разумно-творческой силы человека. Сами ученые, а не только философы и гносеологи, заговорили о светящихся точках сознания, о точечной структуре, как признаке индивидуализации явлений по мифологическому типу, о полном несоответствии социальных структур свободе и структурам сознания (уместно вспомнить библейское "Дух дышит, где хочет"). Помимо того, сверхневероятность мифов является идеальной иллюстрацией основного постулата информологии: чем менее вероятно сообщение, тем больше информации оно в себе содержит. Это объясняет давно наблюдаемый, но никак теоретически необъясненный факт соответствия мифологических представлений содержанию представлений научных (С.В. Горюнков). Информология настаивает на том, что алгоритм преобразования информации в реальном мире (например, влияние солнечных лучей на фотосинтез и на заболеваемость) вполне соответствует той

информации, которая заложена в мифе (жизнедатель Ра, соляные мифы разных народов и эпох).

Вскрыть коды архаического мифа и прочесть скрывающийся за ними метаязык самой Вселенной - непростая задача. Это также непросто, как согласиться о древней идее радикального отрицания смерти и бесконечности жизни, бессмертия, понимаемого как непрерывность сознания. Как-то М.К.Мамардашвили упомянул, что со-знание - не является коллективным знанием, оно - совершенное, завершённое знание, подвергшееся трансформации. Другими словами, это форма реализованного знания. Если вспомнить, что имя Эл когда-то в каббалистической шумерской традиции обозначало Абсолют, а Ре-эл (отсюда реальность) - восстановление связи с Абсолютом, метафизическим пространством и временем, то реальность знания может быть выводит сознание за пределы мира инстинктивно-рефлексивного поведения и подсознания в мир трансцендентный, мир вечных платоновых сущностей, в мир божественный.

Литература:

1. Горюнков С.В. О соотношении мифологии и онтологии.- В кн.: Ноосфера и художественное творчество. М.1991.
2. Григорьева Т.П. Дао и Логос. М..1996.
3. Жигалкин С.А. Метафизика вечного возвращения. М., 1996.
4. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
5. Леви-Стросс К. Структура мифа. – В ж.: Вопросы философии. 1970. № 7.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В кн.: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
7. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – В кн.: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., Мысль, 1996.
8. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1998.
9. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М.,1991.
10. Михайдов Ф.Т. Загадка человеческого "Я". М.,1976.
11. Надимов В.В. Спонтанность сознания. М..1989.
12. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л.,1976.
13. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
14. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.

От логоса к мифу, или Рациональность на пути к мифу.

И.З. Шишков

[К вопросу об интерпретации мифа. Опыт реконструкции]

Статья 1

Заявленная в названии настоящей статьи тема на первый взгляд представляется абсурдной. Но она становится вполне логичной и понятной, если иметь в виду наметившиеся с конца XIX века тенденции в развитии духовной ситуации в мире.

Сформировавшийся в недрах культуры XVII столетия идеал рациональности, основное содержание которого определялся мифом о всемогущем научном разуме, был господствующим как в умах интеллектуалов, так и обывателей на протяжении последних трех столетий. Таковым он, к сожалению, остается и сегодня. Ошеломляющие успехи науки и техники, казалось, должны были бы только укрепить веру в силу науки. Однако научное и техническое «покорение» мира, раскрытие его тайн, напротив, создало некоторое угнетающее впечатление пустоты, неудовлетворенности. Наука, которая представлялась творцам классической культуры панацеей от всех бед, на деле оказалась всего лишь очередным мифом, основательно подорванным возникшим среди интеллектуальной элиты на рубеже XIX-XX веков «кризисным сознанием», или «культурным пессимизмом». Результатом всего явились разочарование в неограниченных возможностях науки, «демифологизация» научного разума, можно сказать, даже своеобразный бунт против разума в целом и научного в частности, например, Руссо, Кант, Ницше. Любопытно заметить, что последней содействовали не только, культурфилософская, но и сциентистская (наукokratическая) традиции. Процесс «демифологизации науки» завершился крушением классического идеала рациональности, который, по сути, был идеалом научной рациональности, изменением классических представлений о рациональности как таковой и переосмыслением традиционных ненаучных форм знания, каковыми были религиозное, мифологическое, мистическое и т.п. Начавшееся на рубеже XIX-XX вв. формирование нового культурно-исторического типа рациональности ощутимо расширило пространственную составляющую современных представлений о рациональности за счет стирания границ между научной формой мышления и традиционных (ненаучных, околонучных) типов сознания (1). Вследствие чего в современный (неклассический) идеал рациональности вполне укладываются и получают свое законное право на существование те традиционные

способы мышления, которые всегда считались иррациональными, например, религиозное и мифологическое. В связи с этим вполне естественным оказывается наблюдаемое с начала XX века возрастание интереса к религии, мифу, мистике как со стороны научной элиты, так и массового (обыденного) сознания. Распространение элементов указанных форм мышления затронуло, по сути, все сферы человеческого сознания, начиная с искусства и заканчивая наукой как наиболее влиятельной формой современного мифотворчества.

Прорыв мифа на территорию современного культурно-исторического типа рациональности свидетельствует о его «живучести» и востребованности человеком эпохи модерна и постмодерна. Сегодня миф переживает свое второе рождение. Подобно тому, как эллины в свое время были свидетелями рождения и творцами великого греческого чуда – Логоса, одного из величайших духовных переворотов в истории европейского человечества – поворота, как принято говорить, «от мифа к логосу», мы являемся очевидцами нового, не менее величественного прорыва в сфере духа – поворота от Логоса к Мифу. Именно ремифологизация современного сознания поставила на повестку дня вопрос о необходимости по-новому осмыслить существо мифа, что и нашло своё отражение в многочисленных исследованиях ученых и философов XIX и XX столетий, в которых миф фактически был заново открыт. Как заметил в свое время М. Элиаде, «понимание мифа однажды будет отнесено к наиболее полезным открытиям двадцатого столетия» (2, 39).

Обсуждение вопроса о существовании мифа и мифологии следует начать с сущностного в этом отношении вопроса: миф – это вымысел или реальность? Для адекватного понимания существа мифа этот вопрос представляется для меня сущностным, ибо в нем, как в зеркале, отражаются два основных подхода в истории исследования мифа и мифологии - *научный (профанный)* и *философский (трансцендентальный)*.

Первый подход, согласно которому миф есть *вымысел*, берет своё начало от философа-досократика Ксенофана Колофонского, который в своё время подверг критике антропоморфное понимание греческих божеств первыми античными мифологами Гомером и Гесиодом. Так, в одном из фрагментов Ксенофана говорится:

Всё на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только

У людей позором считается или пороком:

Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]...

Но люди мнят, что боги были рождены,

Их одежды имеют, и голос, и облик [такой же]...

Если бы руки имели быки и львы или <кони,>
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик (3, 171).

От Ксенофана эта точка зрения перешла собственно в западную культуру. Широко распространенное в европейском сознании мнение о том, что составляющий содержательную часть мифологического мышления миф есть вымысел, сказка, обусловлено научным подходом к анализу традиционных форм сознания, с позиции которого последние есть просто чушь, чепуха, недостойные никакого внимания (4). Такой трансцендентный (научный) анализ ненаучных форм человеческого сознания фактически не только ставит под сомнение тысячелетний духовный опыт человечества, накопленный в рамках древних дописьменных культур, но и не может не принудить нас ужаснуться тому, что вся история донаучных цивилизаций «представляет собой лишь груду химер, нелепостей и фантазий» (5, 188). Не принимать миф во внимание лишь на том основании, что с научной точки зрения он представляет собой какую-то ирреальность, фантом было бы совершенно неразумно, поскольку для живших в этих культурах людей их духовный опыт суть реальность, может быть, не менее реальная реальность, чем та, в которой живет современный человек.

Второй подход, с точки зрения которого миф есть *реальность*, сформировался значительно позже, в XIX веке. Но корни его ведут в далекую древность. Именно наиболее ранняя античная мифография (VII – VI вв. до н. э.), которую обычно именуют *генеалогической* (в ней боги, герои, люди связаны единой цепью кровнородственных отношений) (6), дала исторически первую интерпретацию (7) мифа, согласно которой миф есть реальное прошлое, есть подлинная история. Однако эта наивно-реалистическая (дорефлексивная) позиция так и не смогла выразить суть мифа в рационализированных формах (философских, научных, поэтических). Это стало возможным лишь в XIX-XX вв. в творчестве целого ряда мыслителей: Ф. Шеллинг, Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрэнгер, Э. Кассирер, Б. Малиновский, М. Элиаде, А.Ф. Лосев и др.

В основе данного взгляда на миф лежит логика здравого смысла, которая требует подходить к анализу предметов не извне, а изнутри, другими словами, она требует исследовать их трансцендентальным образом. В данном случае это означает исследовать миф в пределах его собственных владений, постигать в его имманентных структурах,

стало быть, попытаться посмотреть на миф глазами тех людей, которые жили в нем, исследовать миф так, как его понимали в первобытных и примитивных обществах. В последних он является «живым», в том смысле, что миф здесь предлагает людям примеры для подражания и этим самым придает смысл человеческой жизни.

И тогда оказывается, что миф есть, хотя и не обычная для нас, но все же *реальность*, в соответствии с которой древний человек строил свой образ жизни, есть определенный способ его опыта реальности, является «своеобразной и изначальной *формой жизни*», (8, 19) историей его жизни. А, как известно, в древности иной истории, кроме мифологической, не существовало, так как история каждого народа начинается с мифов. И в этой истории события вовсе не считались простыми вымыслами. Напротив, это были реальные, подлинные события, весьма естественно согласующиеся с господствующей философией древних людей, которая естественным образом разъясняет всё, что есть в этих фактах чудесного. В этом смысле миф есть смесь истории, точнее, исторических фактов с соответствующей древним философией. Заключенное в содержании мифа реальное, историческое событие оказывается, по сути своей, сакральным, ибо в дальнейшем оно становится примером, моделью для подражания последующих поколений.

Практические последствия трансцендентального подхода к мифу очевидны: отныне мир человека традиционных культур оказывается для нас столь же близким и понятным, как и наш современный мир. А для ребенка, только вступающего в жизнь, духовный мир которого, как правило, начинается с мира сказок, мифов и легенд, очаровывающий мир наших предков сбрасывает себя покрывало Майи и предстает во всей своей непосредственной реальности.

Обозначенные выше два подхода к исследованию мифа находят своё выражение в его многочисленных интерпретациях. Как представляется, возможность обоснования реалистической точки зрения на миф предполагает в первую очередь реконструкцию различных рациональных интерпретаций мифа. Для решения этой задачи обратимся к такому авторитетному источнику, как работа Ф. Шеллинга *«Введение в философию мифологии»*, которая представляет собой фундаментальный курс лекций и, насколько мне известно, первый и наиболее обширный в истории философии опыт систематического изложения существующих воззрений на миф. Вслед за Шеллингом, начну с *филологического толкования* мифа, которое исторически было первой попыткой утвердить в европейской культуре идею о реальности мифа (9).

Филологическая интерпретация мифа

В рамках этой интерпретации Шеллинг выделяет, прежде всего, *поэтический* способ объяснения мифа, согласно которому «мифологические представления порождены не намерением что-либо *утверждать* или чему-либо учить, но лишь влечением к поэтическому вымыслу» (10, 168). Такую точку зрения немецкий философ приписывает древнегреческому историку Геродоту, который полагал, что именно Гомер и Гесиод «впервые установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы» (11, 97). Из этого можно было бы заключить, что якобы эти два поэта придумали Богов, которые есть всего лишь поэтические существа, всё же для людей они обладают вполне реальным значением, ибо «сквозь образы Богов просвечивают силы природы» (12, 169). А это значит, что Гомер и Гесиод не могли придумать Богов, а только дали им имена. Стало быть, заключает Шеллинг, истолковывая на свой лад мысль Геродота, «самая основа истории Богов заложена не поэзией... лишь эпоха, давшая поэтов, принесла с собой вполне развернутую историю Богов» (13, 173). А эпоха Гомера и Гесиода – эпоха кризиса мифологического сознания, которая и творит историю Богов. Итак, не мифология есть порождение поэзии, а, наоборот, последняя – необходимое, непосредственное порождение первой. Именно «кризис мифологического сознания дал эллинам Богов» (14, 178) – таков окончательный вывод Шеллинга.

Вторая историческая форма интерпретации мифа – *аллегорическая*. Суть ее состоит в том, что мифология говорит нечто иное, нежели то, что подразумевает, т.е. в мифологии есть истина, но не в мифологии как таковой, а в её отражении первичных фактов действительной жизни. Шеллинг выделяет несколько этапов в развитии аллегорической интерпретации мифа.

На первом этапе под Богами подразумеваются исторические личности и события человеческой, гражданской истории. Боги – это просто превращенные в Богов герои, цари, законодатели и т. д. Эту ступень обычно именуют *евгемеровским*, или *историческим* способом толкования. Он так назван в честь философа-эпикурейца Евгемера, видевшего в мифических образах обожествленных исторических деятелей. Это аллегорическое и эвгемерическое понимание мифа в дальнейшем было воспринято рационалистическим Просвещением XVIII века. Среди представителей этого направления были Б. Фонтенель, Д. Юм и др. (15). В частности, Б. Фонтенель советовал не искать в мифах ничего другого, «кроме истории заблуждений человеческого разума» (16, 202), ибо миф есть, в сущности, объяснение природных явлений с помощью вымышленных историй. Д. Юм считал неоспоримым фактом действительную роль аллегорий в возникновении языческой

мифологии. Явные следы аллегорий обнаруживаются в греческих божествах: Купидон – это сын Венеры, музы- дочери Мнемозины, Прометей – мудрый, а Гигиеня, богиня здоровья, происходит от Эскулапа, бога медицины. Мифические аллегории являются для него лишь выражением страха и надежды. Загадочная судьба является человеку в образе непредсказуемого настроения некоего существа, с которым человек должен договориться с помощью просьбы и жертвы, чтобы усмирить его гнев (17, 334-336).

На втором этапе подразумеваются не Боги и личности, а безличные предметы, которые лишь поэтически представлены как личности. Основа этого способа объяснения – *олицетворение*: персонифицируются либо нравственные, либо природные свойства и явления.

Аллегорическая и эвгемерическая интерпретации мифа обнаруживаются даже в XIX и XX веках, хотя и в утонченной форме, но опирающиеся на богатый этнографический материал. Здесь следует упомянуть Э. Тайлора и Г. Спенсера (18), согласно которым в мифе находит выражение примитивный и анимистический образ мышления.

Космогоническая, или философская (метафизическая) интерпретация мифа

Другим не менее влиятельным и распространенным способом объяснения мифа выступает *космогоническое*, или *философское* толкование, начало которому дал Платон (19), а затем в XVII столетии развил английский философ Фрэнсис Бэкон. Согласно великому веруламскому мыслителю, глубочайшая древность скрыта от нас покровом молчания и забвения, покровом мифов. И когда покрывало Майи было сброшено, то оказалось, по словам философа, что «весьма многим мифам, созданным древнейшими поэтами, уже изначально присущ некий тайный и аллегорический смысл» (20, 237), они в поэтической форме хранят философию древнего человека: смысл научных и моральных истин скрыт под покровом символов и аллегорий. Так, хорошо известный миф об Орфее дает образ универсальной философии. Две сладостные песни в исполнении Орфея призваны, с одной стороны, смягчить ярость подземных богов, с другой – увлечь зверей и леса. Первая песня, по мнению Бэкона, хорошо подходит для изображения естественной философии, вторая – нравственной и гражданской (21, 260). А миф об Уране является аллегорическим рассказом о происхождении вещей, весьма близким к той философии, которую позднее развил древнегреческий философ Демокрит. Миф о Протее касается глубочайших тайн природы и свойств материи, известный же миф о Купидоне, или Амуре излагает в иносказательной форме учение о началах вещей и об истоках мира, ибо Амур представляется Бэкону *естественным движением атома*. А за мифом о Дионисе

скрывается глубочайшая моральная философия, так как в образе Вакха изображается природа страсти, аффектов и волнений души.

Такой же взгляд на миф как поэтическую мудрость развивал в XVIII в. итальянский философ Джамбаттиста Вико. Для него мифология суть «поэтическая», «фантастическая метафизика», порожденная незнанием естественных причин явлений и процессов. «Незнание, - по словам Вико, - было для них (первых людей – И.Ш) матерью удивления перед всем, так что они, ничего не зная, всему удивлялись чрезвычайно сильно... Такая Поэзия первоначально была у них Божественной: они представляли себе причины ощущаемых и вызывающих удивление вещей, как Богов... всё то, что превосходит их малую способность понимания, называют Богами» (22, 132). Возникновение мифов он связывал с естественной склонностью людей наслаждаться единообразием идей. «А раз, - развивает свою мысль Вико, - первые люди не могли вследствие своей слишком чувственной природы применить погребенную под их неукротимыми чувствами способность абстрагирования от предметов, свойств и форм, из которых складывались отдельные воспринимаемые и представляемые им вещи, то для приведения их к единству они создавали мифы. И, естественно, они брали в качестве общей истины то, что на самом деле было всего лишь...воображаемым единством» (23, 133). Подтверждение этой своей мысли философ находит в единообразии идей, возникшем у народов, не знающих друг друга. Общей основой истинности этих идей как раз служат мифы, за аллегорическими сказаниями которых скрываются гражданские истории первых народов.

В том же духе высказывался о мифологии немецкий филолог-классик *Кристиан Готлоб Гейне*(1729-1812), для которого она есть отражение естественной истории в поэтической форме, следуя которой можно прийти и до естественной теории происхождения мира (космогонии), якобы содержащейся в мифологии. В этом смысле философ – творец мифологии, для него первоначальное содержание мифологии – это более или менее связные философемы, относящиеся к строению мира и выраженные из-за недостатка и бедности научного языка в образах (лицах). Так мифы, изначально имевшие философское значение, преобразуются в доступные для народа простые рассказы (24).

Лингвистическая интерпретация мифа

Знаменитый преемник Гейне филолог-грамматик *Готфрид Герман* (1772-1848) заложил основы *лингвистического (филологического)* толкования мифологии: отвлекшись от несущественного оттенка персонификации в самом словесном выражении, Герман и в именах Богов видит лишь научные обозначения *предметов*, так что, например, имя «Дионис» обозначает для него не Бога вина, а само вино. Такое объяснение можно

рассматривать как вызов аллегорическому толкованию, ибо в этом случае олицетворяется не сам предмет, а только его словесное выражение, т.е. здесь имеет место лишь грамматическая персонификация.

Этот подход Германа к мифологии позволяет ему усматривать в мифах теории, основанные на «богатом опыте» и тщательном «наблюдении», а в самом здании мифологии – «не только фундаментальную науку, но и глубокую мудрость» (25, 189). Такую мудрость Герман обнаруживает, в частности, в «Теогонии» Гесиода, философический характер которой для него очевиден: рассказ древнегреческого мифолога о происхождении Богов, есть, с точки зрения Германа, попытка объяснить всё естественными причинами. Так, в Хаосе как первоначале (первопринципе) бытия следует видеть начало естественное, на что и указывает этимология этого слова: «широкое», ещё открытое для всего, не заполненное никаким веществом, *пустое пространство*. За Хаосом должно следовать то, что заполнит его, - *материя*, которую пока следует мыслить как лишенную формы. Этимологически это *то*, из *чего* всё становится – правещество. Теперь не хватает только того, *посредством чего* всё становится. Таким третьим, соединяющим всё, «единителем» выступает Эрот. Из этих трех элементов Гесиод объясняет творение всех вещей. Последовательно перед читателем встают порождения первоэлемента - пустого пространства (Хаоса) посредством Эрота: Эреб и Нюкта, которые, в свою очередь, порождают свои противоположности – соответственно Эфир и Гемеру. А второй элемент – бесформенная материя - порождает сама по себе, без супруга, - Урана (буквально означает «верхнее»: тонкие частицы бесформенной материи устремляются вверх сами собою и отделяются от более грубой части, которая остается внизу – Гея (Земля) и т.д. За всеми этими, привычными нам, именами Богов Герман видит философские понятия, выражающие естественные явления и процессы. Тем самым он пытается отнять у мифологии любое изначально религиозное значение, что, по мнению Шеллинга, следует понимать как то, что, с точки зрения Германа, «мифология... была изобретена, чтобы *положить конец любым религиозным представлениям*» (26, 193). Фактически в поэме Гесиода Герман открыл не только *научное* значение имен, но и распознает первые веяния философии, которая старается освободиться от уз мифологии. Стало быть, своей поэмой Гесиод показывает, как мифология кончается в философии.

Позицию Германа отстаивали в дальнейшем немецкие ученые-филологи *братья Гримм* [*Якоб* (1785-1863) и *Вильгельм* (1786-1859)], открывшие в сказке отражение древнейшей мифологии народа. Во второй половине XIX века возникает вдохновленный исследованиями Я. Гримма целый ряд *лингвистических* концепций происхождения мифа - школа английского лингвиста, исследователя мифологии *Макса Мюллера* (1823-1900),

школа русских ученых: этнографа и филолога *Александра Николаевича Афанасьева* (1826-1871), лингвиста и фольклориста *Федора Ивановича Буслаева* (1818-1897), филолога и культуролога *Александра Афанасьевича Потебни* (1835-1891). Так, Мюллер представляет концепцию, согласно которой «сущность мифа составляют представления явления природы в форме рассказа, выражение идеи в виде исторического рассказа» (27, 250). В данном случае понятие «историческое событие» распространяется на всякое выражение восприятия с помощью слова, первоначально употребленного в метафорическом значении. В силу метафорического употребления слово теряет свой первоначальный смысл, его коренное значение затемняется и со временем забывается в данном языке. Это состояние самозабвения языка Мюллер именуется болезнью языка, которая и есть, по сути, мифология. Такое самозабвение языка оказывается вполне понятным, если представить себе, как велико было в древних языках употребление количества имен для обозначения одной и той же вещи и, наоборот, как часто одно и то же слово прилагается к совершенно различным предметам.

Следуя логике мысли Мюллера, современный немецкий философ *Курт Хюбнер* (1921 г.р.) показал, что возникновение мифа как следствия семантических сдвигов может быть представлено в следующей схеме: от первоначально (коренного) значения слова через метафорическое к мифологическому. Первоначально «каждый предмет обозначался через множество атрибутов (полионимия)...», позже из этого многообразия было выбрано одно имя (синонимия). Другие атрибуты стали с тех пор применяться к различным предметам (дерево, например, не только к деревьям, но и к дому, столу и пр.), так что начали получать известную абстрактную самостоятельность (гомонимия). Некоторые из них, видимо, утратили вообще всякое содержание и существовали лишь в контексте поговорок, как идиоматические обороты и т.п. „Допустим, - пишет Мюллер, - что точное значение слова «сумерки» забылось, а выражение «сумерки погружают Солнце в сон» сохранилось. Разве это слово не потребовало бы тогда объяснения и не следовало бы няням издавна объяснять детям, что «сумерки» – это старушка, которая приходит вечером, чтобы уложить в постель Солнце?... Таким и подобным образом рождались в детстве многие сказки, которые стали составной частью того, что мы привыкли называть мифологией древних народов“. Так, согласно Мюллеру, становление самостоятельности определенных слов ведет, в конце концов, к тому, что они становятся именами мистифицированных объектов. Поэтому миф есть не что иное, как „детская болезнь“ языка и боги являются лишь „масками без актеров, творением человека, а не их творцами; они суть *nomina*, а не *numina*: имена без существ, а не безымянные существа“» (28, 43).

Однако объяснять *всю* мифологию *только* болезненным состоянием, порчей языка было бы, по Мюллеру, неправильно, ибо «*мифология*, - по его словам, - *неизбежна*; она необходимость, заключенная в самом языке, если в языке мы признаем внешнюю форму мысли. Одним словом, мифология есть тень, падающая от языка на мысль, тень, которая не исчезает до тех пор, пока язык не уравнивается с мыслью, что никогда не может случиться... Мифология в высшем смысле слова есть власть языка над мыслью во всевозможных областях духовной жизни» (29, 252). Стало быть, по мнению Мюллера, мифология существует всегда: в древнейшие времена она выступает в обнаженной форме, она есть и теперь, как во времена Гомера, «но мы её не замечаем, потому что живем в её тени» (30).

Такая живучесть мифологии для Мюллера очевидна, ибо мысль постоянно искажается закрепившейся в языке формой её выражения, т.е. формой знаков, в которых с необходимостью закрепляется её смысл. Значит, традиция языка негативно влияет на понимание мысли, преломляя, искажая её.

Сходные с Мюллером взгляды на миф можно найти в трехтомном труде А.Н. Афанасьева «*Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов*» (1865-1869). Согласно ему, миф зарождается в первозданном слове, которое есть эмбриональная форма поэзии. Поэтому «миф есть древнейшая поэзия» (31, 11). И так как миф есть поэтическая форма, то простейшие формы мифа совпадают со словом, которое, так же, как и у Мюллера, в силу забвения своего первоначального значения употребляется лишь как метафора. «Стоило только забыться, затеряться первоначальной связи понятий, - отмечает Афанасьев, - чтобы метафорическое уподобление получило для народа всё значение действительного факта и послужило поводом к созданию целого ряда баснословных сказаний» (32, 9-10).

Итак, по мнению Афанасьева, как только метафорический язык утратил свое настоящее значение, мифы стали пониматься буквально. К примеру, небесные светила уже не только в переносном поэтическом смысле именуется «очами неба», но в самом деле представляются народному уму под этим живым образом и отсюда возникают мифы о тысячеглазом, неусыпном ночном страже – Аргусе.

Что касается генезиса поэтической метафоры, то здесь позиции Афанасьева и Мюллера расходятся. Если у последнего она возникает от лексической бедности древних языков, т.е. вследствие употребления одних и тех терминов для обозначения различных предметов и явлений, то по Афанасьеву, метафора создавалась *совершенно свободно*, черпая из богатого источника, а не из бедности языка.

Таким образом, по мысли Афанасьева источником мифов служит, в конце концов, неспособность человека удержаться на той высоте мысли, на которой он оказался в самом начале. То есть получается, что история мифов есть история падения человеческой мысли. Эта непоследовательность в позиции Афанасьева породила целый ряд серьезных вопросов у другого представителя рассматриваемой здесь школы – русского филолога и культуролога А. А. Потебня. Например, почему при наличии в языке огромного числа метафор, большая часть из них не понимается буквально и не порождает мифов? Почему, поняв изначально высокие смыслы метафоры, человек впоследствии падает с высоты мысли, на которой он находился вначале?

Вслед за Афанасьевым Потебня относит миф к области поэзии, однако не к поэзии как таковой, а лишь к той её форме, которая предшествовала живописному или пластическому изображению мифического образа. В рамках этой первичной поэзии объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, т.е. в мифе как словесном выражении, (33) по словам Потебни, *«образ и значение различны, иносказательность образа существует, но самим субъектом не осознается, образ целиком (не разлагаясь) переносится в значение»* (34, 259).

Иными словами, образ считается объективным и потому целиком переносится в значение и служит основанием для дальнейших заключений о свойствах означаемого. В то же время вместе с осознанием разнородности образа и значения исчезает и миф, что и происходит, по мнению Потебни, в позднейшем поэтическом произведении, в котором образ есть не более как средство для перехода к значению, для нового построения и преобразования мысли. А это значит, что в поэтическом способе мышления, в отличие от мифологического, проводится различие между относительно субъективным и относительно объективным содержанием мысли, словом и вещью. Например, выражение *«горячее сердце»* для поэтического мышления есть всего лишь метафора, а мифологическое мышление приписывает ему собственное значение. Стало быть, миф есть не поэзия как таковая, а лишь поэтический словесный образ, отождествляемый с самим объектом. Такой поэтический образ не исключает ни религиозного, ни исторического, ни философского содержания.

Понимаемый таким образом миф исключает метафору в смысле осознания разнородности образа и значения, о которой говорили Мюллер и Афанасьев. Потебня допускает метафорическую составляющую мифа лишь в том смысле, что сознание мифологически мыслящего древнего человека ещё не способно различить субъективное начало мысли и объект. «И мы, как и древний человек, - замечает в этой связи Потебня, - можем назвать мелкие белые тучи *барашками*, другого рода облака *тканью*, душу и жизнь

– *паром*; но для нас это только сравнения, а для человека в мифическом периоде сознания – это полные истины до тех пор, пока между сравниваемыми предметами он признает только несущественные различия, пока, например, тучи он считает хотя и небесными, божественными, светлыми, но всё же барашками...» (35, 262).

Таким образом, метафора возникает как неосознаваемая иносказательность мифического образа. Сравнимые предметы, порождающие метафору, обладают для мифологически мыслящего человека полнотой реальности, жизненной истиной. А потому суть миф Потебня видит в «перенесении индивидуальных черт образа, долженствующего объяснить явление (или ряд явлений), в самое явление» (36, 263). И далее: «Миф создается на почве веры в объективное существование (личной, в сущности) мысли» (37).

Миф как словесное произведение, по мнению Потебни, является одной из ранних, наряду с первичной поэзией, языковых форм, в которой дается описание мира. Такой языковой формой выступает мифический образ, который, есть, по словам Потебни, «не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое оказалось наиболее верным действительности» (38, 483). И этот образ служит для мысли единственно возможным в данное время ответом на поставленный вопрос. Поэтому мифологическое мышление на определенной стадии духовного развития выступает как единственное возможное, необходимое и разумное. Из него в результате различения образа и значения (объекта) возникает развитая поэзия, из которой, в свою очередь, – проза и наука. В такой последовательности Потебня выстраивает прогрессирующие типы сознания, но это не должно означать, что мифологическое мышление присуще только дикарю. Оно не так уж редко встречается и среди «людей, близко стоящих к нам по степени развития. Например, когда говорится, что средство от «обжога» «вытягивает жар»...; «стена потеет»...» (39, 260).

Такой рационалистический, реалистический взгляд Потебни на миф послужил хорошей базой для разработки в дальнейшем представителями русской мифологической школы в XX веке реалистической программы изучения мифа. Большой вклад в её осуществлении и развитии лингвистической традиции в интерпретации мифа внесли отечественные филологи В.Я. Пропп, М.М. Бахтин, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Е.М. Мелетинский и др.

Поэтико-трансцендентальная интерпретация мифа Ф. Шеллинга

Взгляды Ф. Шеллинга на миф в ходе его идейного становления претерпели определенную эволюцию. Можно выделить два основных этапа в развитии его воззрений на миф. Первый относится к раннему периоду творчества Ф. Шеллинга и нашел своё выражение в его работе «Философия искусства», сводный текст которой был подготовлен

в 1802-1805 гг., но опубликованной спустя свыше пятидесяти лет в 1859 г., уже после смерти автора.

В духе панэстетизма, характерного для Шеллинга на данном этапе его философского развития, мифология понималась им как «высочайший первообраз поэтического мира» (40, 92), который несет в себе, прежде всего, греческий мир богов. Последний, по мнению Шеллинга, постигается только фантазией, т.е. поэтически. Более того, мифология есть не только первообраз, но и первичный «материал и стихия поэзии..., почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства» (41, 105). Мифология как поэзия есть вечная материя, из которой абсолютное проступает в *символической* форме. Стало быть, *символизм* есть способ раскрытия смысла абсолютного в конкретной форме, который в свою очередь есть, по Шеллингу, синтез двух противоположных способов изображения – *схематического* и *аллегорического*. Схематизм – способ изображения, в котором особенное созерцается через общее, аллегоризм же – изображение общего через особенное, их синтез и есть *символ*, в котором общее и особенное абсолютно едины. Для мифологии их абсолютная неразличимость в символе была изначальной, а это значит, что, например, в поэзии Гомера мифы понимаются не аллегорически, а как реальность в себе, как поэтическая и символическая независимость. Аллегорический элемент же, по мнению немецкого философа, есть выдумка и продукт позднейших времен, которые оказались возможными лишь тогда, когда совершенно угас дух поэзии. А потому, заключает Шеллинг, «мифология кончается там, где начинается аллегория... мифологию вообще и любое мифологическое сказание в отдельности должно понимать не схематически и не аллегорически, но *символически*» (42, 109-110). А это значит, что каждый поэтический образ должен быть понят как то, что он есть и лишь благодаря этому он берется как то, что он обозначает: значение здесь совпадает с самим бытием. Например, поэтические образы греческой мифологии не следует принимать за аллегорические существа, понимать как существа, которые должны что-то означать, а видеть в них *реальные* существа, которые в то же время суть то, что они означают. В этом смысле Шеллинг именует мифологию греков реалистической. И как таковая она не была религией, сама по себе она должна рассматриваться исключительно как *поэзия*.

Итак, мифология есть поэзия, мир первообразов которой представляет собой символику природы, символизирует всеобщую реальность. Её начала и поэзии совпадают, «для поэзии мифология есть первоматерия, из которой всё произошло» (43, 115). Но мифология как мир первообразов, первое общее созерцание универсума есть и начало, первоисточник философии, в частности, первым, что из неё вышло, была ранняя

греческая натурфилософия. И поэзия, и философия возникли из мифологии в результате ее стремления осознать себя.

Второй этап в развитии воззрений Шеллинга на миф относится к поздним периодам его творчества, когда философ совершил переход от системы философии абсолютного тождества бытия и мышления к своей последней системе - философии откровения, которой, по словам Шеллинга, должна предшествовать философия мифологии. Только она дает подлинное знание мифологии. В этот период он пересматривает свою раннюю позицию, осмысливая по-новому природу мифического. И если на первом этапе мифология рассматривалась, по сути, в поэтической плоскости, то теперь намечается целостная философия мифа, согласно которой миф должен быть истолкован сам из себя, ибо он содержит в себе свою собственную мифическую необходимость. Поздний Шеллинг переносит проблему возникновения мифологии вовнутрь первоначального человечества, когда, по словам философа, «само человеческое сознание было признано подлинным местопребыванием и настоящим порождающим принципом мифологических представлений» (44, 328).

Свои поздние воззрения на миф Шеллинг предваряет, как уже отмечалось выше, систематическим изложением бывших до него взглядов на миф, в частности, аллегорического, или евгемерического, моралистического, физического, космогонического, философского, филологического, исторического в разных его версиях и ложного религиозного толкований. Их несостоятельность он связывал с тем, что все они не содержат в себе ничего истинного, так как, во-первых, отказывают мифу в самостоятельной реальности, предполагают вторичность мифологии как способа и объяснения фактов действительной жизни, во-вторых, исключают изначально объективный религиозный элемент в возникновении мифологии, который, по мнению немецкого философа, на самом деле первоначально ей присущ. Поэтому все прежние способы объяснения мифологии он именуется *иррелигиозными*.

Вслед за Юмом Шеллинг предпосылает мифологии изначально религиозное значение. Если бы за мифологией на самом деле стояла лишь философская космогония или поэзия, а не воспоминание о реальном событии, доставляющее религиозным представлениям непререкаемую власть над сознанием, то совершенно невыносимым было бы требование приносить жертву ради какого-то Бога. Напротив, и философия, и поэзия вышли из мифологии. Корни же её восходят к глубоким пластам человеческого бытия. Для того чтобы их вскрыть Шеллинг встает на историческую почву, ибо, по его словам, «мифология – это прежде всего *исторический* феномен» (45, 205).

В отличие от его предшественников, сторонников исторической школы, связывавших возникновение мифологических представлений с такими историческими предпосылками, как становление народов, культур, традиций, которые были основой для аллегорического мифотворчества, Шеллинг убедительно показывает, что на самом деле они сами определяемы мифом. «Мыслимо ли, - вопрошает философ, - чтобы мифология выходила из народа и возникала в народе?... Они (греки и египтяне – И.Ш.) стали самими собою лишь *вместе* с их мифологией... народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она *не* определяет историю, а есть судьба (как характер человека – это его судьба); мифология – это с самого начала выпавший ему жребий... возникновение мифологии восходит к той эпохе, к какой относится и возникновение народов» (46, 211, 213-214).

Мифологические представления, формирующиеся вместе с возникновением самих народов, определяют их начальное бытие. Но как могли возникнуть такие представления? По мнению Шеллинга, их возникновение нельзя объяснить ни как изобретенные, ни как вымышленные, они «мыслимы лишь как необходимые произведения человеческого сознания..., мифологические представления не приходят в сознание извне, они – создания жизненного процесса, ... они суть произведения самой *субстанции* сознания» (47, 458-459).

Итак, у мифологии нет иной реальности, кроме сознания. Вся мифология исчерпывается представлениями сознания, но сама эта последовательность представлений не воображаема, а реальна, она действительно происходит в сознании. Стало быть, заключает Шеллинг, «не мифология создает эти представления, наоборот, мифология создается ими, ибо мифология – это только целое этих учений о Богах, какие действительно выступали последовательно, друг за другом, так она и возникла благодаря этой последовательности» (48, 264). Боги, следующие друг за другом *реально* овладевали сознанием человечества. А потому, «мифология... могла зародиться лишь в самой жизни, она *должна* была быть *пережита* и *испытана*» (49, 265).

Поясняя свою эту мысль, философ подчеркивает, что речь идет о сознании в ту доисторическую эпоху, когда оно еще было вынуждено выражать свои представления при помощи действий, ибо если обычно действию предшествует мышление, то мифологические представления не были делом мышления, они опережали мышление и поэтому непосредственно понуждали к действию. Действовавшие в мифологическом процессе силы имели по отношению к сознанию цель – «возвратить его назад в полагающее Бога», (50, 458) т.е. это были те самые действительные, реальные теогонические силы, которые действовали в природе. Стало быть, мифологические

представления, несмотря на их кажущуюся абсурдность, всё же находятся во взаимосвязи с природой и её явлениями. Эта связь с природой, сходство мифологических существ с существами природы основывается на том, что *те же самые* мирозозидающие силы, которые действовали в природе, в мифологическом процессе действуют в сознании.

Таким образом, для Шеллинга процесс возникновения мифологии есть процесс необходимый, имевший место в доисторическую эпоху, в естественном состоянии человечества, когда, по словам философа, «спокойное доисторическое время было заполнено теми чрезвычайными потрясениями человеческой души и человеческого сознания, которые производили... представления... о богах» (51, 460). Таким первоначальным доисторическим фактом, потрясшим душу и сознание, было грехопадение, которое принудило доисторического человека выйти из первоначального рая. Данный его первый шаг и сделал возможной историю, последовательность других событий, в частности последовательность пришествия богов. Эта последовательность и есть не что иное, как мифология.

Итак, согласно Шеллингу, как только появляется первое действительное сознание, человечество включается в теогонический процесс, который есть сущностно религиозный процесс. Последний находит своё выражение в первой исторической форме религии, которую философ, именует *мифологической религией*. Она предвосхищает всякое мышление и постижима лишь на основе естественной способности сознания полагать бога (52). Эта древнейшая религия человечества была монотеизмом, ибо в сознании доисторического, первозданного человека первоначально был не абсолютно, а *относительно* единый всеобщий, общий для всего человечества, праисторический Бог. Единый, царивший над всем праисторическим временем Бог был единственным в ту эпоху, однако единственным не в том смысле, чтобы никакой *иной* не мог последовать за ним, но только в том, что никакой *иной* *еще пока* не последовал *реально* за ним, но вполне допустим в будущем. То есть мифологический монотеизм допускал возможность существования следующих друг за другом во времени верховных и господствующих в свое время иных Богов. В этой последовательной смене Богов мифология сохраняла реальную историю своего возникновения, так как боги, следовавшие друг за другом, один за другим *реально* овладевали сознанием человечества.

Стало быть, монотеизм, бывший исторической предпосылкой мифологии, есть, по сути, политеизм, но политеизм не действительный, а потенциальный, ибо в сознании природного человека относительно единый бог – это еще вообще единый бог. Сознание этого и есть для Шеллинга «первое *действительное* сознание человечества, сознание, до которого ему, человечеству, неведомо никакое иное ..., сознание, какому не предшествует

во времени никакое иное...» (53, 313). То есть с первым действительным сознанием полагаются первые элементы мифологического политеизма, а тем самым закладывается и основа мифологии.

Этот «разбредшийся, разложившийся» монотеизм позволял какое-то время держать доисторических людей вместе и неразделенными. Но со временем внутрь гомогенного доисторического социума проник мифологический политеизм, который и привел к разложению, распаду и разделению человечества на народы. Именно с моментом разложения первоначального относительного монотеизма Шеллинг связывает возникновение мифологии, которая есть следствие **«неизбежного процесса** (неизбежного – для самого сознания), исток которого теряется в надысторическом...» (54, 323). Рассматриваемая в таком ракурсе мифология есть, по словам философа, **«необходимый** (совершающийся в сознании) **теогонический процесс**» (55, 307). А это значит, что мифологические представления ни изобретены, ни измышлены, они есть порождения независимого от мышления и воли процесса, а потому для сознания праисторического человека они были неизбежной реальностью. Не во власти первозданных людей избежать этих представлений, ибо «они *приходят* к ним не извне, они – в них, хотя никто не осознает, *как* они оказались здесь, ибо они приходят из недр самого сознания, которому рисуются с необходимостью, не допускающей сомнения относительно своей истинности» (56, 323). Но почему древние люди полностью доверяли мифологическим представлениям, которые нам кажутся нелепыми и неразумными? Более того, они не только доверяли им, но и приносили им тяжкие жертвы.

Шеллинг полагает это возможным потому, что поскольку мифология возникла не искусственным, а естественным путем, с необходимостью, то ее форма и содержание не различимы, т.е. коль скоро сознание не изобретает ни сами представления, ни их выражение, то «мифология сразу же возникает *как таковая* и не с каким иным смыслом, но с тем, с каким она высказывает» (57, 324). Ей присущ исключительно собственный смысл, т.е. всё в ней надо понимать так, как это высказывается, а не так, как если бы думали одно, а говорили другое. Стало быть, заключает философ, «мифология – не *аллегорична*, она *тавтогорична**. Боги для неё – действительно существующие существа, которые вовсе не что-то иное, которые не *значат* ничего иного, но значат *лишь* то, что они есть» (58, 325). А потому мифология – это *реальная теогония, реальная история Богов*, содержание которой определяется полагающим Бога сознанием. Итак, местопребывание мифологии – самое человеческое сознание, которое по природе своей суть полагающее Бога сознание, соответственно теогоническое сознание. То есть это сознание имеет дело не с объектами природы, а с теогоническими силами, творческими потенциями, которые

«поднимаются из глубины сознания» (59, 335). Именно в этом теогоническом процессе, по мнению Шеллинга, и заключена истина мифологии. А поскольку мифология есть процесс, то истина заключена не в каких-то отдельных моментах мифологии, а в мифологии *как таковой*.

На первый взгляд представляется, что коль скоро мифология возникает в теогоническом процессе, то ее истина должна иметь только религиозное значение. Однако философ придает ей всеобщий, универсальный характер, полагая, что те теогонические силы, которые поднимаются из глубины сознания и приводят его в движение в мифологическом процессе, не могут быть иными, нежели те, что породили сам мир. А это значит, что мифологический процесс проходит через все те ступени, через какие изначально прошла природа. То есть принципы теогонического процесса те же самые, что и принципы *всего бытия*, иными словами, в мифологическом процессе повторяется всеобщий процесс. А потому истина мифологии имеет *всеобщее значение*, она суть универсальная, ничего не исключаящая истина. Потому за мифологией нельзя отрицать исторической истины, т.е. того, что процесс, в котором она возникает, сам по себе есть истинная история, действительный ход событий. Истинное содержание доисторического времени как раз и было заполнено становлением мифологии, её собственным историческим бытием. «Мифология в своем возникновении, т.е., собственно говоря процесс, в котором она возникает, - заключает Шеллинг, - вот что такое истинное и единственное содержание древнейшей истории» (60, 357).

Итак, для Шеллинга миф как таковой суть форма бытия, жизни, реально овладевшая сознанием доисторического человечества, т.е. он мог зародиться лишь в самой жизни. Этим своим взглядом на миф философ подготовил солидную почву для реалистического подхода к исследованию мифа во второй половине XIX века.

Антропологическая, или эволюционистская интерпретация мифа

Один из создателей позитивизма на английской почве *Герберт Спенсер* (1820-1903) в своей попытке разобраться с существом мышления дикаря исходит из имманентной установки, предлагая взглянуть на окружающий первобытного человека мир с его, дикаря, точки зрения. Рассматриваемая с этой позиции первобытная мысль оказывается естественной и при тех обстоятельствах, при которых она возникла, вполне рациональной. «При тех данных, - замечает Спенсер, - которые были известны первобытному человеку, его толкование есть разумное толкование» (61, 260).

Наблюдая за совершаемыми в природе изменениями, например, за небом с его меняющимися облаками, солнцем, луной, звездами, за поверхностью земли с её исчезающими дождевыми лужами, туманами, песчаными вихрями и смерчами, дикарь

приходил к идее о существовании разнообразных сущностей, которые то появляются, то исчезают, «прячутся». Так, по мнению Спенсера, у первобытного человека зарождается мысль о двойственности вещей, о их невидимом и видимом состояниях, о превращении вещей. Например, для первобытного ума тень есть действительное существование, принадлежащее тому действительному телу, которое отбрасывает её, а эхо – это голос некоторого существа, которое избегает того, чтобы его видели.

В дальнейшем в ходе своей духовной эволюции дикарь переносил свою идею о двойственности, превращении вещей с природных явлений на собственный мир, в частности мир собственных ощущений. Так, сновидящий, которому во сне кажется, что он был в каком-нибудь месте, а свидетели говорят, что этого не было, вынужден признать двойственность своей индивидуальности. Эта вера человека в свою двойственность, своего двойника подкрепляется также такими временными формами бессознательного, бесчувственного состояния, как обморок, эпилепсия, экстаз. От данных форм дикарь принципиально не отличает и такую форму бессознательного состояния, при которой двойник уже не может возвратиться назад, т.е. смерть. Для него смерть так же есть временное состояние, надолго приостановленная жизнь, которую следует каким-то образом поддерживать. Так Спенсер объясняет веру первобытного человека в воскресение. Эта вера поддерживается многочисленными погребальными обычаями обрядами. Например, среди дикарей широко распространен обычай давать пищу трупам, оставлять пищу и питье на их могилах.

Однако со временем идея о смерти постепенно отделяется от идеи о приостановки жизни, ожидаемое воскресение отодвигается во всё более и более отдаленное будущее. Так зародилась мысль о второй жизни, идея о загробной жизни, о другом мире, заселенном душами, тенями умерших, идея о другом «я», способном возвратиться к человеку и причинить вред своим врагам и оказать помощь друзьям.

Души умерших из-за их огромного числа не знают пределов, вездесущи. Именно их деятельностью дикарь объясняет все неожиданные перемены. «Первобытный человек, - отмечает в этой связи Спенсер, - не знает и не может понять никаких других причин подобных перемен; поэтому причинами должны являться эти души умерших...» (62, 270). Так из идеи о другом мире родилась идея о сверхъестественных деятелях, которым всё под силу: врагу причинить вред, а родственнику – помочь.

Вера в то, что двойники (души) умерших людей суть причины всех странных и таинственных явлений, приводят первобытного человека к желанию охранить себя от них при помощи заклинателей или колдунов или же умиловить их мольбами и восхвалениями. Из этих умиловительных действий, по мнению Спенсера, развились

многочисленные формы поклонения, исторически первым среди которых было поклонение предкам. Прямым следствием этого поклонения стали такие формы, как идолопоклонство, фетишизм и тотемизм. Последние Спенсер именуется уклонившимися в сторону формами развития поклонения предкам, ибо, по его словам, «каков бы ни был фетиш, обитающий в нем дух есть не что иное, как известное видоизменение духа предка, более или менее уклонившееся от первоначального состояния; ... поклонение фетишу есть поклонение душе умершего, живущей в фетише, или какому-нибудь сверхъестественному существу, развившемуся из этой души предка» (63, 277).

Этим пониманием идолопоклонства, фетишизма и тотемизма философ принципиально расходится с мифологической школой, которая признает их первичность по отношению к различным суевериям, т.е. они предшествуют культу антропоморфических богов. У Спенсера же первичным элементом выступает человеческая личность, из которой производны поклонение растениям, предметам и животным (64). Позади сверхъестественного существа всякого порядка всегда стояла какая-нибудь человеческая личность. Стало быть, указанные формы поклонения производны от поклонения предкам, которое «есть корень всякой религии» (65, 285).

Раскрывая механизм трансформации поклонения предков в сторону идолопоклонства, фетишизма, тотемизма, причины их возникновения, Спенсер, вслед за Мюллером, особое внимание обращает на скудость, бедность, несовершенство первобытного языка, из-за чего дикарь не мог выразить различия между каким-либо человеком и тем предметом, именем которого этот человек назван. Метафорические выражения он понимал буквально, метафорическое имя смешивал с названием предмета. «А после того, - продолжает свою мысль философ, - как метафорическое имя было смешано с настоящим названием, мог появиться в результате и племенной идол в образе сложной фигуры, соответствующей укоренившемуся преданию» (66, 321). Так, в силу грубости и неразвитости языка дикарь мог вообразить, что какой-нибудь из предков, называвшийся «Тигром», был действительно тигром. Это можно объяснить тем, что метафорическое имя предка изгладилось из памяти внуков и правнуков и отныне оно отождествляется с действительным существом. Стало быть, несовершенство языка побудило потомков смотреть на своих предков как на происходящих от вещей, послуживших предкам именами. Именно это ошибочное объяснение собственных имен и послужило, по Спенсеру, источником древних мифов (67).

Вследствие этой концепции животных-предков возникает вера в то, что животные способны мыслить и понимать, как люди, а потому с животными начинают обращаться с

большим уважением. Особенным вниманием пользуется то животное, которое считается родственным данному племени.

Подводя итог рассматриваемой концепции Спенсера, укажу на ее две характерные особенности: 1) *антропоморфизм*, выражающийся в том, что за всяким божественным существом стоит человеческая личность, точнее поклонение предкам; а потому даже самые необъяснимые, на первый взгляд, черты мифа на деле оказываются ни чем иным, как «обычными комбинациями человеческой генеалогии и человеческих действий с разными олицетворениями, разнообразно действующими на небе и на земле...» (68, 324); 2) *эволюционизм*, являющийся методологическим основанием толкования философом генезиса первобытных верований. Последний выражен философом в следующей общей формуле: от блуждающего двойника, мысль о существовании которого внушается сновидением, к двойнику, уходящему в другую жизнь в момент смерти; далее, восходя от этого духа, которому вначале приписывается только временная вторая жизнь, к тем духам, которые существуют постоянно, дикарь постепенно приходит к тому, что населяет окружающее его пространство сверхъестественными существами, как великими, так и малыми, которых он считает причиной возникновения всех его суеверий, начиная с поклонения идолам и фетишам до поклонения природе в целом. Стало быть, эволюционный подход Спенсера к исследованию мифа позволяет ему показать, как из простой первоначальной формы верования (из желания умиловить второе «я» мертвого предка) возникли при постоянной дифференциации всевозможные сложные виды верований.

Другим видным представителем антропологической школы является выдающийся этнограф и историк культуры *Эдуард Бернетт Тайлор* (1832-1917). Вслед за Спенсером, Тайлор ставит перед собой задачу исследовать миф в его действительном существовании и развитии у диких народов. Для её решения, он, подобно поэту, переносится в прошлую жизнь человечества и, подобно актеру, пытается вообразить себя тем лицом, которое он изображает, в данном случае надевает на себя маску дикаря. Методологическое кредо этнолога в исследовании древней цивилизации Тайлор сформулировал в следующих словах: «Об умственной деятельности дикаря не должно судить по правилам, приложимым к высшему образованию; задача этнолога не в том, чтобы знать, что факты говорят его собственному уму, но какой вывод делается из них своеобразным умом дикаря» (69, 6). Такой подход к исследованию мифического мира позволяет ему, во-первых, показать, что в большинстве своем «мифология занята воспроизведением обыденных фактов повседневной жизни в вымышленных рассказах о происхождении и причине этих фактов» (70, 198), что для дикаря миф представлял собой действительный

опыт природы и жизни, продукт переработки сознанием его жизненного опыта, реальность, подобно той, которую до сих пор имеет он в глазах детей, во-вторых, объяснить необычайное влияние мифов на жизнь и верования человечества. Подобная жизненность, «живость» мифа сравнима с субъективностью болезненного состояния, болезненного экстаза, которая снимает всякую преграду между ощущением и воображением. Характеризуя в этом плане обычное состояние воображения диких людей, Тайлор считает, что оно занимает среднее положение между здравым и прозаическим умом современного человека и состоянием буйного фанатика или больного, находящегося в горячечном бреде. Примером этому могут быть современные поэты, которые, имеют, по его словам, «много общего с умственным состоянием нецивилизованных племен на мифологической стадии мысли» (71, 147). И дикарь и поэт сходятся в одном – в ощущении реальности идей и наличии фантазии, но «где дикарь видит ф а н т а с м ы, цивилизованный человек наслаждается м е ч т а м и» (72, 148).

В качестве основания толкования мифов Тайлор кладет ту ступень умственного развития, когда мифология еще находилась на первых ступенях своего развития, представляя первобытные зародыши поэзии природы. Именно от этого «раннего детского, младенческого состояния» человеческого ума, условной формой которого выступали поэзия или историческое предание, и ведет свое происхождение и первоначальное развитие миф. По мнению Тайлора, через этот период дикости, в котором возник миф, прошло в отдаленные века все человечество, включая и современные примитивные племена, которые меньше других отошли от первобытных условий. Стало быть, как мифология дикарей, так и мифы более цивилизованных обществ происходят из одного и того же источника - *определенного уровня развития культуры*, конкретной формой выражения которого служит *повседневный опыт*. Миф как раз и возник в результате соответствующих превращений такого опыта.

Первой и основной причиной превращения повседневного опыта в миф Тайлор называет *анимизм* - верование в одушевление всей природы, достигающее своей высшей точки в её олицетворении. Для примитивного человека солнце и звезды, деревья и реки, облака и ветры представляют собой личные одушевленные существа, подобные людям или животным. В этом смысле мышление дикаря сходно с мышлением ребенка, которое объясняет все происходящее вокруг него с *человеческой точки зрения*. Эта аналогия с детством является у Тайлора основополагающей для понимания происхождения и сущности мифа. «Чем более мы сравниваем мифические вымыслы различных народов, - отмечает в этой связи ученый, - и стараемся вникнуть в общие идеи, лежащие в основе их сходства, тем более мы убеждаемся в том, что и мы сами во время нашего детства

находились у порога царства мифа. Ребенок – отец будущего человека, и в мифологии выражение это имеет еще более глубокий смысл, чем мы обыкновенно придаем ему» (73,129). И далее: «Ум дикаря воспроизводит состояние детского ума» (74, 130). Подобно ребенку, способный в минуту жестокой боли ударить или укусить безжизненный предмет, причинивший ему эту боль, дикарь готов укусить камень, о который споткнулся, или стрелу, которая его ранила, устроить судебный процесс, например, над топором, причинившим кому-нибудь смерть.

Итак, миф, по Тайлору, имеет в своем основании не простой поэтический вымысел или простую метафору, а своеобразную грубую первобытную философию природы, схожую с представлениями детского ума, который всё и вся одушевляет и очеловечивает. В этом случае известная мифическая идея, пущенная в ход вымыслом, сразу приобретает в уме дикаря определенность факта, материальный образ. Так, когда в народной мысли однажды установился образ дьявола с рогами, копытами и хвостом, то он в дальнейшем всегда являлся людям в этой традиционной форме.

Анимистическое объяснение мифов, хотя и является у Тайлора определяющим, но всё же не единственным. Другим важным способом понимания окружающего мира древним человеком выступает столь хорошо знакомая современному мышлению – *аналогия*, влияние которой на самых ранних ступенях развития культуры было безграничным. Однако, если для цивилизованных людей аналогия есть лишь своеобразное поэтическое средство, «дикая хитросплетенная поэзия», а тем самым вымысел, то для людей древности аналогии – действительная жизнь, изображаемая с глубокой сознательностью и уподобляемая природе.

Безусловно, Тайлор не мог обойти вниманием такое влиятельно средство, которому в мифологии часто приписывалось видное место, как *аллегория*. Традиционная точка зрения представляла аллегорию в качестве нравственного поучения, с чем Тайлору трудно согласиться. Для него все мифические существа – не аллегорический вымысел, не фиктивные существа, а существа чисто реальные, имеющие значение более глубокое, чем притча. А потому широко распространенное среди мифологов толкование аллегории в нравственной плоскости расценивалось ученым как своеобразный «паразитический нарост на древнем стволе мифа, не имевшего в виду никакой морали» (75, 200).

Эта сравнительная деятельность ума дикаря, безусловно, невозможна была без языка, который, по словам Тайлора, «без сомнения играл значительную роль в образовании мифа» (76, 138). И всё же, в соотношении реальной, осязаемой аналогии и языка как словесной метафоры (77), иными словами, мифа, основанного на факте, и мифа, основанного на слове, исследователь утверждает примат первого над вторым, относя

разворачивание словесной метафоры в миф к более поздним периодам духовного развития цивилизации. Этим он принципиально расходится с мнением Макса Мюллера, который, как уже отмечалось выше, связывал возникновение мифа с языком. «Я считаю, - подчеркивает Тайлор, - материальный миф первичным, а словесный миф вторичным образованием» (78).

Отражение мифического мира в языке Тайлор связывает с так называемой естественной грамматикой, в которой деление на мужской и женский род объясняется приписыванием бесполом предметам мужских и женских качеств: соответственно сильный – слабый, суровый – мягкий, грубый – нежный. Например, средневековые персы на практике различали мужское и женское, т.е. сильное и слабое даже в таких вещах, как пища и одежда, воздух и вода (79, 140).

Обобщая свою мысль о причинах и факторах возникновения мифов, Тайлор пишет: «Таким образом, воззрения младенческой, первобытной философии, приписывавшей личную жизнь всей природе вообще, и ранняя тирания слова над человеческим умом оказываются двумя великими, если не величайшими, двигателями мифологического развития» (80, 141).

Безусловно, такая позиция в толковании мифа накладывает свой отпечаток и на понимание Тайлором языка мифа. В отличие от языка науки, ясном и понятном для ученых, но являющимся каким-то мистическим жаргоном для перевозданного человека или детей, язык мифа предназначен для неиспорченных образованием умов. Дикарь созерцает тот же самый естественный мир, что и человек науки, который, занимаясь исследованием природы, излагает ее факты и законы на специальном, только для него понятном языке. Дикарь же придает созерцаемому им естественному миру видимый и осязаемый образ, вполне понятный каждому, ибо это образ человеческий, в котором на языке мифа сказывается история обычной жизни мира. Именно эта глубинная аналогия между жизнью природы и жизнью человека и служит Тайлору ключом к тайне языка мифа, термины которого становятся прозрачными, как только уразумеем широко известное правило софистов: «человек есть мера всех вещей». «И если, - продолжает свою мысль Тайлор, - мы постигли тайну человеческой мысли на младенческой стадии нашего рода, для нас – вместе с дикарем – до сих пор может казаться реальным личное существование Неба и Земли наших предков» (81, 156). Но язык мифа, по мнению ученого, остается понятным только до тех пор, пока о Небе и Земле говорится только о живых существах. Однако когда явления природы принимают более антропоморфную форму и отождествляются с личными героями или богами, тогда их первоначальный смысл искажается настолько, что найти его оказывается уже невозможным. Только этим обстоятельством можно объяснить

интерес Тайлора к мифам примитивных обществ в их вполне ясном первобытном состоянии. В ходе же исторического развития легенд то состояние ума дикаря, которое порождает мифы, по словам ученого, «переходит всё более и более из представляемого в виде реальности религиозного мифа в фантастическую, аффективную и даже искусственную поэзию», (82, 176) которая уже не поддается никакой расшифровке.

Характеризуя самое мышление дикаря, Тайлор указывает на его в целом рациональную основу, ибо в процессе своей повседневной деятельности первобытный человек научился совершать определенные действия с целью получения определенных результатов, видеть последовательность действий, делать заключения от следствия обратно к вызвавшему его действию, находить подтверждение своему заключению на факте. Стало быть, заключает ученый, «его ежедневный опыт уже несет в себе зародыш научного мышления» (83, 178). Кроме того, рациональный характер мифологического мышления Тайлор усматривает в присущем дикарю стремлении узнать причины происходящих на его глазах событий, причины такого-то положения вещей.

Рациональность дикарского мышления Тайлор обнаруживает и в том, что для первобытного человека чудесные мифические эпизоды и поразительные, сверхъестественные деяния его богов и героев хотя и являются странными и поразительными явлениями, но он их не признает чудесами, ибо они не противоречат законам природы. Именно такая точка зрения на чудеса послужила, как полагает ученый, своеобразным мостом, по которому мифология переходила из низшей, дикарской культуры в высшую, цивилизованную.

Рационалистическую составляющую мифологического мышления Тайлор связывает, прежде всего, с философскими мифами, в которых мифологическая форма служит средством для передачи философских воззрений. Примером этому могут служить философские мифы о сходстве человека с низшими млекопитающими. Даже на самых низших уровнях культуры люди старались объяснить сходство человека с обезьянами посредством рассказов, более или менее «приближающихся к научной теории развития». В подтверждении этой своей мысли Тайлор приводит множество рассказов и легенд. Так, одна буддийская легенда рассказывает о происхождении людей из двух необыкновенных обезьян. Последние были превращены в людей с целью заселить царство снегов. Они научились, и когда сеяли зерно, хвосты и шерсть их стали мало-помалу исчезать. Они приобрели дар речи, обратились в людей и стали одеваться в листья.

Итак, с точки зрения рациональности Тайлор не проводит принципиального различия между мифологическим и современным (научным) мышлением. Если они в чем-то и различны, то лишь в том, что мышление дикаря обладает меньшей способностью

отличать субъективные ощущения от объективных, меньшей способностью к отвлечению, что, разумеется, пагубно сказалось на духовное состояние человечества. В частности, недостаток способности к абстрагированию привел, по мнению Тайлора, к смешиванию мифа с историческим преданием и затемнению смысла истории буквально понимаемым преданием. «Даже вплетенные в самую ткань мифа отрывки подлинно исторического предания, - продолжает свою мысль Тайлор, - по большей части так искажены, что не только не способствуют разъяснению истории, но нуждаются в разъяснении со стороны истории. И тем не менее творцы и рассказчики поэтической легенды бессознательно и как бы помимо своей воли сохранили для нас массу основательных исторических свидетельств. Они влагали в мифические жизнеописания богов и героев свое прадедовское наследие мысли и речи, они обнаруживали в построении своих легенд ход своих собственных мыслей, они сохранили, таким образом, искусства и обычаи, философию и религию своего времени. Миф есть история его авторов, а не действующих в нем лиц. Он есть воспоминание о жизни не сверхъестественных героев, а создавших его своим поэтическим воображением народов» (84, 204).

Приведенным выше пассажем Тайлор завершает свои размышления о мифе и мифологии. В нем в лаконичной форме выражен трансцендентально - реалистический подход выдающегося этнолога и историка культуры к осмыслению существа мифа и мифологии. Сквозной идеей исследования Тайлором доисторического человечества, детского ума дикаря является мысль о том, что первобытный человек чисто рациональным способом создавал мифологию. В этом смысле ее можно рассматривать как своеобразную рациональную первобытную науку, в которой в поэтической форме отражены опыт, жизнь и мысли первозданного человечества.

Статья 2

Ритуальная интерпретация мифа

Разработанный Э. Тайлором для изучения первобытной цивилизации сравнительно-этнографический метод, который опирался на эволюционистскую концепцию духовной истории человечества, в дальнейшем был успешно применен к исследованию истоков религиозного миропонимания известным английским этнологом и историком религии *Джеймсом Джорджем Фрэзером* (1854-1941). Так же, как и его предшественники по антропологической школе, для адекватного понимания духовного мира примитивного человека Фрэзер считает необходимым «встать на его точку зрения, посмотреть на вещи его глазами и отрешиться от предубеждений, которые оказывают столь глубокое влияние на наше мировоззрение». И тогда, продолжает свою мысль Фрэзер, «мы, скорее всего, обнаружим, что каким бы абсурдным ни казалось нам

поведение первобытного человека, он, как правило, основывает свои поступки на логике, которая, как ему кажется, не противоречит данным его ограниченного опыта» (85, 485). Более того, в таком случае окажется, что «первобытный человек никоим образом не является таким нелогичным и непрактичным, каким он может показаться поверхностному наблюдателю. Над проблемами, которые его непосредственно касаются, он размышлял достаточно глубоко, и, хотя выводы, к которым он пришел, часто очень далеки от тех, к которым пришли мы, не стоит отрицать за ним заслугу терпеливого и продолжительного размышления над фундаментальными проблемами человеческого существования» (86).

И всё же Фрэнклер прекрасно осознавал, что его имманентно-реалистический подход к исследованию мифа не может гарантировать высокую степень достоверности его взглядов на жизнь и мышление первобытного человека. В лучшем случае можно говорить лишь о разумной доле вероятности, которая весьма далека от достоверности, ибо ученому, по словам Фрэнклера, «никогда не удастся *до конца* (курсив И.Ш.) встать на точку зрения первобытного человека, увидеть вещи его глазами, наполнить свою душу тем, что волновало его» (87, 663). К тому же ученый не забывал, что мышление дикаря меньше всего стеснено путами школьной логики, а стало быть, следуя за его блуждающей мыслью через дебри невежества и слепого страха, исследователь ступает по околдованной земле и не должен принимать миражи за реальность. Такова общая методологическая установка Фрэнклера, являющаяся, видимо, той единственной нитью, что связывала его с антропологической школой, из которой он вышел.

В отличие от Э. Тайлора, выводившего, как было показано выше, миф из анимизма, Фрэнклер утверждал в качестве первичной универсальной формы миропонимания древнего человека *магию*. Последняя является для примитивного человека искусством (в смысле колдовских приемов), в основании которого положены два принципа: *закон подобия*, утверждающий, что подобное производит подобное, и *закон соприкосновения*, гласящий, что вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Из закона подобия маг делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему. На основании второго закона он заключает, что всё то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на человека, который однажды была с этим предметом в соприкосновении. В магии, именуемой им симпатической, Фрэнклер различает два аспекта: *теоретический*, содержание которого образуют правила, определяющие последовательность событий в мире, и *практический*, включающий в себя предписания, которым люди должны следовать, чтобы достигать своих целей. Но

поскольку первобытный маг не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, то он знает магию только с её практической стороны.

Вся система симпатической магии состоит как из позитивных предписаний, образующих *колдовство*, так и негативных предписаний, или *табу*. Все представления о табу являются частными случаями применения симпатической магии с ее законами сходства и контакта, регулирующими течение природных явлений совершенно независимо от человеческой воли. Дикарь уверен, что, стоит ему поступить так-то и так-то и в соответствии с одним из этих законов, неизбежно произойдут такие-то и такие последствия. А если последствия какого-то поступка нежелательны или опасны, он старается поступать так, чтобы не навлечь их на себя.

Понимаемая таким образом магия оказывается у Фрэзера в каком-то смысле сродни с наукой, ибо в основе и той и другой лежит вера в порядок и единообразие природных явлений. В обоих случаях допускается, что последовательность событий совершенно определенная, повторяемая и подчиняется действию неизменных механических законов, проявление которых можно точно вычислить и предвидеть. Стало быть, и та и другая основываются на фундаментальном законе мышления – законе ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности в пространстве и во времени. Разница между ними лишь в том, что магия есть результат неправильного применения этих принципов ассоциации. «Сами по себе эти принципы ассоциации, - подчеркивает Фрэзер, - безупречны и абсолютно необходимы для функционирования человеческого интеллекта. Их правильное применение дает науку; их неправильное применение дает незаконнорожденную сестру науки – магию» (88, 54).

Ошибочность магии Фрэзер усматривал, прежде всего, в примитивном понимании дикаря природной закономерности, в частности, в силу своего невежества причину наступления желаемого события первобытный человек связывал с совершением обряда, направленного на то, чтобы вызвать данное событие. Например, для него восход солнца и приход весны – прямые следствия пунктуального исполнения тех или иных ежедневных или ежегодных обрядов. Поддержанию этой иллюзии способствовали те же самые причины, которые её породили: удивительный порядок и единообразие в протекании природных процессов. Гигантский вселенский механизм функционирует так исправно и точно, что регулярное повторение серии циклов природных явлений запечатлется даже в неразвитом уме дикаря. Он предвидит это повторение и, предвидя, принимает желаемое за результат вмешательства своей воли. И если цивилизованному человеку кажется, что пружины, приводящие в действие гигантскую машину, остаются за пределами его знания, то невежественному человеку они представляются достигаемыми. Он воображает, что

может к ним прикоснуться и с помощью практической магии, точнее, магических обрядов и ритуалов употребить их на благо себе и во зло своим врагам. При этом магические ритуалы были по существу инсценировками природных процессов, которым первобытные люди хотели содействовать в соответствии с известным принципом магии, состоящим в том, что любого желаемого эффекта можно достичь путем простого подражания ему.

Таким образом, ядро магии в её практическом аспекте образует *ритуал*, слепком с которого, по мнению Фрэзера, как раз и явился миф. Если ритуал относится к практической стороне магии, т.е. есть непосредственное обрядовое действие, то миф – это теоретический аспект магии, который выражен в форме ритуального текста и в силу своей оторванности от непосредственного обрядового действия трансформируется в легенды и предания. Мифы выражаются в ритуалах, они исполняются, по словам Фрэзера, «как магические обряды, чтобы вызвать в природе те изменения, которые в мифе описываются языком образов» (89, 569). По сути, в ритуале воспроизводится мифическое событие сакрализованного прошлого. В этом воспроизведении происходит слияние текста и действия, что дает основание считать, что Фрэзер с генетической точки зрения фактически не разделяет ритуал и миф. Более того, порой даже создается впечатление, что он использует эти два понятия как синонимы, о чем непосредственно свидетельствует его тексты. На самом деле, безусловно, ритуал и миф не исчерпывают друг друга, ибо ритуал для Фрэзера есть источник не только мифологии, но и религии, философии, искусства и даже науки (90).

Магии как лженауке Фрэзер противопоставляет религию, которой повсеместно предшествовала первая. Причиной, побудившей примитивного человека перейти от магии к религии, было осознание мыслящей частью человечества присущей магии ложности и бесплодности. «Великое открытие недейственности магических процедур произвело, - по словам Фрэзера, - вероятно радикальный, хотя и медленный, переворот в умах тех, у кого достало сообразительности его сделать. Открытие это привело к тому, что люди впервые признали свою неспособность по собственному произволу манипулировать силами природы, которые до того времени считались полностью находящимися в их власти... Он (дикарь – И.Ш.) не мог больше тешить себя приятной иллюзией, что руководит движениями земли и неба... Теперь он знал, что как друзья, так и враги пали жертвами силы более могущественной, чем та, которой он обладал сам: они подчинялись судьбе, перед которой и он бессилён» (91, 61). Так на смену магии пришла религия. На этой стадии развития мышления последней причиной вещей признается личность высших существ, божества, воплотившиеся в образах людей.

Под религией Фрэзер понимает «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» (92, 54). Стремление к умиротворению сверхъестественных сил составляет практическую сторону религии, выражением которой служит религиозное действие в форме ритуала и других внешних обрядовых действий. Правда, на ранних этапах развития религии древний человек не разделял магические и религиозные обряды, ибо, по словам Фрэзера, «верующему, если он желал добиться расположения бога, ничего другого не оставалось, как прибрать его к рукам с помощью обрядов, жертвоприношений, молитв и песнопений, которые открыл ему сам бог и которыми этого последнего принуждают сделать то, что от него требуется» (93, 57). Тогда же, в глубокой древности, когда народы жили в непосредственной близости друг от друга, все божества в основе своей понимались одинаково, они различались разве что по названию, т.е. номинально. А это значит, что тогда мифы о богах и религиозные ритуалы полностью согласовывались друг с другом. Однако со временем постепенное рассеивание племен с их последующей изоляцией друг от друга привели к различному пониманию богов и их культа, так что изначальное единство, которое до этого существовало между мифом и ритуалом, было нарушено и постепенно переросло в противостояние. Тем самым номинальное различие между богами превратилось в реальное.

В ходе дальнейшего поступательного движения религиозной мысли это противопоставление мифа и ритуала усиливается, что становится очевидным в греческой мифологии, когда первоначальные природные объекты, духи всё больше наделяются человеческими свойствами, т.е. антропоморфизируются. Не случайно, как убедительно показывает Фрэзер, один и тот же природный объект может быть представлен в мифологии двумя различными существами: во-первых, старым духом, отделенным от объекта и возведенным в ранг божества и, во-вторых, новым духом, одушевляющим данный объект. «Таким образом, - заключает Фрэзер, - старый дух будет находиться по отношению к новому в отношении производителя к произведенному, или, говоря языком мифологии, в отношении родителя к ребёнку» (94, 395). В подтверждении этой своей мысли ученый приводит пример из греческой мифологии: начав с олицетворения хлеба в образе женщины, мифотворческая фантазия пришла со временем к его двойному олицетворению в образе матери и дочери, в частности, в образах Деметры и Персефоны.

В целом, подводя общий итог реконструкции ритуальной модели мифа Фрэзера, следует заметить, что ученому удалось вполне убедительно обосновать и в ясной форме представить на основе огромного фактического (этнографического) материала поступательное движение человеческой мысли *от магии через религию к науке*. И хотя

именно эта трехчленная фрэзеровская схема развития человеческой мысли всегда была предметом критики со стороны как его современников, его коллег по эволюционистской школе, так и современных ученых, всё же этот факт никак не умаляет его ценный вклад в исследование жизни и мышления архаического человека.

Разработанная Фрэзером ритуальная модель мифа нашла свое дальнейшее развитие в творчестве современного известного англо- и франкоязычного философа, этнографа, антрополога и историка религии (румынского по происхождению) *Мирчи Элиаде* (1907-1986). В русле уже сложившейся на рубеже XIX-XX столетий европейской мифоведческой традиции Элиаде рассматривает миф «таким, каким он есть в традиционных культурах» (95, 27), т.е. исследует его изнутри, как «живой» миф, которым жили и как его понимали в первобытных и примитивных обществах. Такой методологический подход позволяет ему сделать вывод, что для примитивного, архаического человека миф обозначал «подлинное, реальное событие и, что ещё важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания» (96, 11). Стало быть, миф есть реальность, но реальность не обычная, а сакральная, что означает, что в мифе излагается сакральная история, произошедшая в достопамятные времена «начала всех начал». И теперь это событие, произошедшее в «начале всех начал», служит моделью для подражания, оно воспроизводится в виде ритуального повтора в последующих культурах, в настоящем так, как оно было осуществлено впервые предками, в прошлом. В этом смысле оно оказывается событием сакральным.

Уже из вышесказанного видно, что сущностной особенностью толкования мифа Элиаде выступает история, точнее, сакральная история, которая бесконечно может повторяться в форме ритуальных повторений мифических событий. Эти явленные в начале времени ритуальные образцы, «архетипы», «парадигмы» имели для человека архаической культуры сверхъестественное, трансцендентное происхождение, ибо, по словам Элиаде, «в «первобытном», или архаическом, сознании предметы внешнего мира – так же, впрочем, как и сами человеческие действия – не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности» (97, 32). Они приобретают смысл, только если что-то символизируют, являются частью определенного символа, знаменуют некий мифический акт. «И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, - подчеркивает в этой связи Элиаде, - обретают свою *реальность*, свою *подлинность* лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентной реальности. Действие обретает смысл, *реальность* исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие... предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют* или *повторяют* архетип» (98, 33,55).

Итак, предметы и действия архаического мира обретают свой смысл в ритуале как преднамеренно *повторяемом* действии, совершенном «в начале всех начал» предками, героями или богами. А потому усвоение окружающего мира древним человеком осуществляется через постоянное совершение обрядов, ритуалов, символически повторяющих архетипическую модель, которая и придает реальность и законность всему сущему. В этом смысле реальным оказывается сакральное. Впрочем, у первобытных людей не только ритуалы имеют свою мифическую модель, но и любое человеческое действие становится успешным постольку, поскольку оно точно *повторяет* действие, осуществлявшееся предком в начале всех начал. Последнее выступает в качестве модели для подражания, предоставляемой мифом во время совершения ритуалов, обрядов и вообще любых значимых действий.

В связи со сказанным встает вопрос о взаимоотношении мифа и ритуала, об их детерминации. В текстах Элиаде мы не находим однозначного, четкого ответа на этот вопрос. Ясно только одно: ритуал и миф находятся в постоянном взаимовлиянии и не всегда можно выделить один из них в качестве первичного и детерминирующего. Общую свою позицию в этом вопросе Элиаде сформулировал следующим образом: *«обряд нельзя исполнить, если неизвестно его «происхождение», то есть миф, рассказывающий, как он был осуществлен в первый раз»* (99, 27). И всё же из текстов Элиаде создается впечатление, что он скорее склонялся к мысли о том, что миф иногда шел вслед за обычаем, обрядом. Например, церемониальные добрачные союзы предшествовали возникновению мифа о добрачных отношениях между Герой и Зевсом. Тем самым миф как бы запаздывал. Более того, ритуал, смысл которого уже утрачен, закономерно порождает новый, оправдывающий его миф.

Бытие архаического человека в мифе преобразует его пространственно-временной континуум: обычное физическое (мирское) пространство преобразуется в пространство сакральное, а конкретное (профанное) время – во время мифическое (сакральное), «во время оно», т.е. тогда, когда ритуал впервые исполнялся предком. А это значит, что время ритуала совпадает с мифическим временем «начала». Тем самым ритуал переносит человека в мифическую эпоху изначальности, делая его её современником. Стало быть, повторение в ритуале архетипического акта постоянно возвращает человека «во время оно». «В каком-то смысле, - отмечает Элиаде, - можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо всё есть лишь повторение всех тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал» (100, 91). Благодаря этому повторению архаичный человек живет в

постоянном настоящем, в котором время приобретает циклический характер, характер «вечного возвращения» того, что было раньше: в каждое мгновение всё начинается с самого начала.

Итак, человек архаичных культур живет согласно архетипам, которые для него являются единственной абсолютной реальностью и как таковая сакральной. Эта реальность находит свое выражение в мифах, которые являют множественные способы бытия в мире. Вот почему Элиаде определяет мифы как иллюстративные модели человеческого поведения; они имеют дело с реальностью (101), с действительно происходившим, событием, которое произошло в полном смысле этого слова в «священную эпоху Начала». В этом смысле миф всегда связан с раскрытием «тайнства», описанием изначального события, которое устанавливает тип человеческого поведения, парадигму для всех значительных актов жизнедеятельности человека.

Таким образом, для Элиаде миф есть тип человеческого поведения, характерного для примитивных и архаических обществ. В таких обществах миф излагает священную историю, т. е. изначальное событие, имевшее место в священное время начал, в достопамятные времена «начала всех начал». Другими словами, миф является истинной историей того, что произошло у истоков времени, он говорит, по словам Элиаде, «только о происшедшем *реально*, о том, что себя в полной мере проявило» (102, 16), а потому он реален и сакрален. Человек традиционных культур видел в мифе «единственно верное откровение действительности», «форму бытия в мире», «источник своего существования» (103, 23, 31). Для него миф был неотъемлемой частью человеческого состояния. «Проживая» мифы, архаичный человек вступал в пределы сакрального, мифического времени, одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконечно повторяющегося. Переживая заново это время, он воскрешал в ритуалах первоначальную реальность, содержание которой задавалось мифом. А потому миф был для древнего человека живой реальностью, к которой он постоянно обращается. Этот «возврат к истокам» является чрезвычайно важным опытом, безусловно, в первую очередь для архаичных обществ, но не только.

Дело в том, что, по мнению Элиаде, бытие в мифе, «возврат к истокам» – это важная составляющая часть самого человеческого общества. «Кажется маловероятным, - отмечает он в этой связи, - что любое общество может полностью расстаться с мифами, так как из того, что является существенным для мифического поведения, типичный образец, повторение, отрыв от мирского времени и вступление во время исконное – по меньшей мере, первые два являются существенными для любых человеческих обстоятельств» (104, 32). И далее: «Похоже, что сам по себе миф, как и символы, которые

он приводит в действие, никогда полностью не исчезал из настоящего мира психики» (105, 27).

С точки зрения Элиаде, на уровне индивидуального восприятия миф никогда полностью не исчезал: он проявляется в сновидениях, фантазиях, стремлениях современного человека. Великие мифические темы продолжают повторяться в смутных глубинах психики. Правоту этой мысли Элиаде подкрепляет следующим примером. Некоторые празднества, отмечаемые в современном мире и внешне являющиеся мирскими, всё же сохраняют мифологическую структуру. Празднование Нового года или торжества, связанные с рождением ребёнка, или постройкой нового дома, или даже переезд в новую квартиру – все они демонстрируют смутно ощущаемую потребность в совершенно новом начале новой жизни, т.е. полного возрождения. Как бы ни были далеки эти мирские торжества от своего мистического архетипа, тем не менее очевидно, что современный человек всё ещё ощущает потребность в периодическом проигрывании таких сценариев, какими бы секуляризованными они не стали. Во многих современных празднествах ощущается ностальгия по *обновлению*, сильное желание к обновлению мира, желание войти в новую историю обновленного мира, т.е. сотворенного заново. Это стремление освободить себя от своей «истории» и жить в качественно ином ритме, есть, по мнению Элиаде, стремление, хотя и неосознанное, возвратиться к мифическому образу жизни.

В связи с этим Элиаде указывает на два принципиальных способа «бегства» от своей «истории», используемых современным человеком – *чтение* и *зрелищные развлечения*. Что касается чтения, то очевидно, что в современных романах до некоторой степени сохраняются мифические архетипы: каждый популярный роман должен представлять типичную борьбу Добра и Зла, героя и негодяя (современное воплощение дьявола) и повторять один из универсальных мотивов фольклора - преследуемую молодую женщину, спасенную любовь, неизвестного благодетеля и т.п. А насколько мифологична лирическая поэзия, старающаяся «переделать» язык, иными словами, отойти от современного повседневного языка и отыскать собственную, по существу тайную речь. То же самое относится и к зрелищным развлечениям. Достаточно вспомнить ритуальное происхождение боя быков, скачек и соревнований атлетов.

Кроме того, некоторые элементы мифа Элиаде усматривает в том, что современный человек называет обучением, образованием и дидактической культурой. Последние выполняют ту же самую функцию, которую в архаических обществах выполнял миф: они поощряют подражание модельным жизням, которые должны быть усвоены обучаемыми как нечто неизменное, неприкосновенное, а стало быть, сакральное.

Под влиянием ритуальной школы находился известный французский философ, психолог и этнограф *Люсьен Леви-Брюль* (1857-1939), в творчестве которого значительное место занимает исследование духовной культуры примитивных народов и особенностей первобытного мышления. Позиция Леви- Брюля, изначально противопоставившего первобытное мышление как пра-логическое современному научному мышлению (106) вызвала резкие возражения со стороны *Клода Леви-Строса* (1908 г.р.) – основателя структурной антропологии и структуралистской интерпретации мифа, к реконструкции которой я и перехожу.

Структуралистская интерпретация мифа

Методологической базой этнографических исследований К. Леви-Строса, в том числе и исследований первобытного мышления и мифа, служат предложенные в свое время в рамках структурной лингвистики Фердинандом де Соссюром (1857-1913) – крупнейшим швейцарским языковедом - два методологических правила: 1) методологический примат синхронии над диахронией; 2) методологический примат отношений над элементами. Эти правила ориентируют исследователей не на субстанциальный, а структурный анализ объектов, т.е. на анализ их формы. Определение объекта не как субстанции, а как формы послужило основанием для абсолютизации понятия структуры, понимаемой как системы скрытых (глубинных), формирующихся, как правило, на уровне бессознательного, отношений, которая может быть раскрыта, поднята на поверхность в ходе движения от явления к сущности.

Хорошей иллюстрацией действенности структурного метода как раз и служат этнографические исследования Леви-Строса системы брачно-родственных отношений, тотемизма, ритуалов, мифов и целого ряда иных явлений жизни примитивных обществ. Результаты этих исследований нашли свое выражение в следующих его работах: *«Элементарные структуры родства»* (1949), *«Структура мифов»* (1955), *«Структурная антропология»* (1958), *«Тотемизм сегодня»* (1962), *«Неприрученная мысль»* (1962), *«Мифологии»* [в 4-х тт. (1964-1971)] и др. Как этнограф и этнолог Леви-Строс занимался исследованием особенностей мышления, мифологии и ритуального поведения людей «первобытных» обществ, бесписьменных культур с позиций структурной антропологии, стараясь при этом «поставить себя на место тех людей, которые там живут, понять их замысел, в его основе и в его ритме, воспринять какую-либо эпоху или культуру как значащую целостность» (107, 311).

Структурная антропология как методологическое направление в исследовании «примитивных», традиционных обществ опирается на следующие принципы, в совокупности составляющие её методологические основания: 1) культура

рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве своих внутренних и внешних связей; 2) культура анализируется как многоуровневое целостное образование, а связи между его уровнями трактуются в семиологическом контексте; 3) исследование культуры осуществляется с учетом её развития. Вслед за *Ф. Боасом* (108), Леви-Строс полагал, что основанное на таких методологических принципах исследование культуры делает возможным осуществить «проникновенный анализ отдельной культуры, заключающийся в описании её установлений и их функциональных связей и в исследовании динамических процессов, благодаря которым каждый индивид воздействует на свою культуру, а культура - на индивида» (109, 16). Конечным результатом такого исследования должно стать моделирование «структуры», точнее, социальной структуры. Именно исследование таких моделей и служит объектом структурного анализа.

Согласно Леви-Стросу, чтобы такие модели заслужили названия структуры, они должны отвечать следующим четырем условиям: 1) структура есть некая система, состоящая из таких элементов, что изменение одного из этих элементов влечет за собой изменение всех других; 2) любая модель принадлежит группе преобразований, каждое из которых соответствует модели одного и того же типа, так что множество этих преобразований образует группу моделей; 3) вышеуказанные свойства позволяют предусмотреть, каким образом будет реагировать модель на изменение одного из составляющих её элементов; 4) модель должна быть построена таким образом, чтобы её применение охватывало все наблюдаемые явления (110, 247).

В зависимости от уровня, на котором функционируют модели, они могут быть осознанными или неосознанными. Леви-Строс отдает предпочтение вторым, поскольку, как еще показал Боас, группа явлений лучше поддается структурному анализу в том случае, когда общество не располагает сознательной моделью для их истолкования или обоснования. Структура, погруженная в область бессознательного, делает более вероятным существование модели, которая, как ширма, заслоняет эту структуру от коллективного сознания. Однако последнее не означает, что структуральный этнолог пренебрегает уровнем осознанных явлений. На деле его путь исследования есть путь, идущий от исследования осознанных явлений к изучению бессознательных форм, т.е. этнолог пытается постичь за осознаваемыми явлениями то бессознательное, к объяснению которого он стремится. «Его цель, - как отмечает сам Леви-Строс, - заключается в том, чтобы обнаружить за осознаваемыми и всегда различаемыми образами... инвентарь бессознательных, всегда ограниченных по числу возможностей...» (111, 30). Исследуя *бессознательный базис* примитивных культур, Леви-Строс, подобно лингвисту-фонологу, имеющему дело с фонемами, обнаруживает в глубинных основах структуры *систему*

родства, которая была выработана человеческим духом на уровне бессознательного мышления. А сам факт совпадения в различных обществах форм родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников свидетельствует, по мнению Леви-Строса, о том, что «все наблюдаемые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов» (112, 36). Однако было бы ошибкой считать, что в каждом обществе система родства представляет собой основной способ регулирования межличудивидуальных взаимоотношений. Скорее всего, она оказывается таковой лишь для примитивных обществ.

Описывая систему родства, Леви - Строс рассматривает её как сочетание двух совершенно разных видов систем. С одной стороны, она есть *система наименований*, с помощью которой выражаются разные типы семейных отношений, с другой - *система установок*, являющаяся одновременно психологической и социальной. В свою очередь в рамках последней Леви-Строс выделяет два типа установок: 1) установки неясные, лишённые характера определенных институтов, в психологическом плане они являются отражением терминологии родства; 2) установки, фиксируемые ритуалом, обязательные, санкционированные посредством табу и выражающиеся посредством определенного церемониала.

Отправной точкой теории установок Леви-Строса выступает *проблема дяди с материнской стороны*, поскольку, с его точки зрения, отношение между дядей по материнской линии и племянником играли существенную роль в развитии многих первобытных обществ. Вслед за многими исследователями, Леви-Строс считает, что роль дяди по материнской линии не может быть объяснена как следствие или пережиток учета родства по материнской линии, на самом деле она есть лишь частное выражение общей тенденции связывать определенные социальные отношения с определенными формами родства безотносительно к материнской или отцовской стороне. Самую эту тенденцию Леви-Строс именуется *принципом квалификации установки*, на основе которого можно было бы объяснить, почему с отношениями авункулата (113) связаны в той или иной группе некоторые, а не любые установки. Для ответа на этот вопрос Леви-Строс проводит поразительную аналогию, проявляющуюся между исследованием проблемы дяди по материнской линии и ходом развития лингвистической мысли. Оказывается, что социальная группа, как и язык, из того богатого материала, который она имеет в своем распоряжении, «удерживает... лишь определенные моменты, из которых, по крайней мере, некоторые сохраняются при сменах различных культур и которые она комбинирует в разнообразные структуры» (114, 42). Однако, каковы мотивы выбора и в чем состоят законы комбинаций?

Из анализа социальной организации различных туземцев Леви-Строс приходит к выводу, что различные формы авункулата могут сосуществовать с одним и тем же типом родственных связей, патрилинейным или матрилинейным. Однако повсюду обнаруживаются одни и те же отношения между четырьмя парами оппозиций (*брат-сестра, муж-жена, отец-сын, дядя по матери - сын сестры*), необходимых для образования системы. Следовательно, заключает Леви-Строс, для лучшего понимания авункулата его следует рассматривать как отношения внутри системы, а систему - в целостности для выявления её структуры. Эта структура основана на четырех членах отношений (брат, сестра, отец, сын), связанных между собой двумя соотносительными парами оппозиций, так что в каждом из двух данных поколений всегда существуют одно положительное и одно отрицательное отношение. Данная структура является самой простой структурой родства. Таким образом, для существования структуры родства необходимо наличие трех типов семейных отношений, всегда существующих в человеческом обществе, а именно: отношения кровного родства, отношения свойства и родственные отношения порождения; иными словами, отношения брата к сестре, отношения супруга к супруге, отношения родителей к детям. Глубинной основой этих отношений служит универсальный принцип запрета инцеста, что означает, что в человеческом обществе мужчина может получить жену только от другого мужчины, который уступает ему свою дочь или сестру.

Кроме того, в отличие от традиционной социологии, которая пыталась объяснить происхождение авункулата, Леви-Стросу удается обойти этот вопрос, поскольку, по его словам, он рассматривает «брата матери не как внешний элемент, а как непосредственную данность в пределах наипростейшей семейной структуры» (115, 49). Для него авункулат является характерной чертой элементарной структуры, которая складывается из определенных отношений между четырьмя членами отношений и может рассматриваться как «истинный *атом родства*» (116) каковым выступают «элементарные семьи». Под последними Леви-Строс подразумевает не семьи, представляющие изолированные члены отношений, а отношения между ними. Именно из таких элементарных структур складываются более сложные системы.

Подводя общий итог, можно отметить, что Леви-Строс в системе родства видел не объективно родственные или кровнородственные связи между индивидами, а чисто формальную структуру взаимоотношений между членами клана, вытекающую из бессознательной природы коллективных феноменов, в частности неосознанной деятельности человеческого разума, воплощенной в мифах, ритуалах, тотемах. Поэтому французский ученый рассматривает систему родства как систему символов, как средство

социальной коммуникации, близкой по своей природе и функциям к языку. Обе эти системы базируются на логических отношениях, но функционируют бессознательно. По аналогии с языком Леви-Строс исследовал социальную организацию, в результате чего установил, что система родства представляет собой один из способов обеспечения обмена женщинами внутри социальной группы, т.е. замены системы кровного родства биологического происхождения социальной системой отношений свойства, внутри которой брачные правила и система родства рассматриваются как некий язык, т.е. как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов.

Исследование системы родства и брачных норм имело принципиальное значение для Леви-Строса, ибо в них он видел одну из возможных форм раскрытия бессознательной структуры разума как конечной задачи структуралистских исследований. Выявив эту структуру, мы тем самым раскрываем и структуру физического мира, ибо они идентичны. Вот таким весьма нетрадиционным способом Леви-Строс решает фундаментальную философскую проблему «субъект-объект», обнаруживая объект не во внешнем мире, а в самом человеке, в бессознательной структуре его разума.

Другим, не менее удачным, примером применения структурного метода является осуществленный французским этнологом анализ мифа и мифологического мышления. Поскольку, по словам Леви-Строса, «цель мифа – дать логическую модель для разрешения некоего противоречия» (117, 216), то в своих исследованиях по мифологии он в первую очередь ставит вопрос о структуре мифов. Для её выявления он применил лингвистическую модель Ф. де Соссюра, с помощью которой путем дихотомического деления вскрывается противоречивая природа мифа: миф есть одновременно и внутриязыковое и внеязыковое явление, т.е. *язык* и *речь*. Эта его двойственная структура, *историческая* (язык обратим во времени) и *внеисторическая* (речь во времени необратима) указывает на то, что «миф всегда относится к событиям прошлого: „до сотворения мира“ или „в начале времени“ - во всяком случае, „давным-давно“, но значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени» (118, 186).

Наряду с этими двумя уровнями Левис-Строс выделяет в мифе и третий уровень, который хотя и имеет лингвистическую природу, но отличную от двух первых. Именно этим третьим уровнем миф принципиально отличается от всех других лингвистических явлений, ибо, по словам Леви-Строса, «сущность мифа составляют не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем *история*. Миф – это язык, но этот язык

работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается... *отделиться* от языковой основы, на которой он сложился» (119, 187).

Итак, хотя миф и есть явление языкового порядка, тем не менее язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства, располагающиеся на самом высоком уровне. Допустив эти положения в качестве рабочей гипотезы, Леви-Строс делает из них два важнейших вывода: 1) как и всякий лингвистический объект, миф образован составляющими единицами; 2) составляющими элементами мифа выступают большие структурные единицы – *мифемы*, которые нельзя уподобить языковым составляющим – фонемам, морфемам, семантемам. Мифемы соотносятся с более высоким уровнем, выходящим за сферу высказываний – уровнем фразы, которая, как и всякое высказывание выражает *отношение* субъекта и предиката. Стало быть, каждая структурная единица есть по природе своей некое отношение. А поскольку мифемы – большие структурные единицы, то настоящими составляющими мифа, по мнению Леви-Строса, выступают не отдельные отношения, а *пучки отношений*, в результате комбинации которых мифемы приобретают функциональную значимость.

Исследование пучков отношений в синхроническом и диахроническом срезах позволило Леви-Стросу представить миф как функцию системы, соединяющей в себе характерные черты «речи» и «языка»: для *рассказа* мифа отношения группируются синхронически, а для его *понимания* – диахронически. Подобный структурный анализ отношений, построенный табличным способом, дает ключ к пониманию сути мифа Леви-Стросом. Оказывается, что миф – «это некое логическое построение» (120, 196), логическая структура, которая зиждется на бинарных оппозициях, противопоставлениях, разрешаемых их диалектическим «снятием» - медиаторами. А это значит, что две оппозиции, для которых переход от одной к другой представляется невозможным, заменяется двумя другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего, переходного члена. Так образуется первая триада. После этого одна из оппозиций и медиатор, в свою очередь, заменяются новой триадой и т.д.

Итак, миф имеет в своей основе медиативную структуру. Например, миф зуньи о возникновении человека Леви-Строс представляет в виде следующей медиативной структуры: исходная бинарная оппозиция (жизнь – смерть) → первая триада (земледелие – охота – война) → вторая триада (травоядные – пожиратели падали – плотоядные) и т.д. Из этой схемы видно, что миф совмещает термины, сгруппированные попарно, хотя они располагаются в различных планах, проходя через правила социальной жизни: земледелие имплицитно охоту, подобно тому, как охота имплицитно войну. Можно вводить медиаторы первой, второй третьей и т.д. степени, поскольку с помощью оппозиций и

корреляций из каждого члена можно породить следующий. Такая цепь медиаторов рассматривается Леви-Стросом в качестве ряда логических членов, дающих ключ к расшифровке мифов. Любой миф может быть представлен в виде канонического отношения типа: $F\chi(a):F\gamma(b)\cong F\chi(b):Fa^{-1}(\gamma)$, где a и b – два члена оппозиции, равно как и две функции x и y этих членов. Эта формула выражает отношение эквивалентности между двумя ситуациями, определяемыми соответственно инверсией членов и отношений, при двух условиях: 1) если один из членов может быть заменен на противоположный (в вышеприведенной формуле: a и a^{-1}); 2) если можно произвести соответственно одновременную инверсию между значением функции и значением аргумента двух элементов (в вышеприведенной формуле: y и a). Стало быть, логическое строение мифа предполагает двойную перестановку функций.

Результаты своего исследования структуры мифов Леви-Строс обобщил в следующих выводах. 1) Характерная для мифа синхронно-диахронная структура позволяет упорядочить структурные элементы мифа в диахронические последовательности, которые должны читаться синхронно. А это значит, что всякий миф обладает слоистой структурой, которая на поверхности выявляется в приеме повторения одной и той же последовательности. В данном случае повторение выполняет, по мнению французского исследователя, специальную функцию: оно выявляет структуру мифа. 2) Слои мифа никогда не бывают строго идентичными, ибо теоретически возможны бесконечное число отличающихся друг от друга слоев. Стало быть, заключает Леви-Строс, «миф развивается как бы по спирали, пока не истощится интеллектуальный импульс, породивший этот миф. Значит, *рост* мифа непрерывен в отличие от его *структуры*, которая остается прерывистой» (121, 206).

Реконструкция структуры мифов хотя и является первостепенной, но всё же не единственной задачей, решение которой должно дать ключ к пониманию природы и сущности мифа. Другое, не менее важное средство к разгадке тайны мифа Леви-Строс связывал с решением вопроса о соотношении мифов и ритуалов. В отличие от существующих мнений по этому вопросу, одни из которых усматривают в каждом мифе идеологическое отражение ритуала, другие считают ритуал чем-то вроде иллюстрации к мифу, а в целом те и другие постулируют определенное соответствие, некую механическую причинную связь между мифом и обрядом, Леви-Строс признает «существование их взаимозависимости в плане диалектики, которая допустима только в случае сведения того и другого к их структурным элементам» (122, 208).

Как отмечает сам французский исследователь, эта идея диалектической зависимости между структурными элементами мифа и ритуала была навеяна ему трудами известного лингвиста, одного из творцов структурной лингвистики Романа Jakobsona.

Из тщательного анализа текстов соответствующих мифов, в частности мифа о беременном мальчике, Леви-Строс делает вывод о том, что данный миф построен вокруг целого ряда оппозиций (*посвященный шаман – непосвященный шаман, ребенок – старик, смешение полов – различение полов, способность ребенка быть оплодотворенным – бесплодие старика*), которые в деталях могут то удваиваться, то утраиваться благодаря правилам преобразования, позволяющих производить операции, подобные алгебраическим действиям. Что касается структурных элементов ритуала, то их лишь отчасти можно рассматривать в качестве коррелятивной системы мифа, ибо оппозиции здесь не носят эвристического характера. Вскрытые в мифе оппозиции обнаруживаются также и в ритуале, но с инверсией ценностей, присущих каждой паре: семантические ценности сохраняются путем перемещения в пределах ряда в соответствии с символами, служащими для них опорой. В целом характер структурного отношения между мифом и ритуалом представляет собой, по словам Леви-Строса, «группы перестановок, законом которых является эквивалентность оппозиций» (123, 213), иными словами, *диалектический*: отношения корреляции и оппозиции, симметрии и асимметрии.

По мнению Леви-Строса, для установления диалектического отношения между мифом и ритуалом очень важно сравнивать миф и ритуал не только в пределах одного и того же общества, но и других обществ, что, безусловно, требует от исследователя не ограничиваться чисто формальным анализом и обращаться к вопросам, касающимся географии и истории.

Обращение к географическому и историческому контекстам исследования мифа показало, что мифологии разных племен, в частности, симметричные мифы обнаруживают наряду с общими моментами и различия. Разным народам были известны мифы друг друга, у них существовали идентичные повествования, однако в обосновании сходных ритуалов или ритуалов, выполнявших одну и ту же функцию, каждое племя выбирало противоположные или дополнительные версии соответствующих мифов. Так, двигаясь от одного племени к другому, географическое положение которых симметрично и инвертировано, этнографы наблюдали переход от системы с коллективной мифологией (множество предков), но с индивидуализированным ритуалом к инвертированной системе, где мифология индивидуализирована, а ритуал коллективный. «Итак, - заключает французский исследователь, - в истоке различий, введенных в мифологические системы,

лежат сходства, воспринятые в плане ритуалов, служащих, так сказать, сцепкой форм технической и экономической деятельности с идеологией» (124, 368).

Ритуалы соседних народов сходны друг с другом, поскольку чужеземцы, обосновавшись по соседству с другим племенем, заимствовали их от него. Вместе с этим они одновременно перенимали и образ жизни. Обнаруживающееся между ритуалами и мифами отношение симметрии Леви-Строс связывает с аккумулярованными историей усилиями достичь подлинного равновесия между единством и разнообразием народов. А различие мифов, обосновывающих ритуалы, он объясняет двоякой очевидностью их различного исторического происхождения: каждое племя озабочено сохранением, с одной стороны, своей индивидуальности, с другой – единой практики, которую реализуют разные народы. Как известно, доброе соседство требует партнеров, которые становятся сходными до какого-то определенного пункта, оставаясь в нем различными. И «туземная философия, - замечает в связи с этим французский исследователь, - осознавала эту диалектическую необходимость» (125).

Реконструкция структуралистской интерпретации мифа была бы неполной без анализа мифологического мышления, которому Леви-Строс уделил значительное внимание в своих исследованиях. Исследуя жизнь и мышление людей примитивных обществ, Леви-Строс приходит к выводу, что им присуща некая скрытая рациональность, нечто символическое, которое заложено в самой культуре данных обществ. Так, проведенный им анализ своеобразия мифологического мышления показывает, что оно подчинено своей логике. Примитивное (дикое) мышление имеет свою практическо-теоретическую логику: это система понятий, поглощенная образами. И эта логика в сущности своей мало чем отличается от логики научного мышления. «...В мифологическом мышлении, - отмечает в этой связи Леви-Строс, - работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково «хорошо». *Прогресс...* произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество, всегда наделенное мыслительными способностями...» (126, 207). Неприрученное мышление, как и мышление современного человека, действует на путях рассудка, а не аффективности, с помощью различений и оппозиций. Его язык содержит ограниченный словарь, с помощью которого «удаётся выразить любое сообщение путем сочетания оппозиций между образующими единицами...» (127, 324-325).

Результаты своего структурального исследования мифа французский ученый обобщил в следующих выводах: 1) основу мифа составляет «рассказанная в нем история...»; 2) если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются; 3) миф

есть явление языкового порядка, он является составной частью языка; тем не менее язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства...; 4) как и всякий лингвистический объект, миф образован составляющими единицами...» (128, 187) - мифемами; 5) миф состоит из совокупности вариантов, которые должны учитываться структурным анализом; 6) упорядочивание всех известных вариантов одного мифа в последовательность приводит к прояснению логической структуры, лежащей в основе мифа; 7) для мифа характерна синхронно-диахронная структура, позволяющая упорядочить структурные элементы мифа в диахронические последовательности; 8) всякий миф обладает слоистой структурой, которая никогда не бывает строго идентичной (129).

Символическая интерпретация мифа

Философ-неокантианец *Эрнст Кассирер (1874-1945)*, один из немногих философов XX века, попытавшийся, вслед за Ф. Шеллингом, построить фундаментальную теорию мифа, философию мифологии, которой он посвятил второй том своего знаменитого, ныне ставшего классическим, труда *«Философия символических форм»* (3 тома). При этом он демонстрирует самое серьезное отношение к мифу, чем он принципиально отличается в этом плане от большинства исследователей, которые рассматривают миф лишь как материал для «критики». Э. Кассирер, по словам А.Ф. Лосева, «миф...хочет опознать мифически, т.е. он сам хочет стать как бы субъектом, мыслящим мифически» (130, 753). Методологической основой его теории мифа служит кантовский трансцендентальный метод, в соответствии с которым исследуется вопрос об условиях возможности философии мифологии. Критическое (кантовское) исследование мифа и мифологического сознания означает на деле, по словам самого Кассирера, что «отныне миф предстает... в качестве самостоятельного, замкнутого в себе «мира», который следует не поверять чужим, привнесенным извне мерилom ценности и реальности, а постигать в его имманентных структурных закономерностях» (131, 17).

Критический подход к мифу требует от Кассирера отказаться от психологизма, с позиции которого миф есть эмпирический первичный факт, и метафизики, для которой миф – одна из стадий самобытия, процесса саморазвертывания Абсолюта. Стало быть, для Кассирера миф не имеет дело с «вещами», «предметами» в смысле наивно-реалистического взгляда на мир. Мир мифа и мифологии отстоит от реальности вещей, наличного бытия. Его лоно – мир духа. «Мифология, - отмечает в этой связи Кассирер, - лишена реальности *вне* сознания» (132, 19). По сути, философ пытается представить миф как единую энергию духа.

Однако духовная природа мифа отнюдь не исключает его реальность и объективность. Объективность мифа Кассирер определяет функционально, а именно: каково его действие в осуществляемой им объективации. В потоке сменяющих друг друга чувственных впечатлений миф фиксирует постоянные отношения, связи, которые и образуют жесткий каркас объективности. Стало быть, посредством объективации миф создает определенное отношение, представление о связях между элементами, особым способом построенный образ, «в котором сознание выходит за пределы простого восприятия чувственных впечатлений» (133, 27) всеобщую схему или образец, в соответствии с которыми строится объективная духовная реальность. Сконструированный на основе такого рода общих для всех людей априорных форм вещный (предметный) мир приобретает одинаковый для всех смысл, значение.

Итак, мифологическое мышление преобразует чувственные впечатления в соответствии со своими собственными структурными формами, и в этом преобразовании оно располагает весьма специфическими категориями, формообразованиями, особой направленностью объективации. В целом можно сказать, что посредством объективации миф духовно возвышается над вещным миром, замещая его образами, которые, по сути, есть лишь иная форма наличного бытия. А это значит, что образы и сама реальность слиты, границы между ними неуловимы. Реальность порождаемых мифом образов задает и реальность самого мифа.

Понимаемый таким образом миф включается Кассирером в общую систему «символических форм», каковыми выступают знак, символ, язык. Если с этой точки зрения взглянуть на миф, то оказывается, что ему чуждо противопоставление «изображения» и «вещи», мира непосредственного бытия и мира опосредованного значения. «Образ», - подчеркивает в этой связи Кассирер, - не представляет «вещь» - он есть эта вещь; он не только её замещает, но и действует так же, как и она, так что заменяет её в её непосредственном присутствии» (134, 53). И далее: «Ведь там, где мы видим только знак и подобие знака, для магического сознания... присутствует сам предмет» (135, 54).

Эту неспособность мифологического мышления разделять «слова» и «вещи» Кассирер наглядно демонстрирует на примере языка, в частности, на примере имени человека, которое выражает внутреннюю, сущностную сторону человека: имя и человек слиты здесь воедино. То же самое можно сказать об изображении человека: его изображение суть его alter ego. Что происходит с изображением, происходит и с человеком. Если пронзить изображение врага его стрелой, то это тут же окажет магическое воздействие на самого врага.

Кроме того, своеобразие мифологического мышления и его принципиальное отличие от теоретического Кассирер демонстрирует на примере таких понятий и принципов, как *каузальность* (мифологическое сознание мыслит ее по принципу: *после этого, значит, по причине этого*; появление ласточек летом является причиной его наступления), *отношение целого и части* (с точки зрения мифа *часть* есть непосредственно *целое* и действует как таковое: часть представляет собой ту же самую вещь, что и целое), *тождество функционального и субстанциального* (все свойства и виды деятельности, все состояния и отношения привязаны к материальному субстрату), *закон сгущения или совпадения соотносимых элементов* (присущее теоретическому мышлению единство *различного* в мифе превращается в единую недифференцированную массу, вещную неразличимость, единство одного и того же).

Недифференцированность, сгущенность мифического мира затрудняет постижение логики мифа, превращает его в своеобразное шифрованное письмо, понятное только тому, кто обладает необходимым для этого ключом. Таким ключом к мифу у Кассирера выступает изначальное разделение мифологического сознания на «священное – профанное», которое является первым необходимым условием для формообразования, структурирования всего и вся. Все производные и опосредованные формы мифологического миропонимания (например, пространственное и временное членение) всегда зависимы в той или иной мере от данного первичного противопоставления, которое на примитивных ступенях мифологического сознания распространялось лишь на отдельные вещи и личности, но по мере дальнейшего развития мифических представлений осмысливается как подлинная универсальная оппозиция. Так наряду со священными вещами и личностями появляются чисто идеальные объекты: священные места и пространства, сакральное время и священные числа, которые, по словам Кассирера, «представляют собой три существенные фазы процесса мифологической «апперцепции» (136, 97), составляют своеобразную морфологию мифа.

Пространство, время и число как морфологические единицы мифологического мира предстают в мифе не как ориентации в пределах эмпирического мира восприятия, а как формы, с которых может быть считана мифологическая *форма жизни*. «Восток и запад, север и юг: это в данном случае не просто различия, которые существенно однородным образом служат ориентации в пределах эмпирического мира восприятия, нет, в каждом из них присутствует собственное специфическое бытие и собственное специфическое значение, внутренняя мифологическая жизнь» (137, 112). В этих словах Кассирера речь идет непосредственно о мифологическом пространстве. Но они с полным правом могут быть отнесены и к мифологическим времени и числу, ибо последние, как и

пространство, всегда отсылают к определенному кругу предметных представлений, в котором они коренятся и из которых постоянно черпают новые силы. Однако само предметное, как полагает философ-неокантианец, при этом никогда не является *только* конкретно-вещественным, оно наполнено внутренней жизнью.

Эта позиция Кассирера в понимании структурных единиц мифологического мира предопределяет и поиск им основного источника мифологического мышления. Таковым с его точки зрения является сама форма жизни, образ жизни человека, сопровождаемые постоянно *мифологическим ритуалом*, который, по словам философа, есть «не просто игра или маска, а составная часть «настоящих» охотничьих действий, поскольку от его точного соблюдения в значительной степени зависит успех охоты» (138, 193). Правильность своей позиции Кассирер подтверждает примером из тотемизма. Как свидетельствуют исследования этнографов, выбор тотемного животного кланом изначально ни в коем случае не был случайным, а представлял собой объективацию соответствующей специфической жизненной и духовной ситуации. Так, в мифосоциологической картине мира племени зуньи тотемная классификация в значительной степени совпадает с социальной дифференциацией, так что воины, охотники, земледельцы принадлежат к разным группам и каждая из них обозначена соответствующим тотемным животным. «И порой, - продолжает свою мысль Кассирер, - родственные отношения между самым кланом и его тотемным животным являются столь тесными, что не возможно определить, выбрал ли некий клан себе определенное тотемное животное соответственно своему своеобразию, или же он сам образовался и сформировался с характером этого животного... То есть клан словно обретает в тотемном животном объективный взгляд на самого себя, узнавая в нем свою сущность, свои особенности, основное направление своей деятельности» (139, 196). Стало быть, в мифе тотемистская организация племени переносится на социальную организацию мира.

Тем самым первобытный человек не ограничивался простым созерцанием природных событий, он постоянно стремился преодолеть границы, отделяющие его от мира живых существ, отождествить, идентифицировать себя с первоисточником всего живого, непосредственно слиться с ним. Стало быть, «в мифе всё природное бытие выражается языком человеческого, социального бытия, всё социальное – языком природного бытия» (140, 200).

Миф как форма жизни яснее всего обнаруживается в явлениях, связанных с *культом* и *жертвой*. Подлинную объективацию мифа Кассирер находит прежде всего в культе, ибо в нем он дан в своей активной природе. Сам миф появился скорее из созерцания не природы, а культовых действий. «Поступок первичен, - отмечает философ,

- а мифологическое объяснение... присоединяется лишь задним числом... Так что не это сообщение (мифологическое объяснение – И.Ш) дает ключ к пониманию культа, а скорее культ является преддверием мифа и его «объективным» основанием» (141, 230-231).

Сердцевину, средоточие культового действия образует жертва во всех её формах – дара, жертва очистительная, просительная, благодарственная, покаянная и т.д. Назначение жертвы – установить связь между «священным» и «профанным», в ней они не только соприкасаются, но и сливаются, посредством неё ограничивается бытие, разрушающее мифическое, субъект полагает свое тождество со своей сущностью. А потому жертва – ядро культа и, стало быть, мифа.

Что касается пресловутого для мифологов вопроса о логике мифа, то Кассирер не соглашается с известным тезисом Леви-Брюля о неизбежной дологичности, алогичности первобытного мышления, который по существу противоречит антропологическим и этнологическим данным. Исследования антропологов и этнологов свидетельствуют о том, что многие сферы первобытной культуры и жизни обнаруживают черты культурной жизни цивилизованных обществ. Миф действительно представляется алогичным, ибо, по словам Кассирера, «в своем подлинном значении и сущности миф нетеоретичен. Он (миф) игнорирует и отрицает фундаментальные категории мышления. Логика мифа, - если вообще в нем есть логика, несопоставима со всеми нашими концепциями эмпирической и научной истины» (142, 526).

И всё же, если на миф посмотреть глазами первобытного человека, для которого он есть скорее не понятийная, а *перцептивная* структура, основными элементами которой выступают *физиогномические* черты мифологического восприятия, то кажущиеся нам алогичными предпосылки мифологического мышления перестанут быть таковыми. Это обстоятельство Кассирер объясняет тем, что реальным субъектом мифа на самом деле является не субстрат мысли, а субстрат чувства. «Миф и первобытная религия, - отмечает в этой связи философ, - вовсе не бессвязны, не лишены смысла и разумности. Однако их внутренняя связность гораздо больше зависит от чувств, чем от логических правил» (143, 534-535). А потому, чтоб понять логику мифа, нужно дойти до глубинных слоев мифологического восприятия, которое пропитано эмоциональными качествами. Философ усматривает основание мифа не в особом направлении мысли или воображения, а в *сочувственном* взгляде на мир. «Миф, - по словам Кассирера, - это плод эмоций, эмоциональная основа окрашивает все его продукты особым цветом» (144, 536). Итак, миф целиком замкнут в сфере примитивного ощущения и восприятия, в сфере чувства и аффекта и не оставляет места аналитическим процедурам, вводимые дискурсом.

В отличие от научного мышления, которое в своей попытке описать и объяснить мир ограничивается его членением и систематизацией, мифологический взгляд на мир синтетичен, а не аналитичен. Жизнь в мифе ощущается как непрерывное целое, «общее чувство жизни», «фундаментальное и неустранимое всеединство жизни». «Представление о кровном родстве всех форм жизни, - подчеркивает Кассирер, - это, по-видимому, общая предпосылка мифологического мышления» (145). В мифе всеединство жизни затмевает все различия, кажущиеся научной мысли несомненными и неустранимыми. Даже природа в мифологическом чувстве «становится единым великим обществом, *обществом жизни*» (146, 537). А потому подлинная модель мифа не природа, а общество. Все его основные мотивы суть проекции социальной жизни человека. Через эти проекции и природа становится образом социального мира. Тем самым социальная природа мифа несомненна.

Жизнь в мифе обладает высшим значением и в её низших, и в её высших проявлениях. Человек и животное, животное и растение находятся на одном и том же уровне, пронизаны чувством нераздельного единства жизни. Именно в *инстинкте жизни* Кассирер видит источник мифа. Безусловно, жизненный принцип мифа не может быть схвачен посредством аналитических процедур, используемых научным мышлением. По мнению философа, данный принцип можно описать только в терминах действия, а именно – ритуала, который всегда первичен по отношению к любой системе представлений.

Таковы вкратце взгляды Кассирера на миф и мифологию, которые, как не трудно было заметить из нашей реконструкции, характеризуются своей системностью, основательностью, глубиной мысли, всесторонней аргументированностью и удивительной ясностью изложения. Многие его идеи притягательны своей взаимосвязанностью, соединяющей в одно целое метафизический, культурный, исторический, этнологический, познавательный, религиозный, психологический, этический и эстетический аспекты в исследовании мифа. Безусловно, некоторые из его положений небесспорны. Трудно, например, согласиться с его антитезой мифологии и науки, которую, как справедливо заметил в свое время А. Ф. Лосев (147), Кассирер доводит до полного абсурда, утверждая, что мифологии не присуща никакая истинность, достоверность. Безусловно, в мифе нет той истинности и достоверности, которую можно достичь научным путем. Но в нем есть своя мифическая истинность, своя мифическая достоверность, в соответствии с которой первобытный человек строил свой быт и социальную организацию.

Завершая наш экскурс в историю исследования мифа, следует заметить, что он отнюдь не исчерпывает все многообразие подходов в его изучении. Вне нашего внимания остался целый ряд не менее интересных концепций: *трансцендентальная* (Г. Гегель),

нуминозная (У. Фон Виламовиц-Моллендорф, В. Ф. Отто, В. Гронбех, К. Керени и др.)
лично-бытийная (А.Ф. Лосев) и др.

Из осуществленной нами выше реконструкции различных версий интерпретации мифа, можно сделать следующие выводы:

1) Вопреки сложившейся издавна, ещё со времен древних греков, традиции рассматривать миф как «вымысел», «сказку», «фантазию», было бы вполне правомерным и обоснованным – если анализировать с позиции трансцендентального подхода весь накопленный современной этнологией и этнографией эмпирический материал – видеть в мифе реальность, точнее сакральную реальность, в соответствии с которой древний человек строил свой образ жизни. В этом смысле миф есть подлинное, реальное событие, и что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания.

2) Данное толкование мифа есть попытка исследовать миф изнутри, т.е. так, как его понимали в первобытных и примитивных обществах, в которых он является «живым», в том смысле, что миф здесь сообщает значимость человеческой жизни, он есть сама жизнь.

3) Пробуждение мифа в культуре модерна и постмодерна – результат краха созданного в недрах новоевропейской культуры мифа о всеисии научного знания, что привело к формированию нового культурно-исторического типа рациональности, существо которого определяется «размыванием» границ между научными и ненаучными, околонучными формами знания. С этой точки зрения миф оказывается не менее рациональным, чем наука, а сама наука – всего лишь одна из множества других форм рациональности, таких, например, как философская, мифическая, интуитивная и т.д.

х х х

Примечания:

1. Впрочем, как отмечал еще в первой половине XX столетия Э. Кассирер, действительного отделения мифа от логоса в пределах теоретической формы мышления не удалось достичь. – См.: Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. – М.-Спб.: Университетская книга, 2002. – С.11
2. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.: REFL-book, 1996. – С.39.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М.: Наука, 1989. – С.171.
4. Вспомнить хотя бы французских просветителей, которые полагали, что мифы - это чепуха, которая не стоит углубленного анализа.
5. Фонтенель Б. О происхождении мифов. //Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. – С.188.
6. Генеалогическая мифография представлена генеалогическими поэмами Гесиода, Асия Самосского и прозаическими работами Гекатея Милетского, Ферекида Афинского, Геланика Лесбосского и др.

7. Подробнее об этом см.: Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002. – С.162-172; Торшилов Д.О. Античная мифография: мифы и единство действия. – Спб, 1999.
8. Кассирер Э. Указ. соч., С.19.
9. Данное утверждение отнюдь не противоречит вышесказанному, ибо наивно-реалистическая точка зрения на миф есть исторически первая интерпретация мифа в рамках исторически первой традиции в исследовании мифа - текстологической (филологической).
10. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая. //Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С.168.
11. Геродот История в девяти книгах. – М.: Ладомир, 1993. – С.97.
12. Шеллинг Ф. Указ. соч., С.169.
13. Там же, С.173.
14. Там же, С.178.
15. Фонтенель Б. О происхождении мифов. //Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. – С.188-202; Юм Д. Естественная история религии. //Юм Д. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1996.- С.315-378.
16. Фонтенель Б. Указ. соч., С.202.
17. См.: Юм Д. Указ. соч., С.334-336.
18. См.: Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989; Спенсер Г. Сочинения. Т.4. Основания социологии. – Спб, 1898.
19. Для Платона миф – правдивое космогоническое сказание. Об см.: Платон Тимей. //Платон Собр. соч. в 4-х тт. Т.3. – М.: Мысль, 1994 - С.427,431; Платон Протагор. //Там же, Т.1. – С.430-431.
20. Бэкон Ф. О мудрости древних. //Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С.237.
21. См.: Там же, С.260.
22. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М. –К.: REFL- book, 1994. – С.132.
23. Там же, С. 133.
24. Подробнее о концепции Гейне см.: Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. Вторая лекция. – С.180- 189.
25. Шеллинг Ф. Указ. раб., С.189.
26. Там же, С.193.
27. Цит. по: Потенбня А.А. Из записок по теории словесности. Фрагменты. //Потенбня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С.250.
28. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – С.43
29. Цит. по: Потенбня А.А. Из записок по теории словесности. – С.252.
30. Там же.
31. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу... Т.1. С.11. - Кстати, этим пониманием мифа как древнейшей поэзии Афанасьев принципиально расходится с Мюллером, который писал: «Известные части мифологии – религиозного, другие – исторического свойства (Natur); то появляются в ней метафизические, *то поэтические воззрения* (как будто метафизика не может быть содержанием поэзии); но мифология как целое не есть ни религия, ни история, ни философия, *ни поэзия*».- Там же, С.260.
32. Афанасьев А. Указ. раб., Т.1. С.9-10.

33. Для Потебни немислимо существование мифа помимо слова, ибо без него не возможно было бы никакое предание, никакая ступень человеческого знания. Для мифологического мышления слово есть истина и сущность. Например, в календарных мифах день может носить название, только соответствующее его значению.
34. Потебня А.А. Из записок по теории словесности. – С.259.
35. Там же, С.262.
36. Там же, С.263.
37. Там же.
38. Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах. //Потебня А.А. Слово и миф. – С.483.
39. Там же, С.260.
40. Шеллинг Ф. Философия искусства. – Спб.: Алетейя, 1996. – С.92.
41. Там же, С.105.
42. Там же, С.109-110.
43. Там же, С. 115.
44. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. – С.328.
45. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии... С.205.
46. Там же, С.211, 213-214.
47. Шеллинг Ф. Философия откровения. Т.1. – Спб.: Наука, 2000. – С.458- 459.
48. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. – С.264.
49. Там же, С.265.
50. Шеллинг Ф. Философия откровения. Т.1.- С.458.
51. Там же, С.460.
52. С этой способностью Шеллинг связывал сущность праисторического человека: «Изначальный человек есть полагающее Бога начало – не акту, но *natura sua**». – Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. – С.315-316. *не действием, актом полагания, но по своей природе (лат).
53. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. – С.313.
54. Там же, С.323.
55. Там же, С.307.
56. Там же, С.323.
57. Там же, С.324. *т.е. говорит то же самое
58. Там же, С.325.
59. Там же, С.335.
60. Там же, С.357.
61. Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев: Ника-Центр, 1997. – С.260.
62. Там же, С.270.
63. Там же. С.277.
64. «С нашей теперешней точки зрения, - подчеркивал философ, - становится очевидным, что фетишизм не первоначальное явление, а вторичное». – Спенсер Г. Происхождение культа

- животных. //Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Минск: Современный литератор, 1998. – С.319.
65. Спенсер Г. Синтетическая философия. - С.285. – «Первоначальная форма всякой религии, - писал Спенсер, - это умиловивление скончавшихся предков, которые предполагаются всё-таки существующими и способными причинить благо или зло своим потомкам». – Спенсер Г. Происхождение культа животных. – С.308.
66. Спенсер Г. Происхождение культа животных. – С.321.
67. Представители сравнительной мифологии, напротив, полагали, что мифы возникли благодаря обыкновению символизировать силы и явления природы в виде человеческих образов и действий.
68. Спенсер Г. Указ. раб., С.324.
69. Тайлор Э. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. - М., 1868. – С.6.
70. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 198.
71. Там же, С.147.
72. Там же, С.148.
73. Там же, С.129.
74. Там же, С.130.
75. Там же, С.200.
76. Там же, С.138.
77. У Тайлора метафора выполняет описательную функцию, она применяется под оболочкой истории. Будучи понятой в своем реальном смысле она всегда обращена в действительное событие.
78. Там же.
79. См.: Там же, С.140.
80. Там же, С.141.
81. Там же, С.156.
82. Там же, С.176.
83. Там же, С.178.
84. Там же, С.204.
85. Фрэнклер Дж. Золотая ветвь. (Второе издание). – М.: Политиздат, 1984. – С.485.
86. Там же.
87. Там же, С.663.
88. Там же, С.54.
89. Там же, С.569.
90. «Когда же ещё позднее представление о стихийных силах как о силах личностных, - отмечает в этой связи Фрэнклер, - уступает место признанию природного закона, магия, основывающаяся на идее необходимой и неизменной последовательности причин и следствий, независимых от личной воли, восстанавливает пошатнувшуюся репутацию и путем исследования причинных связей в природе прямо прокладывает путь науке. Так алхимия ведет к химии». И далее: «Магические обряды – это не что иное, как неудавшиеся опыты, которые повторялись единственно потому, что экспериментатор не был уверен в их удаче». – Фрэнклер Дж. Указ. раб., С.93, 304.
91. Там же, С.61.
92. Там же. С.54.
93. Там же, С.57.
94. Там же, С.395.
95. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – С.27.
96. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: «Инвест – ППП», 1996. – С.11.
97. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). //Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С.32.

97. Там же, С.33, 55.
98. Элиаде М. Аспекты мифа. – С.27.
99. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С.91.
100. См.: Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – С.15.
101. Элиаде М. Аспекты мифа. – С.16.
102. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С.23, 31.
103. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – С. 32.
104. Там же, С.27.
105. В своих поздних трудах и особенно в посмертно изданных «Дневниках» Леви-Брюль смягчил различия между первобытным и логическим мышлением. Леви-Брюля принято относить к представителям социологической школы, реконструкцию которой я здесь опускаю по причине её широкой известности. Заинтересованного читателя отсылаю к литературе: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994.
106. Леви-Строс К. Неприрученная мысль. //Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика,1994. – С.311.
107. Франц Боас (1858-1942) - американский языковед, этнограф и антрополог, изучал язык и культуру американских индейцев, один из основоположников дескриптивной лингвистики и школы американской этнографии.
108. Леви-Строс К. Структурная антропология. - М.: Наука, 1985. - С.16.
109. См.: Там же, С.247
110. Там же, С.30.
111. Там же, С.36.
112. Термин «авункулат» обозначает две противопоставленные друг другу системы установок: в одном случае дядя по материнской линии представляет авторитет главы семьи; в другом случае племянник обладает правом фамильярного от ношения к своему дяде, он может обращаться с ним как с жертвой. Кроме того, существует связь между установкой по отношению к дяде с материнской стороны и установкой по отношению к отцу. В обоих случаях мы имеем дело с одними и теми же, но обратными по отношению друг к другу системами установок, которые образуют две пары оппозиций.
113. Там же, С. 42.
114. Там же, С.49.
115. Там же.
116. Там же, С.206.
117. Леви-Строс К. Структурная антропология. – С.186.
118. Там же, С.187.
119. Там же, С. 196.
120. Там же, С. 206.
121. Там же, С. 208.
122. Там же, С. 213.
123. Леви-Строс К. Отношения симметрии между ритуалами и мифами соседних народов. //Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С.368.
124. Там же.
125. Там же, С. 207.
126. Леви-Строс К. Неприрученная мысль. – С.324-325.
127. Там же, С.187.
128. См.: Там же, С. 187-206.
129. Лосев А.Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С.753.
130. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. – М.; Спб.: Университетская книга, 2002. – С.17.
131. Там же, С.19.
132. Там же, С.27.
133. Там же, С.53.

134. Там же, С.54.
135. Там же, С.97.
136. Там же, С.112.
137. Там же, С.193.
138. Там же, С.196.
139. Там же, С.200.
140. Там же, С.230-231.
141. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Там же, С.536.- М.: Гардарики, 1998. – С.526.
142. Там же, С.534-535.
143. Там же, С.536.
144. Там же.
145. Там же, С.537.
146. Как известно, Лосев очень высоко оценивал работы Кассирера по мифу и мифологии, особенно «Философию символических форм», и в целом принял его учение о символической природе мифа, отбросив при этом его функционализм. Подробнее об этом см.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. //Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 28-30; он же: Теория мифического мышления у Э. Кассирера. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – С.731-732.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1982.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1. – М., 1866.
3. Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. – М., 1996.
4. Бэкон Фр. О мудрости древних. //Бэкон Фр. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1978.
5. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М. –К.: REFL-book, 1994.
6. Геродот История в девяти книгах. – М.: Ладомир, 1993.
7. Кассирер Э. Философия символических форм. (в 3-х тт). – М.: Спб. : Университетская книга, 2002.
8. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994.
10. Леви-Строс К. Первобытное мышление. - М.: Республика, 1994.
11. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985.
12. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. //Лосев А. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994.
13. Лосев А.Ф. Теория мифического мышления. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.
14. Мелетинский Е.М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса. //Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985.
15. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976.
16. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
17. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002.
18. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX - начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004.
19. Осадченко Ю.С., Дмитриева Л.В. Введение в философию мифа. – М.: Интерпракс, 1994.
20. Платон Тимей. //Платон Собрание сочинений в 4-х тт. Т.3. – М.: Мысль, 1994.
21. Платон Протагор.//Там же.
22. Потебня А.А. Из записок по теории словесности. //Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989.
23. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
24. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 1998.
25. Пропп В. Я. Морфология <волшебной>сказки. – М.: Лабиринт, 1998.
26. Пропп В.Я. Поэтика фольклора. – М.: Лабиринт, 1998.
27. Соссюр Фердинанд де Курс общей лингвистики. //Соссюр Фердинанд де Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977.
28. Спенсер Г. Синтетическая философия. – К.: Ника-Центр, 1997.
29. Спенсер Г. Сочинения. Т.4. Основания социологии. – Спб., 1898.
30. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Минск: Современный литератор, 1998.
31. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989.
32. Тайлор Э. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. - М., 1868.

33. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990.
34. Торшилов Д.О. Античная мифография: мифы и единство действия. – Спб, 1999.
35. Фонтенель Б. О происхождении мифов. //Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1976.
36. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М.: Наука, 1989.
37. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1984.
38. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М.: Политиздат, 1990.
39. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996.
40. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. //Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1989.
41. Шеллинг Ф. Философия искусства. - Спб.: Алетейя, 1996.
42. Шеллинг Ф. Философия откровения. (в 2-х тт.) – Спб.: Наука, 2000-2002.
43. Элиаде М. Аспекты мифа. – Инвест-ППП, 1995.
44. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – Рефл-бук, 1996.
45. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987.
46. Юм Д. Естественная история религии. //Юм Д. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1965.

Возникновение философии. Н.В. Телегина

Философия как форма отражения человеком мира возникла в результате разложения мифологического сознания. Миф - слитное, недифференцированное сознание древнего человека, в нем воедино связаны элементы религии и знания, философии и медицины, искусства и политики. Миф - не выдумка, не сказка, это реальная история рода, превращающегося в народ, но рассказана эта история в чудесных, порой фантастических образах. Мифологическое сознание - это чувственно-наглядное, образное отражение мира. У мифа нет автора, индивидуальное сознание в нем слито с общинным, здесь нет различия "Я" и "не-Я", человек не отличает себя от мира, от других людей, от себя самого. И вместе с тем миф можно считать колыбелью человеческой культуры, потому что из мифологического синкретического единства постепенно выделяются религия, философия, наука, искусство и другие формы общественного сознания. Как и почему это стало возможным?

Рождение философии и собственно научного теоретического сознания в Древней Греции в VI веке до н.э. получило название "греческого чуда". Какие факторы привели к появлению этого «чуда»? Приведем некоторые из них:

1) Разложение первобытного общества, формирование государственной жизни в античной Греции заняло много меньше времени, чем, к примеру, в странах Древнего Востока. Чуть больше чем за два века греки прошли путь от варварства к цивилизации, и переход этот состоялся уже к VIII веку до н.э.

2) Одним из результатов разложения сельскохозяйственной общины явилось создание множества *полисов* - городов-государств, ставших центрами торговли, ремесла и государственной жизни.

3) На рубеже VII-VI в.в. до н.э. в Греции появились серебряные монеты, что необычайно интенсифицировало развитие товарного производства и привело к совершенствованию рыночных отношений.

4) В этот период «железный век» переживает свой расцвет. Наличие же железных орудий труда позволило качественно поднять уровень производства.

5) В греческих полисах сложилась такая форма политического устройства, как демократия, т.е. народовластие.

6) Греки усовершенствовали шумерскую письменность и создали свой алфавит и свою письменность.

Проанализируем основные, как нам представляется, причины этого чуда. Как представляется, сам характер греческой мифологии во многом способствовал развитию теоретического мышления. Древнегреческая мифология отличается по ряду параметров от мифов других народов. В Греции быстрее, чем, окажем, на Востоке, шла эволюция от дисгармоничных, чудовищных, расплывчатых образов к более гармоничным, зооморфным, а в классической олимпийской мифологии - к образам антропоморфным. Действующими лицами классических мифов становятся не только антропоморфные боги, но и герои (полу-боги, полу-люди), которые бросают вызов самому Зевсу (Геракл, например), да и просто люди - Орфей, Дедал - которые удивляют, восхищают богов своими деяниями. Боги и сама природа вынуждены подчиниться героям и человеку, а это свидетельствует о том, что греки все меньше и меньше ощущают свою зависимость от власти природы. Происходит выделение человека из природы, а этот процесс разъедает саму сердцевину мифа.

Известно, что олимпийская, классическая мифология принадлежит более ранней, чем античная цивилизации - Крито-микенской, которая прекратила свое существование, ослабленная длительной Троянской войной. Но, удивительное дело, новое поколение греков сохранило прежние традиции, эти мифы, они возродились в поэзии античных авторов Гесиода и Гомера. Но в этих возрожденных мифах еще меньше культового, религиозного содержания, и больше человеческого содержания, поэтического творчества. Здесь и религия была другой. Почитание богов выражалось не в самоотречении и покорности, а, к примеру, в таких культовых действиях, как гимнастические празднества, театральные представления. Над своими богами, их недостатками греки смеялись в комедиях.

В VII веке до н.э. над Грецией вихрем пронеслась дионисийская религия, поклонение богу Дионису - сыну Зевса и земной женщины. Этот бог прославился как бог вина и веселья. Его культ противостоял аристократическому Олимпу с Зевсом во главе. Он создавал у людей иллюзию внутреннего единства с богом, устранял пропасть между богом и человеком. Из этого культа возник театр, а именно – трагедия, сатира и комедия. У трагика Еврипида и комедиографа Аристофана боги свидетельствуют о своем полном ничтожестве. Другим почитаемым божеством стал титан Прометей, давший людям огонь и знания, научивший их строить дома и льнокрылые корабли, смешивать лекарства и лечить болезни. Зевс жестоко наказал Прометея, приковав его к скале. Геракл нарушил волю Зевса и освободил Прометея, и тем не менее, между Зевсом и Гераклом наступает примирение. Зевс уступил Гераклу, подобно тому, как варварство однажды уступает цивилизации и примиряется о ней.

Такая мифология и такая религия убеждает нас в том, что этот маленький народ был более активен, подвижен, свободен в своем отношении с природой, чем древние народы. Греки отличили, выделили себя из природы, но не противопоставили себя ей. Подражание природе, восхищение ей, жизнь в гармонии с ней стали нормой бытия. Мы называем эту черту греческой культуры натурализмом. О греках говорят: "Они всю природу носят с собой". Стройные, светловолосые, голубоглазые, они даже своим внешним видом олицетворяли прекрасную природу своей Эллады. Они носили белые туники из натуральных тканей, не стеснявшие движения тела; большую часть года ходили босиком; питались рыбой, петрушкой, оливками, маслом оливы - скромно, без излишеств. Пили вино, разбавленное водой. Аскетичны в быту были даже цари-базилевсы. Простые глинобитные дома были внутри украшены керамическими изделиями. Нигде не увидим мы дворцов знати, богатых украшений, а поражающие своим величием и великолепием храмы - это все-таки жилища богов, а не людей.

Греческий язык певучий, напевный, богатый синонимами, множеством оттенков и полутонов, разнообразен, как сама природа Греции. Любимое зрелище - наблюдение за спортивными состязаниями. Победа награждалась, прежде всего, славой. Греки восхищались красотой, гармонией человеческого тела, культивировали эту красоту. Занятия гимнастическими упражнениями были обязательными для каждого гражданина Греции. Эта близость к природе, этот натурализм мы увидим и в характере производства. Греция оставалась страной сельскохозяйственной и производила то, что позволяла природа: разводили коз, изготавливали оливковое масло, вина, ловили рыбу. Может быть, потому и отправились греки в дальний путь за золотым руном, что только из овечьей шерсти, которую не производили в Греции, можно было изготовить легкую, тонкую шерстяную ткань для туники?

Грека радовала не победа над природой, не преодоление ее, а гармония, слияние с ней. Отсюда и на все лады повторяемое: "Не навреди природе!", "Знай меру!". Этот натурализм проявился и в совершенстве архитектурных форм с его принципом «золотого сечения», и в медицине (Гиппократ в лечении болезней, во многом, полагался на природу), и в философии с ее космологизмом. Само слово «космос» означает "лад", "гармония".

Греческое рабство называют классическим. Вспомним учение Аристотеля о рабстве. "Раб - не только раб господина, но и абсолютно принадлежит ему", "Кто по своей природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом все-таки человек, - то он по своей природе раб" ("Евдемова этика"). Раб – это «говорящее орудие», по мысли Аристотеля, да еще такое, которое может производить целесообразную работу, цели

которой предписывает господин. В рабстве четко выражено отделение умственного труда от физического. Функция грубого, неквалифицированного, нетворческого физического труда была отдана рабам, а человек свободный получил возможность заниматься политикой, торговлей, управлением своим хозяйством, совершенствовать ремесленное производство, заниматься науками и философией.

Становление и развитие демократических порядков в Древней Греции привело к тому, что здесь создается особая форма жизнедеятельности. Аристотель определяет человека как «политическое животное», то есть именно политическая, управляющая деятельность представлялась как основная для человека. Древнегреческое общество очень дифференцировано: мелкие землевладельцы и богатые, свободные члены сельских общин, ремесленники, моряки, купцы, - все они, за исключением женщин, рабов и метеков (инородцев) - граждане полиса. К VI веку до н.э. одной из форм правления в городах-государствах становится демократия - власть демоса. Реформатор Солон осуществил в Афинах такие преобразования, которые позволили сосредоточить всю законодательную власть в руках народного собрания, участие в котором принимали все граждане. Главным судебным органом стал Народный суд. Список судей составлялся ежегодно, и в него по жребию мог попасть любой гражданин Афин, если он только ранее не был осужден. Напомним, что для Ближнего Востока, в это время было характерно господство восточной деспотии, теократической монархии. В Греции тоже жили цари-базилевсы, но не такие, как на Востоке. Властное отношение здесь не развито, насилие осуществляется только тогда, когда осуществляются торговые, экономические, военные связи с другими государствами. Нет аппарата принуждения, нет постоянной армии, а есть всеобщее вооружение народа. Базилевс никогда не выступит против своего народа, он всегда с ним. Он символизирует собой, по сути дела, родовые традиции, но олицетворяет не единство рода, а единство территории, народа, государства. Участие в управлении своим государством, когда лично от тебя реально зависит принятие того или иного решения, необычайно раскрепощает самосознание человека, его "Я". Новая форма жизнедеятельности требовала от человека отличия своей точки зрения от иной, укрепления своей самостоятельности.

В мифе классическом, напомню, уже произошло выделение человека из природы, но все-таки миф оставался общинным, коллективным сознанием, в котором не было места сознанию индивидуальному. Появление такого сознания и привело к разрушению мифа. В 582 году на Пифийских играх (вторых по значению после Олимпийских) были введены мусические состязания, то есть соревнования в разного рода искусствах, в том числе в

мудрости. Семь мудрецов были названы здесь, и таким образом, их мудрость получила всегреческое признание и значение. Среди них был один философ – Фалес.

Философия приходит на смену мифологии как система понятий индивида о мироздании. Многозначные, расплывчатые образы мифологии постепенно трансформировались в понятия, и в результате этого процесса рационализации философия отделяется от мифологии. Как же формируются первые понятия? Любое понятие обладает большей или меньшей степенью абстрагирования. В процессе образования понятий человек отвлекается, абстрагируется от каких-то чувственных, конкретных характеристик объекта и фиксирует те качества, которые являются внутренними, скрытыми от органов чувств. Философские понятия обладают наибольшей степенью общности.

Здесь нужно отметить, что в греческом классическом мифе присутствовали элементы, зачатки понятийного отражения мира. Ведь не только за счет недюжинной силы побеждает Геракл теогонических чудовищ, но и за счет опыта, смекалки, хитрости, сообразительности. Помимо вполне конкретных образов богов в мифе присутствует, к примеру, титан Океан - облекающий собой всю Землю, из которого берут начало реки, ручьи, из него восходит Солнце и в него же заходит. И хотя боги Олимпа относятся к нему с уважением, он не принимает участие в управлении миром, не присутствует на пирах. Этот образ достаточно абстрактен. Должен был произойти какой-то толчок, чтобы этот процесс абстрагирования и рационализации стал необходимым и постоянным.

Разделение труда привело к сосредоточению функций умственной регуляции труда у одних людей, в то время как физическим трудом занимались другие люди. Появляется стремление выработать меры труда. Но в природе мер нет, она безмерна. Меру творит человек. Создавая меру, он создает мир априорных (доопытных) идеальных форм - понятий, и первые науки, которые возникли, были мерные науки (например, геометрия, арифметика). Геометрия помогает измерить участок земли, арифметика послужит в подсчете количества полученного урожая или проданного товара. Ну а если мы хотим измерить мир в целом - Космос? С помощью какой меры можно это сделать? Каковы начала науки, измеряющей Космос?

Не так ли ребенок, задумываясь, из чего сделана игрушка, уже не ломает ее, а начинает рассматривать, анализировать? Так и греки не ломали, не расчленили Космос, а рассматривали его умственным взором, созерцали. Вместо наивности прежней мифологии появилась потребность задумываться над этим живым и одушевленным Космосом, анализировать его. Русский философ Владимир Соловьев в лекции по античной философии отмечает, что природа в Греции «стала изысканием ума, а не силой, тяготеющей над умом, как в древних мифах. Ум рассматривает окружающую природу,

видит множественность, изменчивость мира, ищет единую основу и начало, из которого исходит это множество». Философ Пифагор о себе и других мудрецах говорил так: «Философ нигде не участвует, но везде присутствует, весь мир в себе удерживает». Так люди начали философствовать.

Считается, а это мнение прежде всего Аристотеля, что первым философом был Фалес из города Милета. Ему приписывают слова: «Я, Фалес, говорю: весь мир состоит из воды. Это живое начало. Оно и в человеке, и в животном, и в океане. И семя не прорастет из воды. Солнце и звезды созданы из паров. Земля покоится на воде». Что же здесь философского? Ведь вода присутствовала и в мифологии. Да, но там она чувственная, конкретная - морская, речная, вода в ручьях. И за каждой из них - свой наглядный образ - Нептун, Нерей, Инах, наяды и т.д. У Фалеса нет ни одного указания на конкретное качество воды, ему не важно, пресная она или соленая, холодная или теплая, быстротекущая или спокойная. Он выделяет в ней одно главное, существенное свойство - оживлять все вокруг, быть живым началом. А значит «вода» у Фалеса становится философским понятием. Вот как оказал об этом А. Герцен: «Но где же в природе, в этом непрерывном потоке изменений найти всеобщее начало, которое бы всего более выражало мысль о единстве и покое в беспокойном многообразии физического мира? Ничего не могло быть естественнее, чем принятие воды за это начало. Она не имеет определенной, стоячей формы, она везде, где есть жизнь. В воде он видел более, чем воду, текущую в ручьях. Вода для него не только вещество, отличное от других веществ - земли, воздуха, но вообще-текущий раствор, из которого все образуется. Только в этом значении, широком, полном мысли, эмпирическая вода получает истинно философский смысл».

Что еще отличает философию Фалеса от мифа? Вот это: «Я, Фалес, говорю...» Философ выступает от своего собственного имени, высказывает свой взгляд на мир, с ним можно соглашаться или не соглашаться, спорить, как это делали его ученики Анаксимандр и Анаксимен. У каждой философской концепции есть автор. Вот почему история философии - это история философов, их споров, сомнений, размышлений, и вместе с тем - это история того, как возникло, развивалось, оттачивалось само человеческое мышление, как расширялось его проблемное поле, как становились и решались все новые и новые задачи.

Но могла ли эта первая философия, вышедшая из недр мифологии, сразу оторваться от нее? Конечно, их связь сохраняется. Философию и мифологию роднит сама проблема первоначала, которая является общей для них, хотя и решается, как мы показали, по-разному. Их связывает общее представление о Космосе, как живом,

одушевленном, хотя в философии уже и разумном. И, конечно, все еще поэтический, образный язык первых философских учений, наличие образов, которые присутствовали в мифологии (огонь у Гераклита, образ пещеры и души-колесницы у Платона). Потребовалось время, усилия нескольких поколений философов, чтобы философия обрела собственное звучание, свой язык, свой категориальный аппарат, сформулировала свои законы.

Литература:

1. Мифы народов мира в 2-х т. М., 1991.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1978.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
4. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – В кн.: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
5. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. ЖЗЛ. М., 1993.
6. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.

Натурфилософский период в развитии античной философии. Г.В.Моисеенко

Ранний период философии в Греции (VI в. до н.э.) принято называть натурфилософским, так как «натура» в переводе с латинского означает «природа». Природа по-гречески – «фюзис», поэтому не случайно натурфилософов Греции называют также и «физиками». Самыми значительными школами этого периода в греческой философии являются: *милетская* (в ионийском городе Милете; представители - Фалес, Анаксимандр, Анаксимен); *эфесская* (в г. Эфесе; единственный представитель Гераклит); *пифагорейская* (в г. Кротоне; главный представитель - Пифагор); *элейская* (в г. Элея; главные представители Парменид и Зенон Элейский); *атомистическая* (представители - Левкипп и Демокрит).

Основной вопрос, постановка и решение которого объединяет все эти первые философские школы античности в космологический период – это был вопрос о происхождении и единстве космоса («Из чего всё происходит и из чего все состоит?»). Каждый из вышеназванных философов отвечал на него по своему.

Греки занимались земледелием, ремеслом, разрешением бытовых проблем, спортом. И меру во всём любили. «Ничего сверх меры», - учили древнегреческие мудрецы. «Сдерживай гнев»; «Старайся приобрести друзей своими достоинствами, а не деньгами»; «В благочестии упражняйся»; «Не злословь ни о друге, ни даже о враге»; «Люби разумение»; «Требуй ответа от других, и сам давай отчёт» - эти и другие подобные утверждения хранят в себе знания «семи мудрецов», самых мудрых людей Эллады.

Среди них наимудрейшим древние греки считали Фалеса из Милета. Его истины дофилософского периода по сути не отличались от высказываний других мудрецов. «Почитай и учись лучшему», «Поручись – и пострадаешь», - словно бы вторил им Фалес. По профессии он был купцом, плавал на корабле и торговал греческими товарами в других странах. Историки отмечают, что он побывал даже в Египте, Персии и Индии. И вот однажды, вернувшись из дальнего плавания, он сказал: «Начало всему есть вода». О чём это он? В каком смысле? Греки были реалистами. Большинству греков такие вопросы были непонятны. Вот *житейская мудрость* мудрецов, это понятно, это *полезно* и знать, и соблюдать. А что же важного для пользы дела в вопросе «Из чего всё вышло?»

Итак, Фалес сказал, что всё из воды. Его ученик Анаксимен возразил, что всё возникает из воздуха. Ещё один философ Гераклит из Эфеса, живший как и милетцы в

Малой Азии, высказал иное предположение, что всё существующее происходит из огня. И не о физических воде, воздухе и огне они говорили, не о том, что греки каждый день видели и чем пользовались, а о том, чем можно мир понять да *измерить*. О каких-то стихиях говорили, которые были ещё до того, как мир появился...

Ещё один философ Эмпедокл считал: «Существуют четыре стихии: огонь, воздух вода и земля, которые вечны...»; «Четыре есть корни Вселенной: огонь – Зевс, вода – Нестие, воздух – Аидоней, Земля – Гера». Это учение о равенстве четырёх первостихий будет заимствовано классиком античной медицины Гиппократом при создании *теории* для искусства врачевания.

Именно эти четыре первоэлемента как стихии присутствуют и в учениях древних индусов. И именно как «равноправные», находящиеся в гармонии и способные трансформироваться друг в друга. У древних китайцев таких первоэлементов было пять, и среди них дерево и металл. Так что у греков появились учение о первостихиях именно в индийском варианте.

Анаксимандр из Милета был учеником Фалеса. Но его размышление о первоначале («архэ» по-гречески) имеет существенное отличие. Оно напрямую не связано с идеей стихийного первоэлемента. «Началом всего является беспредельное – апейрон», нечто принципиально неопределённое. В переводе с греческого «пейрос» - предел, частица «а» - отрицание, то есть буквально – «то, что не имеет предела, ограничения»).

И опять-таки общие идеи, сходные с учением о первоначале Анаксимандра, мы можем увидеть у древних индусов. Они – мистики по своей природе. У индийцев в древней книге «Ригведа» сказано:

«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что в движении было? По чьим покровом?
Чем были воды, непроницаемые и глубокие?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было
Различия между ночью и днём.
Без дуновения само дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было».

Мы привыкли понимать под словом «космос» мир, мироздание, Вселенную. Но у греков это слово имеет несколько иное значение. В новогреческом словаре «космос» переводится как «люди»... В словаре «Мифы народов мира» отмечается, что «*космос*» происходит от древнегреческого «*порядок*», «упорядоченность», «строение», «устройство», «государственный строй», «правовое устройство», «надлежащая мера»,

«мировой порядок ». Мы знаем, что древние греки жили в полисах-государствах, в которых их жизнь была регламентирована разумным законом, согласно определённой форме власти, а каждый гражданин был наделён определёнными правами. Полисная жизнь грека была устроена согласно мере, имела государственный строй и правовое устройство, упорядочена – приведена в порядок. И если понятие космоса связано с *упорядоченными отношениями в полисе*, то первоначально этот смысл был для греков наиболее важен (кстати, «космэ» в переводе с греческого означает «красота», а слово «косметика» буквально означает «приведение себя в порядок»).

Считается, что Пифагор первым обратил свой взгляд на мироздание и даже услышал «музыку сфер» гармоничную и упорядоченную. Первый среди греков он понял, что небесные тела относительно друг друга должны находиться в строгом математическом соотношении, потому он впервые стал использовать слово «космос» в значении «порядок» по отношению к Вселенной, как мироздание. Только человек может поднять голову и поразиться, и восхититься стройным порядком, красотой и гармонией небесных сфер!

Милетская школа. Итак, мы уже знаем о трёх философах из Милета – Фалесе, Анаксимандре и Анаксимене. Принято их объединять в одну школу. Что является *основанием* для такого объединения? Кого мы можем объединить в одну школу, а кого нет? Прежде всего, все трое жили в одном городе-полисе Милете (*территориальный признак*). Следующее, всех троих мы называем философами, так они размышляли над общим вопросом: «Из чего всё?». Фалеса (625-547 гг. до н.э.), Анаксимандра (610-547 гг. до н.э.) и Анаксимена (605-525 гг. до н.э.) объединяем в одну философскую школу. До наших дней дошло мало информации о милетской школе. Известны лишь имена и условные датировки жизни и, в самой общей форме, несколько высказываний каждого мыслителя.

Каждый человек имеет два средства познания мира: органы чувств (ощущений) и разума. При помощи органов чувств (органов зрения, осязания, слуха и т.д.) человек способен познавать единичные конкретные вещи. Эмпирические знания, получаемые из чувственного опыта, как правило, фиксируются через описание и перечисление свойств, затем классифицируются и обобщаются. Это путь прикладных научных дисциплин. Познание философское, рациональное, начинается с познания *всеобщих* начал бытия. И лишь потом, когда уже определено единое целое, мы можем понять, какое место в нём занимает конкретная вещь. Например, если мы поймём, какими качествами должен обладать «хороший» студент вообще, мы можем потом высказать суждение, кто из конкретных студентов является хорошим, а кто нет.

Вернёмся к милетцам. Они также искали *всеобщее основание бытия* для всех конкретных вещей. Что объединяет собой все вещи, когда мы говорим слово «мир»? По какому основанию мы объединяем все разнородные вещи в одну единую целостность? Допустим, первые философы Милета ставили вопрос так: «Из чего всё (произошло)?» То есть первоначало по времени существовало раньше, чем конкретные вещи, а также оно есть причина, а вещи – следствие.

Если Фалес сказал, что всё из воды, значит, сначала была Вода, а потом появились вещи; причём вещи появились потому, что вначале была Вода, так как она является причиной появления вещей. Следовательно, у Воды должны быть такие свойства, из которых вытекают все качества вещей. При этом под Водой не может пониматься физическая вода, но определённые свойства воды. Какие? Свойства Воды как первоначала подобны свойствам физической воды. Особенности физической воды являются текучесть, изменчивость, и бесформенность, пластичность. То, что изменчиво, может измениться и стать чем-то другим. Тому, что лишено формы, можно придать любую форму, и мы можем получить любую вещь. То есть с точки зрения Фалеса Вода как первоначало обладает качествами изменчивости и текучести, и эти качества являются основаниями, благодаря которым из воды может появиться любая вещь, а следовательно и все вещи мира. Например, конкретная вода в стакане содержит в себе те же качества воды, но они себя не проявляют, так как свойства воды ограничены формой стакана. Мы можем перелить воду из стакана в кувшин или вазу, и вода примет новое очертание (форму сосуда) и новое ограничение. Но если мы опрокинем стакан, то она сразу же проявит свои изначальные свойства текучести и бесформенности.

Анаксимен усвоил логику учителя и по аналогии выдвинул в качестве первоначала воздух. «Дыхание и воздух объемлют всё». «Воздух порождает все вещи, или своих «потомков», путём сгущения и разряжения». «При разряжении воздух становится тёплым, и из него получается огонь, а при сгущении – холодным, и из него получаются воды и камни». То есть, с точки зрения Анаксимена воздух ещё более пластичен, и больше чем вода способен к трансформации.

Анаксимандр, более старший и мудрый ученик, не только усвоил способ мышления учителя и его логику, но и пошёл дальше в своём рассуждении. Он обратил внимание на то, что вода у Фалеса и воздух у Анаксимена как всеобщее первоначало определяются через конкретное, через качества воды и воздуха. А это делает первоначало зависимым от конкретной вещи, которая из него вышла. Ф.Т.Михайлов писал об этом: «Вода Фалеса при всей её надмирности, если (или, если хотите подмирности), не сводимой к обычной воде, всё же стягивает многообразие сущего к чему-то определённо особенному... Как тонко

почувствовал это ученик Фалеса Анаксимандр, тут же противопоставив воде то, что самим своим всеобщим смыслом исключает особенное в основании Бытия: апейрон (...) – беспредельное и неопределяемое через какую-либо частность. В начале было... должно быть то, что определяет всё, но само ни через что не определяется, таков смысл его антитезы к тезису Фалеса».

Анаксимандр искал такое основание для вещей, для определения которого не нужно прибегать ни к какому *частному* качеству. Он предположил: если оно, основание, даёт начало *всем* вещам (и которые были, и которые есть, и которые будут), значит, это первоначально не может иметь ограничений во времени, а также и в пространстве. И оно не может быть определено через что-то *иное*. Ибо, если мы припишем ему свойство какой-либо вещи, мы тем самым ограничим его качеством этой вещи. Тогда это первоначально не сможет быть основанием другой и всех вещей. Таким образом, по замыслу Анаксимандра, апейрон как беспредельное, т.е. не имеющее границ – единственно возможное основание для всех вещей.

О великом Пределе, числе и тайне несоизмеримости... Пифагор (576-496 г. до н.э.) был одной из самых ярких фигур древности. Ему удалось создать своеобразный античный «университет» со структурированным многолетним образованием. Его образование это позволяло сделать. По приданию, Пифагор учился у жреца Ониуфиса из Гелиополя во время долгого (двадцатидвухлетнего) пребывания в Египте, а потом в Вавилоне, где он постигал глубины математики. Первая же лекция, прочитанная Пифагором по возвращению в Грецию, привела к нему 2000 учеников, которые вместе со своими семьями образовали общину «Великая Греция». Его почти обожествляли при жизни, про него слагали легенды...

Пифагор был учеником Анаксимандра и Ферекида Сиросского (6, 15). А. В. Волошинов в своей книге о Пифагоре упоминает, что он перед отъездом в Египет приезжал в Милет и имел долгую беседу с Анаксимандром. Эта встреча во многом повлияла на учение Пифагора о первоначале. С точки зрения Пифагора беспредельное (апейрон) есть *потенциальная* возможность существования бесчисленного множества разнообразных миров, но важно понять, что даёт начало каждому конкретному, реальному (а не потенциальному) миру. Необходимым условием этого является о-предел-ение всех потенциальных возможностей, то есть ограничение, то есть предел. При этом выбор как рациональная способность человека всегда связан с определением наличного Бытия.

Таким образом, по замыслу Пифагора, беспредельность необходимо ограничить и выбрать определённые качества. Фигурой, геометрически символизирующей собой предел, является на плоскости – окружность, а в пространстве – круг. Ограничивая

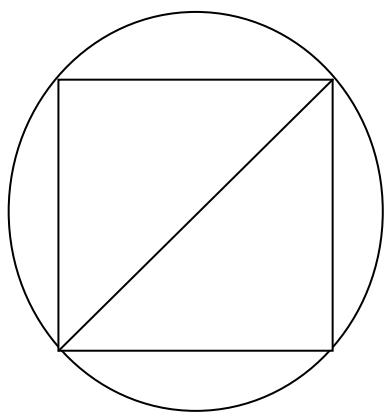
беспредельное, эта фигура создаёт возможность для реального существования Бытия, используя предел как меру ограничения Небытия. Если беспредельное (Небытие) с точки зрения реального существования есть «0» (нуль), то предел есть «1» - единица как целостность Бытия. При этом Бытие, как и Небытие, есть понятия рациональные, мыслимые. Особенность учения Пифагора о Числе состоит в том, что оно, будучи количественной мерой (измерения) Бытия, одновременно определяет качественные характеристики мыслимых вещей. Такого числа как «нуль» в пифагорейской математике вовсе не существовало, так как оно не может быть количественной мерой измерения мыслимого (делить на «0» нельзя) и лишь символизирует собой непроявленное – Небытие. «Единица» (или Монада), а не «нуль», является первым числом, которое с одной стороны является количественной мерой измерения Бытия, а с другой вносит в него определённое качество. Прежде всего, это качество целостности и единства. Также пифагорейская единица как предел несёт в себе колоссальный потенциал преобразовательной силы. С неё всё начинается и ею все заканчивается. Единица выступала как всеобщая сущность, считалась пифагорейцами чётно-нечётным числом, так как из неё рождаются все остальные числа - и чётные, и нечётные.

Все числа Пифагор разделял на чётные и нечётные. С каждым из чисел связано определённое сущностное свойство. Числа нечётного ряда, обладающие подобными единице свойствами, Пифагор называет мужскими, а числа чётного ряда – женскими. При этом первым чётным числом является «2» - двоица или Диада, которая вносит в мир такое свойство небытия (нуля) как неопределённость, полярность, противоречие и одновременно гармонию, олицетворяет собой союз двух противоположностей: света — тьмы, чета — нечета, женского — мужского, жизни — смерти, добра — зла, правого — левого, покоящегося — движущегося, единого — многого и т.д.

Троица или Триада есть первоисточник рождения и сотворения различных видов вещей. И в тоже время Троица есть троичное Божество триединого мира. Четвёрка или Тетрада есть телесное воплощение этой триадической формы. Четверка ассоциировалась также с четырьмя элементами природы (огонь, вода, воздух и земля). Сумма первых четырёх исходных чисел ($1+2+3+4$) даёт нам в сумму десять или священную Декаду, которая совмещает в себе сущность и достижения единицы, двоицы, троицы и четверицы

вместе взятых. Все остальные числа и проявляемые ими числа (как сущности физического и умопостигаемого миров) разворачиваются в пределах Декады.

Пифагорейцы занимались математикой не в современном смысле, а ради исследования



закономерностей самого Бытия. Пифагорейцы имели дело только с рациональным рядом чисел, то есть целыми положительными числами. С точки зрения Пифагора именно развёртывание ряда рациональных чисел ведёт к появлению мира вещей. Геометрически Бытие (единица) изображалось на плоскости как окружность, а физический мир (четвёрица) как квадрат, вписанный в окружность. Диагональ квадрата одновременно являлась радиусом окружности. И, если мы хотим понять, каким общим свойством обладает Бытие и наш физический мир, то мы должны найти значение диагонали квадрата.

Пифагорейцы, исследуя математические закономерности, лежащие в основе мира столкнулись с проблемой *несоизмеримости* отношения между диагональю и стороной квадрата: сумма квадратов сторон прямоугольного треугольника, прилежащих к прямому углу, равна квадрату третьей стороны — гипотенузы ($a^2+b^2=c^2$). В прямоугольном равнобедренном треугольнике квадрат гипотенузы равен удвоенному квадрату любой из сторон. Значит, если мы примем сторону квадрата за единицу, то гипотенузу треугольника, или диагональ квадрата, или радиус окружности мы не сможем определить через целое рациональное число, так как он не будет целым числом. То есть в основе мира лежит иррациональное число (а значит то, которое невозможно помыслить). Появление иррационального числа в основе мира предвещало его неминуемое разрушение. Так называемая теорема Пифагора была скандальным открытием пифагорейской школы, так как оно опровергало всю его философию и привела к первому теоретическому кризису в математике. Пути выхода из него были намечены философами Элейской школы и школы атомистов.

Огонь всемирный Гераклита Тёмного. Учение Гераклита Эфесского (ок.535-ок.475 гг. до н.э.) занимает особое место в античной натурфилософии. Он был истинным аристократом и по рождению, и по образу мыслей, а также идейным противником своего современника Пифагора. Гераклит за сложный и афористичный стиль изложения своего учения получил прозвище «Тёмный». К тому же он был замкнут, высокомерен и считал ниже своего достоинства что-либо объяснять тем, кто не может понять сам. Потому и был агрессивно настроен против другого аристократа – Пифагора, за то, что тот создал большую школу, где обучал «неразумных» многим наукам. «Многознание уму не научает», - язвительно замечал Гераклит.

Учения обоих мыслителей, касающиеся стихийной диалектики также имеют точки соприкосновения. Оба говорили о *гармонии* противоречий как *абсолютной* составляющей Бытия. Но при этом Гераклит в своём учении делал акцент на борьбу противоположностей: «Война – отец всего и мать всего». Эта борьба есть неутомимый

источник всех изменений в мире (горячее остывает, молодое стареет и т.д.), но она лишь относительный момент Бытия.

Оба мыслителя и Гераклит, и Пифагор, из четырёх первостихий предпочтение отдавали огненной, ментальной. Но Гераклит делал огонь безусловной первостихией как разумной, энергичной и наиболее способной к различного рода трансформациям. Гераклит был первым философом, в текстах которого появилось понятие «космос» в современном значении. До нас дошёл замечательный фрагмент: «Этот Космос, один и тот же для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами вспыхивающим и мерами угасающим». Этот мерный огонь есть изначальная вечная сила жизни, и его мерность есть основа существования отдельных вещей. В своём высшем значении огонь есть мировой Логос. Он един и вечен. Он - верховный разум, управляющий миром, всеобщий закон (мировой гармонии), согласно которому совершаются изменения и взаимопревращения вещей. Он и есть само истинное Бытие.

В отличие от этого высшего рационального начала мироздания, чувственные вещи относительно друг друга находятся в непрестанной вечной борьбе, которая сопоставляется Гераклитом с изменчивостью стихии воды: «Всё течет, всё меняется», «Нельзя дважды ступить в одну и ту же реку...». Отсюда вытекает и учение Гераклита о человеческих душах: наилучшие из них – сухие, наихудшие – влажные. «Влажные» души у тех людей, кто живёт чувственными ощущениями и не способен к разумному познанию. «Сухой» является разумная душа, душа того человека, который способен к познанию сверхчувственных - рациональных закономерностей мироздания. В такой душе индивидуальный огненный логос «высушил» стихию воды.

Учение о Бытии. Апории Зенона. С именами Ксенофана (580-495 гг. до н.э.), Парменида (ок.540-462 гг. до н.э.), и Зенона (ок.490-430 гг. до н.э.) связывают философскую школу, которая располагалась в италийском городе Элее. Ксенофана иногда называют её основателем. Он был рапсодом (сочинял и читал стихи под аккомпанемент кифары) и независимым мыслителем, который посвятил свою жизнь разоблачению общераспространённой религии, критике антропоморфного понимания богов Гомера и Гесиода. Его философскими высказываниями можно считать следующие: «Все мифы - вымысел», «Единое есть Бог», «Целое имеет ум. Оно и есть Бог», «Единое, Бог, высшее меж богов и людей, ни фигурой, ни мыслями на людей не похоже», «Всё целое видит, всё целое мыслит, всё целое описывает», «Всё из земли возникает, и всё в землю возвращается». «Мир вечен. Его гибель не абсолютна. После того, как земля становится грязью и всё живое, в том числе и люди, погибают в грязи, эта грязь затем снова полагает

начало рождению». Таким образом, современник Пифагора Ксенофан не был испуган открытием пифагорейцев. И, хотя в понимании первоначала он тяготел к земле, к её порождающим качествам, всё же элейская школа была дружественной по отношению к пифагорейской в понимании мира и использовала логико-математическое обоснование для доказательства своих истин.

Признанным «классиком» элейской философской школы был Парменид. Он происходил из знатного рода и жил в городе Элее. Считался учеником Ксенофана и пифагорейца Аминия. Парменид ставит в центр своих размышлений проблему *Бытия*.

«Не возникает бытие и не подчиняется смерти.

Цельное всё, без конца, не движется и однородно.

Не было в прошлом оно, не будет, но всё - в настоящем.

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?...

Есть же последний предел, и всё бытие отовсюду

Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара

С правильным центром внутри».

Таким образом, Бытие едино, непрерывно, цельно, неделимо и сплошь однородно, по форме напоминает плотно заполненный шар. Антиподом Бытия, по Пармениду, является небытие. Но оно не имеет истинной реальности потому, что доказать существование несуществующего невозможно. «Бытие есть, а небытия вовсе нет» - это приговор Парменида зловещему Небытию.

Но есть ещё одна очень интересная сторона учения элеатов. Она связана с противопоставлением двух миров, один из которых признавался истинным, а другой – ложным, мнимым. Возможно, что это учение восходит к пифагорейской доктрине и имеет общие черты с индийским мировоззрением. Точно не известно, посещал ли Индию во время своих «восточных» скитаний Пифагор, или же это учение он почерпнул у орфиков, но он признавал наличие двух миров: истинного – рационального и неистинного – чувственно-воспринимаемого (Майя – «мировая иллюзия» по восточным учениям). С этим связано учение Пифагора о душе как истинной сущности из рационального мира, которая находится в темнице тела и стремится к освобождению из плена, и метемпсихозе (то есть о переселении душ, или перевоплощении - реинкарнации – в Индии). Согласно неминуемому закону (кармы – в Индии), она снова вовлечена в тиски тела. Это учение пифагорейцев будет позднее воспринято Сократом и его учеником Платоном.

Парменид выделял два мира: чувственный, мнимый и умозрительный, рациональный, подлинный. Причём истинной реальностью обладает только мыслимое:

«Одно и то же есть мысль, и то,

О чём мысль существует...»

Элеаты дают обоим мирам довольно полную характеристику, которую можно представить в виде небольшой таблицы:

Мир бытия	Мир небытия
Рациональный	чувственно-воспринимаемый
мир Истины	мир мнений
вечный	временный
единый	множественный
целостный	дробный
неизменный	изменчивый
неподвижный	всё в нём движется

Ученик Парменида Зенон Элейский в защиту учения учителя выдвигает ряд апорий. Апория в переводе с греческого буквально означает «безвыходное положение», связанное с трудноразрешимой проблемой. При этом подразумевается основная идея античного рационализма: реально существует то, что мы можем помыслить. Метод доказательства, который использовал Зенон в своих апориях, дал возможность Аристотелю назвать его родоначальником «диалектики» как искусства выяснения истины путём обнаружения внутренних противоречий в мыслях противника и дальнейшего устранения последних.

В апориях Зенона используется логический приём доказательства от противного. Зенон первоначально исходит из допущения, что точка зрения противника верна, но дальше в ходе рассуждения, когда мысль оказывается в логическом тупике, он делает заключение, что исходные предпосылки были неверны, и, следовательно, верна противоположная точка зрения. Таким образом, доказывается истинность учения Парменида.

Апории Зенона делятся на две группы: апории против множественности и апории против движения. Считается, что таких апорий было 45, но до нас дошло только девять. Согласно Зенону Элейскому, суть апорий состоит в том, что логически невозможно мыслить множество вещей, а допущение движения приводит к противоречию.

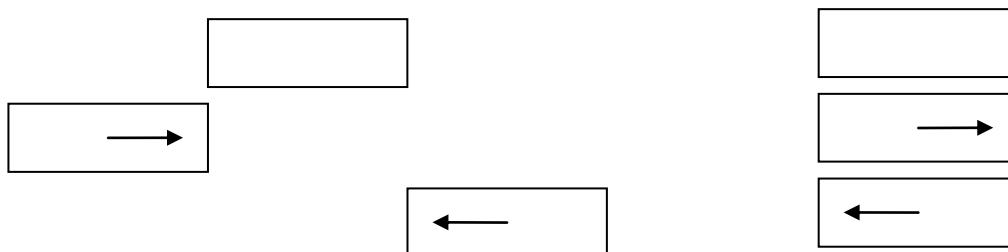
Наиболее известными являются четыре апории против движения: «Дихотомия», «Ахилл и черепаха», «Стрела», «Стадий». При этом условно принимаются за истинные положения противников Парменида, то есть то, что пространство может быть мыслимо как пустота, которая дробится до бесконечности, что движение можно помыслить, а также может быть мыслимо существование множества вещей.

1. «Дихотомия». Нам необходимо пройти расстояние от А до В. Но прежде чем пройти всё расстояние, нам сначала нужно пройти половину этого расстояния, а для этого половину этой половины и так до бесконечности... В результате тело не только не сможет пройти нужное расстояние, но даже и не сможет сдвинуться с места. То есть мы не можем помыслить движение, а следовательно его существование невозможно.

2. «Летящая стрела покоится». Мы не можем помыслить движение стрелы, так как в каждый момент времени стрела занимает определённое количество точек в пространстве, то есть покоится. Мы не можем мыслить движение как сумму моментов покоя.

3. «Ахилл и черепаха». Движение немислимо и как движение двух тел относительно друг друга: Ахилл как самый быстрый бегун Греции не может догнать уходящую от него черепаху, так как за то время, пока он добежит до места, где черепаха была в предыдущий момент, она пройдёт новый отрезок расстояния и так до бесконечности. Если вначале пути два движущихся тела находятся на некотором расстоянии друг от друга (даже если второе тело движется быстрее первого), то в каждый момент времени для черепахи является пределом, неким рубежом конечная точка пути, а для Ахиллеса – то место, где находилась черепаха в предыдущий момент времени. Поэтому, прежде чем перегнать, он должен догнать, а эта задача оказывается непреодолимой.

4. «Стадий» - стадион, ристалище, где происходит состязание колесниц или запряжённых повозок.



1)

2)

Под тремя повозками подразумеваются одинаковые по длине тела. С противоположных сторон по параллельным линиям с равномерной скоростью движутся две повозки относительно неподвижной третьей. Нас будут интересовать в движении повозок два момента:

- а) когда движущиеся повозки с разных сторон одновременно подъезжают к третьей,
- б) когда повозки сравниваются с третьей.

За один и то же отрезок времени повозки относительно неподвижной повозки проезжают расстояние, равное одной длине повозки, а относительно друг друга – два таких же расстояния. Противоречие заключается тут в том, то эти два отрезка не могут

быть равны (один не равен двум). Следовательно, и в этом случае движение оказалось немислимым.

Апории Зенона утверждали наличие непроходимой «пропасти» между мыслимым, и чувственно воспринимаемым, между рациональным и тем, что воспринимаемо здравым смыслом. Апории Зенона знаменовали собой определенный кризис в философии и в античной математике. Выход из этого кризиса был намечен Демокритом.

Бытие есть, а небытие... тоже есть. Атомизм Демокрита. Учение Демокрита (460-360 гг. до н.э.) устраняет эту непреодолимую грань между чувственным и рациональным бытием. Во многом его учение является антитезой учению элеатов, хотя и обосновывается некоторыми их положениями. Согласно передаваемой Диогеном Лаэртским легенде, Демокрит учился у каких-то магов и халдеев, подаренных персидским царем Ксерксом отцу Демокрита за то, что тот накормил обедом проходившее через Фракию персидское войско. После смерти отца Демокрит отправился в путешествие, посетив Персию и Вавилон, Индию и Египет, истратив при этом свою часть богатого наследства.

Античный атомизм – это учение Левкиппа и его ученика Демокрита. Оно возникло как синтез проблематики трех древнейших философских школ Греции: милетской, элейской и пифагорейской. При этом необходимо иметь в виду, что Демокрит не выходит за рамки привычной парадигмы: реальным бытием обладаем только мыслимое... Атомы Демокрита не чувственно-воспринимаемые вещи, но, прежде всего, мыслимые объекты. Это принципиальное отличие между античным атомизмом и современными научными воззрениями на атом как физическую частицу.

В своём учении Демокрит стремился устранить противоречия, с которыми столкнулся Зенон Элейский в своих апориях. Согласно общепринятому тогда положению любой отрезок времени и пространства может быть делим до бесконечности. При этом условии, действительно, движение помыслить невозможно. В результате появляется «пропасть» между мыслимым и чувственным существованием вещей. Для того, чтобы устранить это «неустранимое» противоречие, Демокрит вводит допущение существования далее неделимых отрезков бытия – атомов («atomos» по-гречески «неделимый»). То есть фактически вводится новая мера мыслимого, при которой движение оказывается доступно рациональному осмыслению.

Атом, согласно Демокриту, является единицей Бытия, а Бытие есть совокупность атомов. Самые сущностные его характеристики заимствованы у элеатов, то есть атом обладает многими свойствами Бытия. То есть атом неделим, вечен, неразрушим, целостен, однороден, сплошь заполнен, не имеет пустот, и внутри себя не имеет никакого движения. Отдельный атом невозможно воспринять чувственным путём из-за его очень малого

размера, а потому его можно только помыслить (атомы рациональны). При этом комбинации или объединения атомов уже поддаются чувственному восприятию. Таким образом, по Демокриту, атомы – это некий переходный «мостик» между миром рациональным и чувственным.

Если элеаты отрицали множественность и движение, так как они немислимы без пустого пространства, то Демокрит, признавая явления, то есть множественность и движение, должен был признать реальность и небытия, которое есть пустота. Только наличие бесчисленного числа атомов не могло, с точки зрения Демокрита, объяснить существование множества единичных вещей, которые отделены друг от друга. Между отдельными атомами с необходимостью должна находиться пустота как отсутствие атомов. Пустота или незанятое атомами пространство есть такая же реальность, как и сами атомы. Но, если атом по определению неделим, то пустота делима до бесконечности. Атомы, согласно Демокриту, есть Бытие, а пустота - Небытие. Таким образом, антитеза атома и пустоты, становится антитезой Бытия (нечто) и Небытия (ничто). Небытие как и Бытие обладает реальным существованием: «Начала вселенной – атомы и пустота, всё же остальное существует только во мнении», «не более «нечто», чем «ничто»» (Демокрит).

Атомы между собой различаются по форме, величине и положению в пустоте (пространстве). Задача, которую фактически поставил перед собой Демокрит, найти основание для объяснения бытия как мыслимого, так и чувственного, привела его к необходимости объяснить всё разнообразие форм существующего чувственно-воспринимаемого мира. Известно, что Демокрит допускал существование круглых, вогнутых, выпуклых, кубических, крючковатых, якоробразных и других атомов. Эти формы им усматривались как умозрительные. При этом форма атомов, из которых состоит конкретная чувственно воспринимаемая вещь, а следовательно, и способ соединения атомов, определяют свойства самой вещи.

Четыре элемента физического мира — огонь, воздух, вода и земля — тоже состоят из атомов. Атомам огня Демокрит приписывал шарообразную форму, об остальных трех элементах известно, что у них форма одинаковая, но величина разная: самые большие - атомы земли, самые мелкие - у воздуха. Эти три элемента представляют собой смесь атомов всех форм, по этой причине они могут взаимопревращаться: путем выделения более крупных атомов вода может превратиться в воздух, или земля — в воду. Из сочетаний различных по форме и величине атомов первоэлементов и образуются все тела.

Бесконечное множество атомов, различающихся по форме и величине, вечно движется в пустоте в различных направлениях. Даже внутри твердых тел они совершают колебательные движения («трясутся во все стороны»). Первопричиной движения

являются соударения атомов, начавшиеся в некоем спонтанном вихревом космогенезе. Из этого «вихря» и в результате их «слипания» и разъединения возникают и гибнут отдельные вещи и бесчисленные миры. Каждому атому свойственно лететь по прямой. Атомы как бы «падают» в пустоте. Но из-за постоянных соударений бесчисленного множества атомов, их движение превращается в беспорядочное, хаотическое. Траектория полёта не зависит от самих атомов. Совокупность внешних причин, стечений обстоятельств (столкновений с другими атомами) определяет направление движения каждого конкретного атома. Другими словами, это движение детерминировано, имеет причину, необходимость вне самого атома. Человек как существо, также имеющее атомарное строение, «встроен» в цепь причинно-следственных отношений, внешних обстоятельств, совокупность которых принято называть судьбой (или роком).

Таким образом, поиск всеобщего сверхчувственного первоначала в античной натурфилософии проходит длительный процесс эволюции от «архее» как первостихии с определенными свойствами до формирования антитезы Бытия и Небытия, чувственного и рационального, мира истинного и «мира по мнению». Противоположность этих миров может быть устранена через введение единого рационального принципа. Разум человека оказывается той силой, которая способна не только познавать и объяснять мир, но и «созидать», и «разрушать» в процессе мышления новые миры.

Литература:

1. Волошинов А.В. Пифагор: союз истины, добра и красоты. М., 1993.
2. Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. Минск, 1999.
3. Михайлов Ф.Т.. Избранное. М., 2001. Гл. О логике. С. 163-169.
4. Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1994. Т.1.
5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. СПб., 1994.
6. Таранов П.С. 150 мудрецов и философов (Жизнь. Судьба. Учение. Мысли): Интеллектуальный энциклопедический справочник: В 2-х т. Симферополь, 2000. Т.1.
7. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 1999.
8. Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М., 2002.

Античная философия и античная медицина. Г.В. Моисеенко

IV-V века до нашей эры – это время зарождения и возникновения в Древней Греции философского, теоретического знания. Одновременно начинают формироваться первые медицинские школы. До этого медицина развивалась либо как храмовая, либо в виде семейно-клановой корпорации. Храмовая медицина была связана с деятельностью храмов, посвященных богу врачевания Асклепию (асклепейонов), куда стекались нуждающиеся в излечении люди. Им оказывали вполне практическую помощь, но было важно и то психотерапевтическое воздействие религиозного культа на больного, которое было связано с его убеждением в помощи богов. Наиболее знаменитым местом паломничества было святилище и асклепейон в Эпидавре (V-IV вв. до н.э.). Становление светской (народной) медицины проходило автономно от храмовой. Она была связана с практикой странствующих врачей и с возникновением профессиональных медицинских школ, как правило, на базе семейной преемственности. Со временем к практическому обучению в такие школы стали допускаться юноши и из других семей. Видимо, именно к такому типу профессиональных организаций первоначально относились наиболее древние из медицинских школ (Родосская, и Кротонская). Их деятельность была связана с оказанием медицинской помощи на базе накапливаемого чисто эмпирического опыта в ходе целительской практики.

Ситуация меняется с возникновением в Древней Греции первых философских школ. «Любители мудрости» стремились к целостному видению мира, и потому в круг их интересов попадала и медицина. С деятельностью школ нового типа было связано возникновение древнегреческой науки как таковой, и в том числе научного теоретического знания. Принципиальной для философских школ была постановка вопроса о сущности и причине явления, и об их разумном обосновании. Обращение «к истокам» с необходимостью было связано с абстрагированием от несущественного, второстепенного, и с выявлением закономерного, всеобщего.

Вопрос о первоначале мира и человека стал отправной точкой для начального периода в развитии древнегреческой философии. Как известно, Фалес таким началом считал воду, Анаксимен – воздух. Гераклит из четырёх мировых стихий отдавал предпочтение огню. Мировые стихии понимались древними мыслителями не как материальные вещества, а как субстанции, дающие начало нашему миру как упорядоченной целостности. Несколько иной подход к первоначалу мира мы встречаем у

мыслителей пифагорейской школы. Пифагор обратил внимание на то, что не качества определяют то или иное состояние. Мир един, и он есть результат количественных отношений всех четырёх мировых стихий. Именно число и числовые взаимоотношения являются определяющими для качественного разнообразия нашего мира. Мировые элементы находятся относительно друг друга в состоянии гармонии, которая представляет собой всегда определённое числовое соотношение.

Первыми врачами, которые известны истории, были философы Алкмеон и Эмпедокл (VI-V вв до н.э.). Они были современниками и являлись первыми из врачей, занимавшихся проблемами философии. Оба мыслителя имели отношение к пифагорейской школе и были связаны с деятельностью двух первых медицинских школ в Древней Греции. Алкмеон считается наиболее выдающимся представителем медицинской школы в городе Кротоне (Южная Италия), а Эмпедокл – основателем врачебной школы на острове Сицилия.

Алкмеон Кротонский был учеником Пифагора. Согласно Алкмеону организм человека, как и вся природа, происходит из воздуха как из первоначала, лежащего в основе всего существующего. Эта первоматерия выделяет из себя противоположности, поэтому и организм человека состоит из уравновешенных пар противоположностей. «Сохраняет здоровье равновесие сил влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих; господство же из них одного есть причина болезни. Ибо господство одной противоположности действует губительно». Если две противоположности в организме находятся в состоянии равновесия («исономии»), то человек здоров. Причиной болезни будет являться состояние, при котором первоначальная гармония разрушается. Моделью человеческого тела для Алкмеона служит не только космос, но и государство. К пониманию причины болезней он применяет политическую терминологию. Здоровье трактуется как «демократическое равноправие» элементарных сил. Монархия (господство) – превышение меры одной из сторон. Она разрушает равновесное соотношение сил и приводит организм в состояние болезни. Алкмеон приходит к тезису, что «противоположное излечивается противоположным» (*contraria contrariis curantur*).

Медицинская сицилийская школа (V в. н.э.) придерживалась ритуалов храмовой медицины. В творчестве ее основателя Эмпедокла соединились две традиции в философии: ионийская (Милетская школа) и италийская (орфико-пифагорейское учение). Вклад Эмпедокла в натурфилософию заключается в том, что он впервые в античной философской традиции соединяет в единство все четыре мировых элемента (огонь, воздух, вода, земля), которые он называет «четырьмя корнями вещей». Первоначала эти все равны, исконны и в друг друга не превращаются. Всё остальное в мироздании есть не

что иное, как количественное пропорциональное сочетание мер «корней». Например, кость состоит из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня, а нервы — из двух частей воды, одной части земли и одной части огня. В крови все четыре «корня» перемешаны наиболее равномерно, и потому кровь - самая свершенная часть нашего организма. Сердце, согласно Эмпедоклу – главный орган человека, а кровь выступает носителем мыслительной способности человека. Он говорит: «В бурных волнах обтекающей крови питается сердце; в нем же находится то, что зовем мы так часто мышленьем: мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает».

Эмпедокл неоднократно называет первоэлементы или «корни вещей» бездушными и пассивными, и потому для объяснения движения в мире он вводит два противоположных и противодействующих начала: любовь и ненависть. Филия (Любовь) выступает под именами Гармонии, Радости и Афродиты. Она предстаёт перед нами как космическая сила, а не как древнегреческая богиня любви. Это космическая причина единения и добра. Нейкос – богиня ненависти и гнева — причина множества и зла в мире. Эти космические силы единения и разделения находятся в постоянной борьбе, причём то побеждает сила добра, то сила зла. Смена фаз, этот «черед роковой», происходит вечно и по «воле судьбы». У Эмпедокла мы видим учение о двух мирах. Первый – неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», второй мир - внутри «круга времен». Это - мир вещей и он изменчив. Таким образом, истинным бытием обладают только корни вещей. При этом Эмпедокл утверждает, что рождение и смерть реально не происходят. Это - эмпирическая видимость, которую «неразумно» воспринимают как реальность «глупые люди». В действительности же все изменения в мире вещей есть только результат смешения и разделения «корней». «Из всего тленного ни у чего нет ни рождения, ни какого-либо предела губительной смерти, но есть лишь смешение и различие смешанного, у людей же (оно) называется рождением». (2, 685). А сами «корни вещей» неразрушимы («к ним ничто не прибавится, в них ничто не иссякнет») и существуют всегда, иначе бы мир не смог бы появиться.

Эмпедокл – сторонник естественного происхождения мира. Мировой процесс есть круговращение. Космос как упорядоченное целое не составляет всей вселенной, но образует лишь некоторую большую часть вселенной, остальная же часть представляет собой неупорядоченный хаос. Мировые элементы совершенно бездушны, они «произошли от природы и случаем» без вмешательства творящих сил; так же «не по уму, не от бога», но естественным путём согласно случаю-необходимости в результате смешения различных элементов. Растения и деревья, по Эмпедоклу, произошли из земли раньше живых существ, «когда солнце еще не вращалось и когда день еще не отделился от

ночи». Оригинальна попытка Эмпедокла естественнонаучно обосновать вопрос о происхождении органической целесообразности. Для этого он использует аллегорический язык мифологии. Он утверждает, что на земле всё происходило из частей. Первоначальные животные и растения не представляли собой чего-либо цельного, но были соединением несросшихся частей. В поэме Эмпедокла «О природе» мы читаем: «Выросло много голов, затылка лишенных и шеи, голые руки блуждали, не знавшие плеч, одиноко очи скитались по свету без лбов». И только со временем в последующих поколениях они оказались соединёнными между собой. Но так как соединение происходило «по случаю», то результатом таких соединений явились чудовищные комбинации, которые наш современник может себе представить, вспомнив произведения художников-сюрреалистов. С течением времени все нецелесообразные сочленения органов погибли. А выжили те, чьи комбинации оказались удачными, хорошо подошли друг другу и лучше приспособились к жизни. Таким образом, у Эмпедокла мы находим «смутную догадку о естественном отборе». (9, 231-232).

Ещё одной из древних медико-биологических школ была Книдская медицинская школа, сложившаяся в городе Книдосе в Малой Азии. Школа продолжала традиции вавилонских и египетских врачей и славилась своими достижениями в сфере практической медицины. Расцвет её приходится на первую половину V века до н.э. который связан с деятельностью выдающегося врача и главы школы – Эврифона Книдского.

Врачи школы стремились видеть в медицине науку. Они сознательно отказывались от религиозно-мифологических представлений и храмовой медицины. Первостепенной задачей, которую они поставили перед собой, было создание по возможности тщательно разработанного теоретического учения о болезни. Рациональной базой для своей врачебной науки они избирают уже известные нам учения о четырёх началах макро- и микрокосмоса и о роли противоположностей в них. В отличие от Кротонской врачебной школы, базирующейся, прежде всего, на натурфилософском учении о воздухе как первоначале (пневматическая концепция), книдцы взяли за первооснову другой элемент – воду и, соответственно, учение Фалеса. В результате трудами школы были созданы основы гуморальной концепции сущности болезней – о соках и их роли в организме человека. Противоположные начала мыслятся ими в виде определенных жидкостей. Их в организме четыре: кровь, слизь, светлая желчь и черная желчь.

Понимание организма как состоящего из противоположностей полностью сохраняется, а также идея Алкмеона о гармонии противоположностей как основе здоровья человека, и о монархии одной из них как о причине болезни. Но книдцы вводят новые

понятия в отношении жидкостей в организме: «кразы» (eucrasia) и «дискразия» (discrasia). Словом «кразы» греки называли правильное смещение противоположных начал, которое характеризует здоровое состояние организма. «Дискразия» - расстройство этого смещения, когда под влиянием той или иной внешней причины одно из них отделится и будет «выступать само по себе, тогда оно делается видимым и поражает человека тяжестью», тогда наступает болезнь. Орган воспаляется и опухает. Затем воспаление прекращается, т.к. острая влага перешла в нормальное состояние. Дискразия вновь перешла в кразу. Книдцы создали свой вариант гуморальной патологии. Из всех влаг они наибольшее значение придавали слизи и желчи. Обратившись к философии, книдцы стремились переосмыслить традиционные мифологические представления о причинах болезней. Так они отказались от представлений о душе, живущей в крови, как об этом учили жрецы. К несомненным достижениям Книдской школы следует отнести создание начатков диагностики и симптоматики, а также первой в истории медицины теории патогенеза.

К северу от Книдского полуострова и невдалеке от него сложилась ещё одна врачебная школа. Её обычно считают самой прогрессивной из школ античной древности. Эта школа сложилась в г. Косе, на острове того же названия у берегов Малой Азии. Обычно временем расцвет школы принято считать IV в. до н.э. Выдающимися представителями этой школы являлись: Хрисос (VI в. до н.э.), Гиппократ (V—IV вв. до н.э.), Праксагор (IV в. до н.э.). Но наивысший подъём Косской школы обычно связывают с именем с именем Гиппократа II Великого (ок. 460 - ок. 377 гг. до н.э.).

Именно с врачебной деятельностью Гиппократа связано возникновение классической древнегреческой медицины. Ему приписывается авторство ряда медицинских трактатов, собранных под названием «Гиппократов сборник» или «Корпус Гиппократа». Эти 60 или 62 сочинения Корпуса были собраны под именем Гиппократа в середине III в. до н.э. в Александрии. При более внимательном рассмотрении оказывается, что собранные в сборнике тексты весьма разнородны по стилю, взглядам и подходам к медицинскому делу. Авторство Гиппократа с наибольшей степенью вероятности критики относят к следующим произведениям: «О воздухе, водах и местностях», «Прогностика», «О священной болезни», «Эпидемии» (кн. 1 и 3), «О переломах», «Книга о рычаге». Возможно, также следует считать подлинными знаменитую «Клятву», «Закон», «О древней медицине», «Афоризмы», «О врачебном кабинете», «О ранах головы» и некоторые другие произведения.

Гиппократ главное значение в развитии медицины придавал опыту, который должен был быть осмыслен и выражен в определенной теории. У Гиппократа мы

встречаем идеи во многом созвучные с идеями Гераклита и Демокрита. Как отмечал А.Ф. Лосев, Гиппократ сводил все существующее к огню, как действующей причине, и к воде, как питательному началу. В сочинении «О мускулах» Гиппократ трактовал вопрос о строении Вселенной, о теплом и холодном, называя теплое эфиром «бессмертным» - тем, «что мыслит все, видит, слышит и знает все настоящее и будущее». Особенно значительное влияние на Гиппократа оказали такие идеи Гераклита как единство противоположностей, единый логос и др. (трактат «О диете»). Основным принципом в суждениях Гиппократа о человеческом организме и его болезнях является принцип согласия несогласного. «Начало же всего едино и конец всего един, одно и то же— начало и конец» (трактат «О пище»). «Все это есть единая и не единая природа. Все это — многие естества и (в то же время) одно естество» (там же).

Учение о взаимопроникновении четырёх стихий натурфилософии явились базой для итоговых обобщений Косской школы как синтеза учений древнегреческой медицины. В работе "О природе человека" мы находим теоретическое завершение, некую генеральную схему, рамками которой упорядочивается врачебный опыт. Гиппократ говорит о "жидкостях", не систематизируя их по количеству и качеству. Он также говорит о влиянии горячего, холодного и времен года, но лишь как о внешних координатах. Природа человеческого тела состоит из крови, флегмы (слизи), желчи желтой и желчи черной. Человек здоров, когда эти жидкости между собой хорошо темперированы, соразмерны качественно и количественно, а смесь находится в равновесии. Напротив, он болен, когда один из этих элементов находится либо в избытке, либо в недостатке, от чего теряется соразмерность. С четырьмя жидкостями соотносятся четыре времени года, а также холодное и горячее, сухое и влажное. (5, 91).

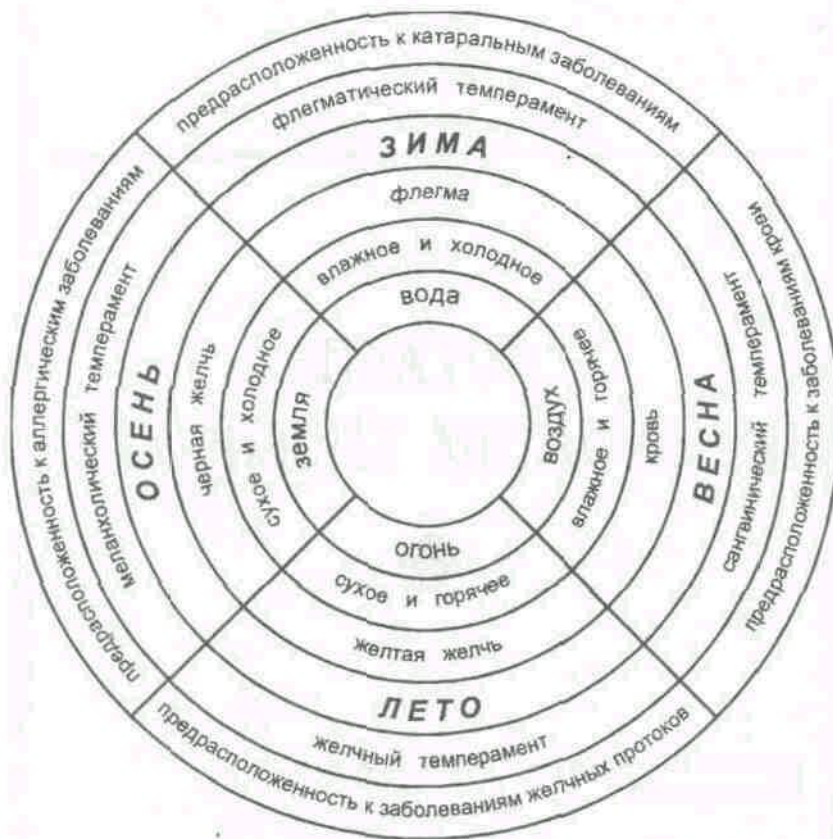
Кроме того, врачей Косской школы сближает с философами античности высокая оценка знания и самого врачебного искусства, которому не может научиться любой желающий. Потому, что это искусство и это знание не есть совокупность опытных знаний и умений. Они, как и пифагорейцы, требовали наличия особых способностей, мыслительных и нравственных, потому что самое прилежное изучение заменить их не может.

И ещё одно замечание относительно представителей школы Коса. Требования к врачам-специалистам показывают родство соратников Гиппократа как классического направления античной медицины с философской традицией, идущей от пифагорейской школы к Сократу и Платону как главным представителям классической философии античности не только в области теории, но и в самой жизни. Это - стремление жить и поступать согласно своим идеям. У древних авторов мы встречаем свидетельства тому,

что Клятву, подобную гиппократовой, давали и те, кто хотел вступить в школу Пифагора...

Почему мы о Гиппократе можем говорить как о родоначальнике медицины как науки? Прежде всего, основанием для такого вывода может служить высокий уровень обобщения и логические выводы, к которым он приходит. Например, в работе «О воздухе, водах и местностях» он говорит о том, что на здоровье человека оказывают серьёзное воздействие географическое положение местности, климат, характеристики воды и воздуха, особенности времён года, а также общественное устройство, образ жизни, законодательство страны и т.д. Для нас важно то, что великий врач умеет видеть целостность системы «организм-среда». Он умеет видеть не просто больной орган, или страдающего человека, он логически увязывает наиболее распространённые заболевания с особенностями внешнего окружения. И в то же время налицо факт размежевания со спекулятивной философией, потому что, обобщения строятся не только на разумных посылах, но, прежде всего, на основе разнообразных опытных данных и их классификации практикующим врачом. Но ещё более важно то, что теоретическая медицина уже на стадии своего формирования смогла почти освободиться от влияния образно-мифологических и религиозных представлений. И здесь очень показательными являются слова Гиппократа: «Некоторые врачи и мудрецы говорят, что знать врачебное (искусство) невозможно тому; кто не знает, что такое человек, но (всякий), желающий надлежащим образом лечить людей, обязан изучить это (науку о человеке). Учение их (о человеке) тесно связано с философией, подобно тому как Эмпедокл и другие, написавшие о природе, они говорят сначала, что такое человек, каким образом он впервые возник и из чего образовался. Я же считаю все то, что высказано или написано о природе каким-либо мудрецом или врачом, в меньшей степени относящимся к врачебному искусству, чем к живописи. Но полагаю, что ни из чего другого нельзя узнать о природе чего-либо мудрого, кроме как из медицины». (2, 653). Таким образом, уже к IV веку до н.э. врачебное дело определило свой путь в направлении развития научного мышления и формирования медицинской теории на базе всё более расширяющейся опытной практики.

Следующим этапом в развитии медицины явилась Александрийская школа, деятельность которой была связана с эллинистическим периодом античной культуры. Эмпирический опыт врачей к этому времени значительно усовершенствовался, но бесценными оказались те теоретические знания, которые родились в результате взаимодействия философии и медицины. «Врач-философ подобен богу» - этот тезис Гиппократа выражает убеждение врачей древности о родственности философии и медицины, о том, что вторая вырастает из первой.



Эта простая и ясная схема и блестящий синтез на ее основе медицинских теорий гарантировали трактату Гиппократу успех. Гален позже будет отстаивать гиппократову аутентичность этого трактата и дополнит его своей теорией темпераментов, но схема сохранит свое стержневое значение. (5, 91).

Литература:

1. Гиппократ Этика и общая медицина. СПб., 2001.
2. Досократики. Минск, 1999.
3. Лосев А.Ф. Статья: Гиппократ. В кн.: Философская энциклопедия в 5-ти т. М., 1960. Т.1. С. 373-374.
4. Мейер-Штейнег Т. Древняя медицина (Медицина Древнего Востока и классической древности). М., 1999.
5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 1. Античность. СПб, 1994.
6. Сорокина Т.С. История медицины. Краткий курс лекций. М., 1988.
7. Трефилова О.А. История медицины Древней Греции: Методические разработки для преподавателей и студентов медицинских вузов. М., РГМУ, 2002.
8. С. Трохачёв. Потомок Асклепия. В кн.: Гиппократ Этика и общая медицина. СПб., 2001.

9. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 1999.

10. 100 великих чудес света. Автор-составитель Н.А. Ионина. М. 1999.

Пифагорейская философия. Г.В. Моисеенко

*«Пифагор... является в интеллектуальном отношении одним из наиболее
значительных людей, когда-либо живших на земле,
— и в том случае, когда он был мудр, и в том случае, когда таковым не был».*

Б. Рассел

Последняя треть VI века до н.э. становится временем появления уникального феномена в духовной жизни античности – пифагореизма. Его учение универсально по своему содержанию. Теория в нем органично сочетается с практикой. Можно выделить следующие виды деятельности пифагорейцев: политическую, нравственно-практическую, религиозную и философскую.

Основателем школы, её вдохновителем, почти обожествляемым в общине, был Пифагор (Pythagoras) – знаменитый древнегреческий философ и ученый, математик и астроном, влиятельный политический деятель, религиозный реформатор, полубог в глазах своих учеников и шарлатан по отзывам иных из его современников. Принято считать, что расцвет его жизни приходился на 530-е годы до н.э., а прожил он долгую жизнь (80 или около 100 лет). Пифагор был учеником Анаксимандра и Ферекида Сиросского. Жажда познания привела Пифагора в Вавилон и даже в Египет. Вскоре после смерти облик знаменитого философа потерял черты простого смертного, обретя взамен божественные. Поздние античные авторы не скупилась на легенды, которыми было окружено имя Пифагора. Часть подобных мифов касалась рождения. Некоторые из них утверждают, что он не был обычным смертным человеком, а был одним из богов, принявших человеческий облик для того, чтобы войти в мир и учить человечество. В других он почитался как сын солнечного бога Аполлона; и эта легенда была настолько известна, что «не вызвала у современников никаких сомнений». Древние авторы сообщают, что Пифагор обладал исключительной остротой зрения, слуха и ума, превосходя в этом способности других людей; а также имел золотое бедро, помнил о прежних воплощениях своей души; обладал способностью успокаивать и убеждать словами, которая распространялась даже на животных и т.д. и т.п. Считается, что сам Пифагор ничего не писал, но тем не менее ему приписываются следующие сочинения: «О природе», «О государстве», «О воспитании», «О душе», «О мире», «Священное слово». Возможно, что эти произведения были записаны «со слов учителя» его учениками.

Пифагору принадлежит первое использование слова «философия». Слово это двусоставное: филио и софос – две сущностных составляющих этого понятия, где «филио» переводится с древнегреческого как любовь, а «софос» - мудрость. Важно взаимоотношение в котором находятся «любитель» и мудрость: любитель мудрости не является её обладателем или носителем. В отличие от тех мудрецов, которые являлись «носителями житейской мудрости» (знаменитая античная традиция избирать семь наимудрейших из мудрых) или тех, кто утверждали, что обладают всей полнотой мудрости и могут обучать желающих за внушительную плату (софисты), пифагорейцы признавали объективное, самостоятельное, существование знания, к познанию которого истинный философ должен стремиться. Для Пифагора философ тот, для кого «любовь к мудрости» составляет смысл его личной жизни. И не важно имеет ли философ богообразный облик (Пифагор) или его внешность более напоминает сатира (Сократ), если его слово не расходится с делом, если он живёт согласно тому учению, которое ведёт его по пути разума и восхождения к совершенству, то он воистину «любомудр» или философ.

Среди учений Пифагора прежде всего бросается в глаза странное, с точки зрения европейского сознания, учение о душе, «заключённой в темницу тела» и последующих перерождениях её в различных телах (метемпсихоз). Одни исследователи допускают, что Пифагор во время своих путешествий на Восток и многолетнего обучения побывал в то же время и в Индии, так как это учение по своей сути есть повторение типично индийских представлений. На наш взгляд, можно допустить это как возможность, но, к сожалению, нет никаких подтверждений в пользу этой точки зрения. По другой версии данное учение Пифагора имеет орфические корни. Этой точки зрения придерживаются многие современные авторы. Именно у орфиков Пифагор позаимствовал учение о метемпсихозе. И не только его, но и строгую нравственность, упорядоченный образ жизни, учение о богах и даже учение о числе как основе миропорядка.

Орфей – фракийский легендарный персонаж, который вошёл в мифологию и фольклор вместе с печальной историей любви к Эвридике. Он связан с культом Аполлона – бога Солнца, гармонии и порядка. По преданию Орфей обладал замечательным голосом и так превосходно играл на кифаре, что зачаровывал не только людей, но и животных. Согласно легенде, Орфей, навсегда потерявший любимую жену Эвридику, отказался от притязаний на его любовь вакханок, и те растерзали его.

У нас нет прямых сведений о том, когда орфическое учение появилось в Древней Греции. Одним из древнейших греческих папирусов является комментарий на орфический текст из Дервени (Греция), который относится к первой четверти IV века до н.э., но

«отражает значительно более раннюю традицию». (12, 106-107). На основании того, что во времена Пифагора об Орфее ходили легенды весьма древнего происхождения, нужно отнести возникновение орфизма ещё на несколько веков в древность. Но почему же Орфей исповедовал учение, так сходное с индийским? Известно, что слово «Орфей» буквально означает «смуглый», то есть он казался грекам более смуглым, чем они сами. Иногда по этому поводу высказываются, что он, возможно, был эфиопом или индийцем. Последнее согласуется с тем учением, которое он исповедовал: а) о двух началах в человеке – темном и светлом, где «тёмное» - это тело, а «светлое» – душа; б) о том, что душа бессмертна и имеет божественную природу, но в результате «грехопадения» она оказывается воплощённой в тело; в) тело - темница для души (напр. по Филолаю: «ныне мы мертвы и тело – наша могила»); г) после смерти одного тела греховная душа помещается в другое, причём она может оказаться в теле животного или растения («метемпсихоз»); д) греховные желания и склонности души заставляют её бесконечно продолжать череду перевоплощений; е) главная цель – через очищение (катарсис) прийти к освобождению души от бремени существования в физическом мире.

Все эти положения были восприняты Пифагором и многими из его школы (а также Сократом, Платоном и др.). Но при этом в представления орфиков были внесены некоторые изменения. Это связано с тем, что пифагорейская школа была не просто религиозным орденом, но научно-философской школой. Как отмечают многие авторы, существенное различие – в методах очищения. Наряду с традиционными методами (аскеза, очищение с помощью музыки и танца и т.п.) Пифагор считает наиболее важным интеллектуальное – занятие рациональной мыслительной деятельностью, особенно математикой.

Пифагор также первым вводит в употребление понятие «космос» («космэ» в переводе с греческого означает «красота», «порядок» или «упорядоченный мир»). Любая стихия по сути беспредельна и хаотична. Но что же тогда ставит конец этому безграничному хаосу стихий, что ограничивает его? Пифагор определяет это начало как *предел*, который ограничивает пространство, перекрывая путь хаосу. Это первое условие порядка. На плоскости в качестве предела выступает окружность, в пространстве – сфера. Самой первой и важной парой категорий в пифагорейской философии является «предел-беспредельное». Хаос, беспредельное (апейрон) – это состояние небытия, предел – создаёт условие для бытия. Именно предел даёт начало миру. И не случайно пространственный предел – сфера, выступает неременным условием любой космологической концепции вплоть до начала Нового времени.

С точки зрения пифагорейцев сущностью мира и всего в мире является *число*. Каждому роду вещей соответствует определённое число. А дальше происходят удивительные вещи: чувственно воспринимаемые вещи способны качественно изменяться, исчезать, вновь появляться, но число, которое определяет суть вещи, остаётся. А число вечно и неизменно. Число выступает у пифагорейцев *субстанцией* вещей.

И именно потому, что разум человека способен выявлять вечные количественные параметры в устройстве мира, становится возможным и его познание. Процесс познания мира, по Пифагору, есть процесс познания управляющих им чисел. *Единица* является основой всего ряда чисел. Пифагорец Филолай, характеризуя истину и добродетель, говорил: «Все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать ... Можно заметить, что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке».

Среди всех чисел Пифагор полагал основными числа первой десятки (декады), так как все остальные числа – есть их комбинация. Но среди них особым образом выделяются первые четыре числа: единица, двойка, тройка, четверка. Эти четыре числа описывают все процессы, происходящие в мире. Сумма их дает число «десять» или священную Декаду, которую пифагорейцы считали идеальным числом и сообщали ему почти божественную сущность. Все числа Пифагор разделял на четные и нечетные. С каждым из чисел связано определённое сущностное свойство. Началом и итогом всего мира он провозглашал Единицу или Монаду. С неё всё начинается и ею все заканчивается. Монада трактовалась как абсолютная и неделимая, как непрерывность, положительность, всеобщая сущность, и как ... четно-нечетное число (так как из неё рождаются все остальные числа и чётные и нечётные).

Следующая за ней двойка или *диада* вносит в мир неопределенность, раздвоение и в то же время олицетворяет собой союз двух противоположностей. Оно символизировало принципиальную полярность во Вселенной: свет — тьма, чет — нечет, женское — мужское, жизнь — смерть, добро — зло, правое — левое, покоящееся — движущееся, единое — многое и т.д. Проявление двойственности было ни чем иным, как расщеплением Единого. Но начало реальному физическому миру всё-таки даёт троица или *Триада* как первое оформление (ограничение) бесконечности при помощи единицы на плоскости. Если перевести с языка арифметики на язык геометрии, то единица - это точка, два - линия, три - квадрат, четыре - куб. Они органически связаны друг с другом и в движении творят друг друга. Точка двигаясь, создает линию, движение линии создает плоскость, движение плоскости - объем.

Природа, с точки зрения Пифагора, образует тело, являясь триединством первоначала и его противоречивых сторон, а также воплощает собой человеческую сущность (тело, душа и дух). И в тоже время Троица есть троичное Божество триединого мира. В результате взаимопроникновения Триады и той же Монады рождалась четвёрка или тетрада как первое телесное воплощение этой триадической формы – в пространстве (или объёмно). *Четверка* ассоциировалась также с четырьмя элементами природы (огонь, вода, воздух и земля). Их взаимоотношения, их количественное сочетание согласно мере даёт нам качественное разнообразие всех телесных вещей. Все четыре стихии с точки зрения пифагорейцев дают нам совершенные объёмные фигуры – многогранники: *земля* – куб (так как отличаются неподвижностью и устойчивостью); *вода* — икосаэдр (вода отличается текучестью, а икосаэдр — наиболее «катящийся»); *воздух* — форму октаэдра (воздух движется взад и вперед и октаэдр как бы направлен одновременно в разные стороны), *огонь* — форму тетраэдра как наиболее острого, мечущегося в разные стороны. Эти многогранники получили название так называемых «Платоновых тел». Отдельно Пифагором выделялся *эфир*, который представлял собой тонкое и подвижное состояние материи, лишённое атомистичности и обладающее всепроникающим свойством, соотносящийся с формой додекаэдра.

Декада совмещает в себе сущность и достижения Монады, Диады, Триады и Тетрады вместе взятых. Все остальные числа и проявляемые ими сущности физического и умопостигаемого миров разворачиваются в пределах Декады. Особое место занимало число семь – Пифагор считал его мироправящим, требующим особого почитания. Представляя собой сумму из трех и четырех, *семерница* означает соединение человека с божеством, где троица олицетворяет божественное в человеке (душу), а четвёрка – его телесность, состоящую из взаимоотношений четырёх стихий.

Таким образом философское учение о числе охватывало собой, с точки зрения пифагорейцев, всё мироздание и давало возможность рассматривать его проявление в различных сферах жизни природы и жизни человека. Ярко, образно Диоген Лаэртский раскрывает многогранное учение Пифагора: «Начало всего – единица, единице как причине подлежит как веществу определенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы происходят числа; из чисел – точки; из точек – линии; из них – плоские фигуры; из плоских – объёмные фигуры; из них – чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы – огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они рожают мир – одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого – земля, и земля тоже шаровидна и населена со всех сторон». (13, 338-339).

Философия и математические изыскания в пифагорейской школе были сущностно взаимосвязаны. Естественно, арифметика и геометрия занимали особое место в интеллектуальных занятиях пифагорейцев. Пифагор был не только философом, но и математиком, много сделавшим для превращения этой науки из эмпирической в теоретическую, то есть речь идёт о возникновении математической науки как таковой. К открытиям, сделанным пифагорейцами, можно отнести разработку метода математической дедукции, формулировку так называемой теоремы Пифагора (квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов), открытие явления несоизмеримости отношения между диагональю и стороной квадрата. Последнее привело в конечном итоге к разработке новой научной дисциплины - геометрической алгебры.

В чём же заключается открытие явления *несоизмеримости* между диагональю и стороной квадрата, и почему пифагорейцы стремились сохранить его в тайне? Положение, согласно которому сумма квадратов сторон прямоугольного треугольника, прилежащих к прямому углу, равна квадрату третьей стороны — гипотенузы, было величайшим открытием Пифагора или его непосредственных учеников. К несчастью для Пифагора, эта его теорема сразу же привела к открытию несоизмеримости, а это явление опровергало всю его философию. В прямоугольном равнобедренном треугольнике квадрат гипотенузы равен удвоенному квадрату любой из сторон. Предположим, что каждый катет равен единице, какова в таком случае длина гипотенузы? Во всяком случае, длину этого отрезка нельзя определить через *целое* число! То есть, какую бы единицу длины мы ни выбрали, существуют отрезки, которые не находятся в точном числовом отношении к этой единице.

Для нас, живущих через две с половиной тысячи лет после Пифагора вроде бы в этом нет ничего устрашающего, но для античного человека это открытие послужило предсказанием страшной трагедии. Дело в том, что с точки зрения древнего грека мир, однажды возникнув, вечно продолжает своё существование. На языке пифагорейской школы мир разворачивается между Монадой и Декадой и, в принципе не имеет других ограничений. Но мир разворачивается как ряд целых рациональных (т.е. постижимых умом) чисел. Обнаружение факта, что между стороной и диагональю квадрата не существует общей меры, было открытием *иррационального* («уму непостижимого», «алогичного»). Это «скандальное» открытие, которое в наши дни считается, видимо, самой большой заслугой пифагорейцев, во времена Пифагора вызвало первый кризис в истории математики. Пифагорейское учение о целочисленной основе всего сущего больше невозможно было признавать истинным. Поэтому пифагорейцы пытались сохранить свое открытие в тайне. Этот кризис, с нашей точки зрения, был разрешён в пределах Элейской школы и школы атомистов, но начало было положено пифагорейцами.

Школа Пифагора дала Греции целую плеяду талантливых философов, физиков, математиков, врачей, экономистов, законодателей и политиков. Пифагореизм имел огромное влияние на развитие всей последующей философской мысли. Пифагор первым в истории античной философии поднял вопрос о нравственно-этической проблематике. В пифагорейской школе был сформирован образ античного философа-мудреца и той истины, что высокая мудрость связана с достойным образом жизни и уважительным отношением к общественному закону и традициям.

Литература:

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994. С.233-287.
2. Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985.
3. Волошинов А. В. Пифагор: союз истины, добра и красоты.— М.,1993.
4. Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. С-Пб, 2001.
5. Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. СПб., 1994.
6. Асмус В.Ф. Античная философия:—3-е изд. — М., Высшая школа, 2001.
7. Таранов П. С. 150 мудрецов и философов (Жизнь. Судьба. Учение. Мысли): Интеллектуальный энциклопедический справочник: В 2-х т. Симферополь, 2000.
8. Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова - М., 1991.
9. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 1999.
10. Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М., 2002.
11. Лосев А.Ф. Ст. «Пифагор», «Пифагореизм» в кн. Философская энциклопедия в5-ти т. Т.4. Стр. 260- 262.
12. История философии: Запад-Россия-Восток (книга первая. Философия древности и средневековья). М., 1995. С. 102-109.
13. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 338 – 339.
14. Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии. М., Русская панорама, 2001.

Философское учение Платона в системе античной культуры. Н.В. Телегина

Натурализм явился одной из специфических особенностей античной культуры. Античный человек выделился из природы, но не противопоставил себя ей. Подражание природе, восхищение ей, жизнь в гармонии с совершеннейшим и божественным Космосом, - это было основой бытия древнего грека. Вторым важнейшим принципом существования древнегреческой культуры стал принцип меры. Выражением народной мудрости были принципы: «Не навреди природе!», «Соблюдай во всем меру». Натурализм и принцип меры проявились в быту, производстве, совершенстве архитектурных форм, медицине. Удивительным образом они проявились и в философии, причем на таком ее этапе, который называют вершиной, классикой античной философской мысли. Речь идет о философии Платона.

В мифологическом сознании, носителем которого является член родовой общины, весь мир воспринимается как огромная семья, в которой и звезды, и камни, и деревья, и животные, и другие люди - «родственники», и все оживлено и одухотворено. Телесное и духовное начала здесь слабо различимы, вот почему даже многочисленные боги представлены в древнегреческой мифологии вполне натуралистически, в виде зооморфных, а позже, в классической мифологии - антропоморфных образов. Философия приходит на смену мифологии тогда, когда родовые, семейные отношения между людьми сменяются отношениями полисными, государственными, а общинное, коллективное сознание все более уступает место сознанию индивидуальному.

В первых философских системах телесные, материальные и духовные, идеальные начала начинают осознаваться и различаться, при этом первые, материальные, как правило, доминируют. Но вот уже у Гераклита Космосом правит Логос - Закон, у Эмпедокла - Любовь и Вражда, у Анаксагора - Ум - Нус. У софистов и Сократа мерой, началом является человек. Но при всем различии эти материальные и идеальные начала всегда оставались частями прекрасного единого Космоса.

Платон, древнегреческий философ, живший в Греции в 427-347 гг. до н. э., друг и ученик Сократа, делает решительный шаг вперед. Его прекрасный и божественный Космос управляется силами, находящимися вне его, за его пределами. Они составляют особый, надкосмический, «занебесный мир», мир идей, вечный и неподвижный в своей красоте. «Идея» по-гречески означает «то, что видно», только увидеть ее можно не

физическим, а философским, умственным взором. (Греческое слово *теория* переводится как «созерцание» или «умозрение»).

Краски в «мире идей» яркие и чистые. Они то пурпурные, то золотистые, то белее снега. Деревья и цветы там прекрасные, а камни гладкие и прозрачные, не изъеденные гнилью и солью. Этот «занебесный мир» прекрасен потому, что пребывает в вечности, вне времени, которое разрушает материальные тела, делает их безобразными. Но помимо богов там можно увидеть некоторые сущности, которые, как говорит Платон устами Сократа юноше Федру, «бесцветны, неосязаемы, бесформенны», подчеркивая как бы тем самым, что открываются они лишь уму. Они - идеи, подлинно существующее, т.е. бытие. С горечью пишет философ в диалоге «Федон» о нашей несовершенной земле, изрезанной глубокими впадинами, куда стекает вода, туман, воздух, и где обитаем мы, люди, среди грязи, ила, смутно представляя себе солнце и небо.

Широко известна метафора о пещере Платона, которая символически представляет соотношение земной действительности и мира идей. Еще один яркий образ - мрачная, сырая *пещера*, в которой пребывают люди, прикованные к стенам пещеры, и поэтому они не могут оттуда выйти. За стенами пещеры - светлый, радостный, солнечный день, но люди видят на стене только тени тех, которые проходят мимо входа в пещеру. Один человек вырвался на свободу и увидел, как действительно устроен мир, какой он светлый и прекрасный, и когда он вернулся в пещеру и рассказал об этом, ему не поверили, потому что иного, кроме теней представить себе не могли.

Идеи - это вечные парадигмы, образцы, модели (главная из которых - идея Блага, тождественная высшей красоте), по которым строится вся множественность вещей, образованная из бесформенной, темной, текучей материи. Сила пронизывающего, сияющего света, исходящая от идей, оживляет темную массу, придает ей ту или иную форму по образцу вечных и неизменных прекрасных форм - идей. Но в этом случае мир вещей есть лишь тот самый мир теней, в котором пребывает человек, находящийся в пещере. Мир идей реален, неподвижен и вечен, мир теней - это инобытие, он ирреален, текуч и подвижен, смертен.

Многие, начиная с Аристотеля, упрекали Платона в усложнении, удвоении мира. И в самом деле, зачем Платон отделил чувственный, материальный, космический мир от мира умопостигаемого, идеального, надкосмического? Есть несколько версий на этот счет. Самая красивая, на мой взгляд, принадлежит Владимиру Соловьеву. Он считал, что в основе философского творчества Платона лежит глубокая личная драма, связанная с несправедливым осуждением на смерть его любимого учителя Сократа. В ужасе уезжает Платон из Афин в Сиракузы, воспользовавшись приглашением тирана Дионисия, но и

там не находит успокоения. Но если блага, справедливости нет в этом мире, это не значит, что они не существуют вовсе, они есть, они живут и торжествуют, только в ином, идеальном мире... Поверив в это, человек может и должен вырваться из серых будней своей пещеры-темницы, своей приземленной жизни и устремиться к занебесным высям, вечно зовущим и сияющим своей идеальной красотой.

Но если это так, значит тот иной мир не есть абстракция, оторванная от действительности и самого человека. Давайте же, завещает нам Платон, созерцать в мыслях великолепный, добрый, прекрасный и благой мир идей. Давайте в каждой вещи отыскивать отблеск идеальной красоты, ее сущность, ее главное начало, которое обуславливает и оправдывает бытие вещи в доступном для человека мире. Материальное бытие, вещный мир, мы должны ценить и любить. В глубинах его заключена красота, и дело человека вызвать к жизни эту красоту. Проникнув в самую суть прекрасного материального мира, человек поймет и его прекрасную идею, т.е. прекрасную душу. И так, переходя от одного прекрасного к прекрасному множеству, постепенно можно подняться до самого общего понятия Красоты, а значит, и до самого понятия Блага. Таким образом, Платон остается все-таки в рамках античного натурализма, так как ценит красоту живого материального Космоса, являющегося как бы отпечатком вечной идеальной красоты. Да и зачем ему нужно было создавать иной, идеальный мир, если бы он не верил в возможность совершенствования, переустройства на началах Блага и Справедливости этого, земного мира? Его идеи - это *идеалы*, по которым должен жить человек, это вечные, непреходящие ценности, без которых жизнь людей в этом мире теряет всякий смысл. Вот почему, разделяя два мира, отличая их, он постоянно наводит между ними мосты. И главным соединяющим звеном между двумя мирами является человек.

Из диалога «*Тимей*» мы узнаем, что Вселенная была создана мудрым устройтелем, мастером-демиургом по его собственному подобию, ибо «...невозможно, чтобы тот, кто есть высшее Благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим...». Мастер придумал части Космоса, наделив его разумной душой и сферическим телом, создал Солнце и планеты, а также четыре рода богов - небесный, пернатый, водный и сухопутный. Мы еще не раз услышим от мыслителей восхищение прекрасным устройством Вселенной, но уже никто после Платона не скажет, что и человек создан во всем подобно космосу, хотя и по более низким стандартам качества. Остатки того «состава», из которого творец создал мировую душу, он налил в тот же сосуд примерно такими же пропорциональными долями и перемешал их. Из этой смеси он выделил столько человеческих душ, сколько звезд на небе, и распределил их между звездами по одной. А вот тело демиург поручил сделать созданным им богам, предупредив только, чтобы они во всем подражали его собственным

творениям. Они, копируя очертания Вселенной, «со всех сторон округлой», из частиц огня, земли, воздуха и воды, занятого ими у космоса, создали «сфероидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой». А чтобы голова не катилась по земле, «повсюду покрытой буграми и ямами», боги придали ей «вездеходную колесницу» - туловище, руки, ноги.

Итак, человек устроен подобно Космосу. И тело, и душа его повторяют прекрасный строй и очертания Вселенной, а значит, человеку изначально свойственно стремление достичь такого же прекрасного и совершенного порядка, какой он видит перед собой на небе. Чтобы соблюдать это совершенство, ему и даны глаза. «...Причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, - пишет Платон, - именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращение ума в небе, извлекали пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным круговоротам; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговороты внутри нас».

По Платону человек отличается от всех живых существ тем, что только его душу творит Демиург, следовательно, человек принадлежит как бы двум мирам - идеальному и материальному, тогда как все остальные живые существа принадлежат только природному, материальному миру. Хотя люди были задуманы демиургом по подобию живого космоса, у мастера оставалось уже немного прежней смеси, из которой он создавал космос. От нового перемешивания смесь утратила чистоту, и поэтому те, кто населил Вселенную, оказались смертными, подверженными как добру, так и злу, как возвышенным чувствам, так и тягчайшим порокам.

«Уподобим душу, - начинает разговор с юношей Федром Сократ, - соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони, и возничие - все благородны и происходят от благородных». Великий предводитель на небе Зевс на крылатой колеснице едет первым. За ним целое воинство богов и демонов, выстроенных в одиннадцать рядов, и каждый имеет своего предводителя. Кони их идут легко, не теряя равновесия до тех пор, пока не выйдут наружу и не станут на хребте неба. И теперь уже сам небесный свод несет их в круговом движении и они созерцают то, что за пределами неба.

У смертных людей - все иначе. Если колеснице уподобить человеческую душу, то окажется, что «из коней один хорош, а другой нет. Один из них прекрасных статью, стройней на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом совестлив и рассудителен, он друг истинных мыслей, его не надо погонять бичом, можно направлять лишь приказанием и словом. А другой - горбатый,

тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу. Белый конь - это благородные страсти души, а черный - низменные. И когда побеждает белый конь, душа видит в мире идей немало. Если одолевает черный - удивление души мало и ничтожно. Возничий – ум - в растерянности и не всегда в состоянии справиться с колесницей».

И другой образ. Душа крылата: крылья то возносят ее вверх, то, намокая и тяжелея, тянут вниз. «Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое живое существо. Душа, видевшая всего больше, попадет в плод будущего поклонника мудрости и красоты, или в 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, причастного к таинствам; шестой пристанет подвигаться в поэзии или другой какой-нибудь области подражания; седьмой - быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая - тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит - худшую». Следовательно, судьба, характер, призвание человека определяются некоторым законом и справедливо - не нарушить его, а подчиниться судьбе. Интересно то, как Платон мстит и софистам-демагогам и тиранам старшему и младшему Дионисиям, помещая их в нижний ряд. «Лучшая» душа достается философам, мудрецам, ибо она ближе всего стоит к миру идей.

Души людей существовали до того, как они родились. Но будет ли душа существовать после их смерти? А это зависит уже от человека. Об этом Платон устами Сократа рассказывает в диалоге «Федон». В человеке есть душа и тело. Душа ближе к миру безвидному, занебесному, божественному, тело - к земному, вещному, смертному. Тело влечет душу к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие. «Если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного - того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать - такая душа

становится проникнутой чем-то телесным... Душа, смешанная с телесным, тяжелеет и эта тяжесть тянет ее в видимый мир. Она, подобно призраку, бродит среди могил до тех пор, пока снова не будет заключена в оковы тела». Оковы эти соответствуют тем навыкам, которые были приобретены в прошлой жизни. Кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. Кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, - перейдут в волков, ястребов или коршунов. А самые счастливые среди них, уходящие самую лучшею дорогой - это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели (имя ей рассудительность и справедливость), но философии и уму она все же чужда, - они снова окажутся в общительной и смирной породе - среди пчел, или ос, или муравьев, а не то вернуться и к человеческому роду.

Но в род богов, туда, в занебесный мир, не позволено перейти никому, кто не был бы философом и не очистился бы до конца. От чего же нужно очиститься человеку? В идеале - от любой радости, от любой печали. Они, как гвоздь, пригвозждают душу к телу, пронзают ее и делают как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа неизбежно перенимает его правила и привычки. И уже никогда она не будет чистою, она отходит, обремененная телом, и потому снова вскоре попадет в иное тело. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

У философа, мудреца - особенная участь. Когда философия принимает под опеку душу человека, «душа его туго-натуго связанная в теле и прилепленная к нему, еще рассматривает сущее не само по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы». Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. «Философия берет душу под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиться и собираться в себе самой, верить только себе, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно». Чудесный гимн во славу философии!

Тело для души - тюрьма, темница, бремя и кара. И это, пожалуй, впервые в античности, ибо для прежнего античного мировоззрения, и мифологического, и философского, даже боги - любят и страдают, ненавидят и сочувствуют, жалеют и карают, что уж говорить о человеке. Отказаться от всех земных страстей - ради будущего вечного блаженства - потом эта мысль Платона через неоплатонизм актуализируется в христианстве.

Мудрость, знание - есть добродетель, благо - это для античности всегда было нормой. Но и здесь Платон разрушил традицию. Оказывается, в познании, как и в обыденной жизни, вовсе не нужно полагаться на органы чувств, а наоборот, отдаляться от них, не пользоваться их службой, насколько это возможно, с тем, чтобы душа сосредоточилась и собралась в самой себе, с тем, чтобы вспомнить, что она видела, когда пребывала в небесном мире. Соответственно «успехам» или, наоборот, метаниям душ в том мире (а мир идей открывается им всегда, хоть краешком, хоть на капельку) складываются, уже на земле, обычная жизнь и поведение людей, в тела которых вселились, после прежних странствий и испытаний, разные души. Эти души постепенно и, конечно, по-разному припоминают то, что видели в мире идей. Чем больше им там открывалась идея Блага, тем успешнее идет *припоминание*, которое способствует и благим добродетельным поступкам, и познанию Блага, которое стоит на грани с подлинной философией. Платон мечтает о том, чтобы все люди творили благо и красоту, проявляя хотя бы частицу своего бессмертного начала.

Пока же вокруг себя Платон видел слишком много несправедливостей и преступлений. Он готов человеку помочь избавиться от своего несовершенства и в своем огромном сочинении «Государство» строит модель исправленного и улучшенного человеческого общества. Платон призывает пересмотреть человеческие ценности, лежащие в основе государства. Если раньше это были принципы чести, богатства, свободы, то теперь таким принципом должна стать справедливость. А что является справедливым?

1) Компетентность, искусность. Врач, сапожник, воин, правитель (он называет его кормчим) - каждый должен делать свое дело искусно и компетентно. А это значит - заботиться не о своей выгоде, а о выгоде других (так, врач предписывает больному то, что выгодно больному, а не ему, врачу). Так же и сапожник, так и правитель. Для этого и существуют разные системы образования. Для греков платоновской эпохи негодный сапожник, пьяный гончар - скорее исключение, чем правило. Нельзя плохо работать и хорошо жить. Праздность, лень - несовместимы со справедливостью.

Искусный труд взаимовыгоден. Он выгоден гражданам, которые пользуются результатами труда искусного мастера. Но и сам искусный человек - о простого мастера и кормчего на корабле до врача и кормчего-правителя - получает какие-то иные выгоды, кроме стяжательства. Ладно применять свое искусство - и достойно, и полезно, так как питает человеческую гордость, порядочность, сознание собственного достоинства, ибо такой человек пользуется всеобщим уважением.

2) Умеренность. Устами Сократа Платон рассуждает: «Что такое счастье?» Собеседники отвечают, что это комфорт, благополучие, удовольствие (урожайные поля, красивые дома, деньги, рабы, возможность выехать за границы своего полиса). «Ну а если каждый человек следовал бы за своим удовольствием?», - продолжает Сократ. «Это привело бы к потере мастерства». «А представьте себе, - спрашивает Сократ, - что этот принцип собственного счастья положат в основу деятельности люди, стоящие на страже законов и порядка?» Вот почему в его идеальном государстве правитель и воины не имеют никакой собственности, и беспощадно караются за хранение золота и серебра. Ремесленникам, крестьянам и другим она не мешает работать, но губительна для тех, кто правит.

Во главе идеального государства могут стоять только мудрецы - философы, чья душа созерцала чистые и вечные идеи, к которым принадлежит и Справедливость. Защищают это государство воины, а все жизненные ресурсы доставляют им свободные земледельцы и ремесленники. Идеальная конструкция Платона так и осталась несбыточной, утопической, буквально «не имеющей места на земле». Платон не смог воплотить свой идеал в Сиракузах. И в этом нет вины Платона. Он - творец идеала, нормы, без которой нет культуры. И свой идеальный мир, мир Блага, Красоты и Справедливости он сотворил для того, чтобы люди поняли: им есть к чему стремиться, чему подражать, на что надеяться...

Но есть норма, идеал, и есть жизнь. Она всегда богаче, разнообразнее и ... трагичней. И наши идеалы часто разбиваются о жизнь, и снова восстают из пепла, и снова зовут и манят нас к своим сияющим вершинам...

Литература:

1. Платон. Сочинения в 3-х тт. М., 1971.
2. Лосев А.Ф. Типы античного мышления. – В кн.: Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991.
3. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А. А. Платон, Аристотель. - М., 1993.
4. Мороз О. Прекрасна ли истина? - М., 1989.
5. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. - М., 1991.

Социальные учения античности. А.И. Будов

Античный социальный космос формировался на базе политической и философской культуры, основополагающими принципами которой выступала полисная организация общества. Исходными основаниями полиса следует считать родовой союз и гражданскую общину. На этом уровне в полисной организации античного общества ещё не просматриваются политические и институциональные дифференциации и все события в социальной жизни получают выражение в договорно оформленном союзе светских и религиозных сообществ, тесно связанных с государством как военно-политической общиной. Первоначально полис связывался с действием закона равновесия и возмездия, как следствие видения мира в рамках рациональной мифологии, где органично согласуются между собой три составных элемента космоса: природа, боги и человек. По учению, например, стоиков гармонизация этих трех элементов составляет естественный закон, который обладает божественным характером и силой, побуждающей делать правильное и запрещающей противоположное, а люди, в силу их природной тяги друг к другу через естественный закон устанавливают связи в полисе.

В последующем полис стал рассматриваться как такое место, где соединяются как общественные, так и частные интересы граждан, и их равновесие таким образом становится гражданской нормой бытия полиса, в котором находит выражение всякая человеческая деятельность.

Открытию полиса или, как сказал бы Платон, его "логоса истины" содействовали три структурные элемента античной социальной структуры: политика, философия и трагедия. Через них утверждались на практике социально-культурные отношения, влияющие на государственные, семейно-родственные, этнические и религиозные связи. Как писал Ж.Вернан, сама греческая политическая жизнь стремилась стать предметом публичного обсуждения на агоре со стороны граждан, которые считались равными и для которых государственное устройство представлялось общим делом.

Иными словами, политика давала право власти действовать на основе объединения граждан. Отсюда следует, что античные представления о социальной организации общества в её политической форме связаны с пониманием, что деятельность индивида как гражданина полиса имеет общественный смысл и направлена на служение общему благу как своей цели. Следовательно, гражданство было исходным понятием организации полиса при абсолютной его интеграции с религиозными процессами или, как скажет впоследствии Аристотель, "всякое общение организуется ради какого-то блага". Причём,

понятие "благо" не существует без его теологической составляющей, поскольку, как учил Сократ, Богу люди следуют в своей жизни сознательно или несознательно.

Первый, кто обратил внимание на категорию политики с точки зрения разрешения противоречий между единством государства и частными интересами его граждан, был Платон. В его философии мы выделяем три важных фактора социального учения античности: идея государства как "увеличенного" индивида; вера, что всякое изменение ведёт к ухудшению однажды достигнутой идеальной точки сферического круга, в котором пребывает мир; идея справедливости как первичная добродетель порядка.

Исходными позициями этой системы взглядов на античный социум явились два кардинальных положения Платона: все люди должны быть постоянно заняты поисками вечных, позитивных и разумных основ своей жизни; человек должен правильно осмысливать ту роль, которую играет государство в его жизни, а особенно осмыслить истинную природу социума, которая по Платону сводится к созданию условий для служения человека общему делу. Большая роль в этом принадлежит государству и формам его развития.

Согласно учению Платона государство возникает тогда, когда человек уже не может удовлетворить свои собственные потребности, т.е. государство как бы берёт на себя функции "уменьшенного" индивида. Платон считал, что в основе потребностей людей находятся их частные интересы. По своей природе они несовместимы с единством государства, и чтобы полис вообще мог существовать, необходимо достичь единства государства и частных интересов его граждан.

Как это лучше можно сделать? По Платону, добиться этого можно через стабильное функционирование государства. Платон всегда занимается стабильностью. Когда совершенное государство установлено, говорит Платон, его структура должна быть достаточно сильной и гарантированной его правовыми институтами с тем, чтобы помешать малейшему изменению в политической и социальной жизни, поскольку, по Платону, всякое изменение означает разложение и упадок. Следовательно, такое государство должно быть разумно управляемым. Напомним, что разум у Платона реализуется через идеи, которые и представляют бытие этого мира. Государство же и является производным от этих идей, а граждане, его составляющие, рассматриваются с точки зрения функции, а не как цельные личности. Платон анализирует лишь те качества их ума и характера, которые удостоивают индивида быть философом - правителем, воином или ремесленником.

Именно эти социальные качества человека давали основание Платону применять свой метод к анализу общественной жизни, законам её развития и сохранению условий стабильности прежде всего в государстве.

В связи с этим остаётся до конца не исследованным в литературе вопрос, поставленный ещё Аристотелем: что же такое представляет собой сам человек в платоновской системе. Как известно, Аристотель обвинял Платона в том, что в этой его системе человека нет, а есть только Душа. Видимо, для Платона вопрос - имеет ли он дело с душой или телом, несравненно важнее вопроса о том, какого рода перед ним душа - космическая, божественная, Человеческая или даже животная. Все они живые, за ними стоит принцип жизни как таковой. Здесь сказывается зависимость социального учения Платона в целом, и в частности, о человеке, от мифологии, но не классической, а рациональной, где мышление и мысли (понятия) выступают в качестве основных моментов действительного исторического человека. И в нём человеческая реальность представлена таким образом, что в центре внимания Платона выступает не сам человек как таковой, а способ человеческого существования.

Он-то по мысли Платона и делает такого человека фактором стабильности функционирования государства. И Платон видел эту стабильность в преодолении разделения гражданско-всеобщего и частно-индивидуального существования античного человека. Раздвоение индивида на гражданина и частное лицо, считал Платон, привело к нравственному кризису античной системы ценностей. И преодолеть этот кризис можно двумя способами: во-первых, необходимо устранить сам принцип разделения "индивид - частная собственность".

В платоновском государстве частная собственность разрешена под строгим контролем и только тем, кто не имеет политической власти. Иначе, поясняет Платон, порядок сил души, который адекватен социальному порядку в государстве, был бы чудовищным образом перевернут и вместо справедливости, правила бы стяжательные инстинкты. По сути дела, процесс деградации платоновского государства и начинается с ломки общественного способа жизни и появления частной собственности.

Философы-правители исчезают, и вся власть в государстве переходит в руки воинов, которые теперь занимаются не поисками истины для обеспечения блага гражданам, а физической культурой и военной практикой. Аристократия, правление которой было связано с просвещённой монархией, осуществляет переход к новой стадии, и государство становится военной аристократией. Платон называет этот тип правления тимократией или лакедемонским периодом государственной власти, образованной по типу Спарты.

Однако, воины не долго сопротивляются богатству, и аристократия деградирует в олигархию или плутократию. А поскольку олигархия испытывала презрение к труду, то нарушается главный принцип государства: каждый гражданин должен заниматься только одним делом. В государстве происходит разделение на бедных и богатых. В результате бунта бедных против богатых устанавливается демократия. Свобода - её девиз. По Платону такая свобода не ставит никаких ограничений, и она является худшим проявлением рабства, поскольку она не обеспечена "разумным созерцанием морального блага".

Неизбежным следствием такой свободы является тирания, когда по воле народа один человек получает возможность культивировать свои худшие страсти. И чтобы всего этого не произошло, говорит Платон, частная собственность в государстве должна быть ликвидирована, а гражданин должен заниматься только одним делом. Тогда государство превращается в такое соединение социальных сил, в котором индивиды теряют свою самостоятельность в той части, где их частные интересы совпадают с государством.

Второй принцип "раздвоения индивида" Платон переносит в сферу религии, которая предстаёт как различие права полиса (государства) и права божественного. В соответствии с социальным учением Платона в религии субъективность моральной мотивации и объективность индивидуальных и политических обстоятельств сливаются в совершенной божественной справедливости, которая по сути выражает нравственный смысл поступков гражданина.

Закон ставит своей целью не благоденствие какого-либо одного слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой государство стремится сплотить всех граждан, делая так, чтобы они в первую очередь были взаимно полезны друг другу, ибо через эту полезность выигрывает всё общество. Но гарантом хорошего закона может быть не он сам, а справедливый Бог, поскольку только он имеет значимость для нравственных требований, которые и находят завершение в морально-правовых нормах. Или, как говорит сам Платон: "Всякому человеку лучше быть под властью божественного или разумного начала, особенно если иметь его в себе".

Платон здесь как бы дополняет право полиса божественным правом, выстраивая их таким образом, чтобы разум, закон и Бог имели равноценное значение, но при обязательном условии, что человек есть порождение разума и обычая. Ослабление же позиций разума в государстве, по Платону, ведёт к тому, что Гегель впоследствии определил как попытку Платона таким предостережением предотвратить раздвоение индивида на человека и гражданина. У Платона, по мнению Гегеля, такое противопоставление или раздвоение стало следствием альтернативного существования

религии и государственного устройства. Платон, считал Гегель, предъявлял к религии требование политической консолидации полиса как его внутренней свободы.

И поскольку этого добиться не удалось, то и сам платоновский индивид не осознавал принципа субъективной свободы, а соответственно в его системе нет различия между правом полиса-государства и божественным правом. Гегель полагал, что отсутствие такого различия ведёт, с одной стороны, к растворению индивидуального во всеобщем, и, с другой стороны, в религии субъективность моральной мотивации не осознаётся человеком в политической сфере.

Следовательно, в такой ситуации религия "уходит" из-под контроля разума тогда, когда государство обладает абсолютной полнотой власти, и гражданин остаётся беззащитным со стороны справедливого Бога. Теперь его внутренняя свобода целиком зависит от государственных установлений, не всегда согласованных с самим понятием "справедливость". По Платону справедливым является то общество, где разум и нравственность совпадают в интересах общества.

Платон прямо говорит: "Гражданин тот, кто справедлив" и в этом смысле он тождественен полису, вернее, его "логосу истины", являя собой слаженность частей души или классов в государстве; отсутствие такой гармонии - несправедливость. Причём, в платоновском социальном учении несправедливость сильнее справедливости, поскольку последняя является более открытой и менее защищенной. Но в платоновском государстве нет ясности относительно того, насколько сами граждане зависят от тех социальных институтов, в которые они объединяются. Платон лишь указывает, что в интересах индивида входить в такие объединения, поскольку здесь он может достигнуть принципа справедливости.

Другой великий мыслитель античности Аристотель рассматривает социум (полис) как единую структуру, где действует закон тождества, т.е. такой закон, который не имеет ни внутренних, ни внешних противоречий. Полис в этом смысле представляет собой целостную социальную организацию людей, в основе которой находятся три её составные части: действие, язык и чувство жизни. Если для Платона единственным реальным миром был мир идей, а этому материальному, изменяющемуся миру он отказывал в подлинности, то для Аристотеля чувственность - единственная реальная основа этого мира, ибо только с её помощью он и становится познаваемым.

Таким образом, в своём понимании социальной жизни Аристотель отталкивается от естественной природы человека и вычленяет в ней те признаки и качества, которые отличают его от животного. К ним он относит изначально заложенное в человеке сознание добра и зла, справедливости и несправедливости. Но осознать эти качества, на

индивидуальном уровне он не может в силу своей склонности к страстям, а также испорченности самой природы человека. В естественном состоянии он, например, не может осознать, что такое справедливость.

Для того, чтобы её осознать, необходимо иметь представление о благе. Аристотель и поставил вопрос, что есть благо? До Аристотеля понятие благо ассоциировалось, по преимуществу, с утверждением Платона, что истинное благо (добро) есть неизменная идея. "...Хотя Платон и истина мне дороги, - пишет Аристотель, - однако священный долг велит отдать предпочтение истине. Истина же состоит в том, что благо не может быть абсолютной идеей, поскольку оно относится и к категории бытия, и к категории качества и отношения. Благо многообразнее и несводимо к одной идее".

По Аристотелю благо прежде всего актуализируется в человеке, поскольку любая вещь находит своё завершение в благе. Но для этого человек должен желать её, например, желать стать гражданином. Аристотель разъясняет, что справедливость это общее благо, а не благо государства, и чтобы человек мог его осознать, необходимо перевести естественного человека в общественного.

Самым существенным тезисом, обосновывающим политическую или общественную природу человека, у Аристотеля является следующий: первичным по природе является государство по сравнению с семьёй и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. Согласно этому тезису человек только и приходит к самому себе в государстве, только в нём и становится в полной мере человеком. Аристотель называет такого человека политическим животным. Этим утверждением Аристотель указал во-первых, на социальную природу человека, а во-вторых, он назвал его так потому, что человек по мнению Аристотеля может жить "в политическом или гражданском обществе". Кроме того, по Аристотелю, политика так же должна обеспечивать совпадение взглядов как на государство, так и на гражданина относительно их общих целей и действий.

Существует, по Аристотелю, много различных видов деятельности человека, но та деятельность, которая направлена на благо, должна быть разумной, она является наивысшей. Тут разум, высшая часть человека, находит своё совершенство в определённой цели, которая направлена на непосредственное познание присущих ему объектов, коими являются сущности, открытые нам метафизикой. Такой разум Аристотель называет метафизическим разумом или перводвигателем. Это некая надматериальная энергия и сила, которая способна придать движение и изменение всем объектам чувственного мира. Он имеет цель, которая согласуется с интересами гражданина и государства.

Таким образом, можно заключить, что метафизическая этика разума Аристотеля требовала включения законов и целей разума в реальное государство и осуществления их в законодательной практике. Первым таким условием, по мысли Аристотеля, является изучение тех причин, по которым люди объединяются в государство. Согласно его учению, такое объединение становится возможным, когда граждане, составляющие государство, руководствуются при этом не частными, а общественными интересами. Тем самым они выражают общую для всех цель - благо всех граждан. Государство берёт на себя функцию - выразить эту цель через хорошие законы.

Свою характеристику понятия "государство" Аристотель начинает с критики отмеченного нами выше платоновского понимания государства. Платон, говорит Аристотель, не учитывает, что расстановка сил внутри государства, так и вовне подвержена постоянным изменениям. Именно поэтому философы не могут им управлять, как на этом настаивал Платон. Постоянно занятые поисками истины, они не замечают всех этих изменений, а без их учёта в законодательной практике руководить государством невозможно. Второе, на что обращает внимание Аристотель в своей критике Платона, так это на возможность "единства государства" как его цели. Само государство Платона, отмечает Аристотель, представляет единство. Но государство - это единство во множестве, а не единство как таковое. И, наконец, у Платона государство - это благо. Однако благо целого не предполагает блага частей, из которых состоит государство. Платон даже у стражников отнимает право на счастье.

Критикуя Платона, Аристотель в вопросе государственного устройства исходил из исторически сложившейся социально-политической жизни греков. Базис его политических теорий основывался на изучении социальной структуры ста тридцати восьми государств. Аристотель придерживался взгляда, что в вопросе о государстве теория должна опираться на основание наблюдаемых фактов. Даже само слово "конституция" подтверждает этот вывод, поскольку оно означает, что её создали люди. До нас дошёл только один такой документ Аристотеля - "Конституция Афин", рукопись которой была обнаружена в Египте в 1896 г.

Аристотель стоял на позиции понимания государства, его становления и происхождения как результата действия естественного закона, подобно живым организмам. Полис, по Аристотелю, принадлежит к естественным образованиям, в которых человек от природы есть политическое животное. Поэтому государство не подлежит радикальным искусственным переустройствам. Аристотель выступал против платоновского проекта упразднения семьи и частной собственности, поскольку он насилует человеческую природу и нереален.

Государство, по Аристотелю, это самодостаточное сообщество, цели которого сводимы не только к совместной территории проживания. Через понятие "гражданство" члены этого сообщества обладают правами общей защиты этой территории, а также правом вести торговлю и правом вступать в брак друг с другом, что и делает их гражданами именно этого государства. Но самым главным признаком гражданства по Аристотелю является совместная работа на благо человека. А для этого все граждане должны принимать личное участие в работе законодательного собрания.

Аристотель выделяет несколько типов государства античного мира. Прежде всего, это монархия - божественная форма государства, допустимая при наличии достойного человека. Такой правитель превосходит всех людей, подымается над законом, он бог среди людей, он сам закон, и попытаться подчинить его закону невозможно. Следующая форма правления - аристократия. Она предпочтительнее монархии, ибо при аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личными достоинствами, которые ценятся народом.

Но высшей формой государственного устройства Аристотель считал полицию или республику. В этой форме государственного управления задействовано большинство. С точки зрения Аристотеля, в любом варианте развития государства большинство всегда имеет преимущество перед меньшинством. Хотя каждый член меньшинства лучше каждого члена большинства, но в целом большинство лучше меньшинства. Здесь каждый обращает внимание на какую-нибудь часть, однако все вместе видят всё.

Не осталась в стороне от внимания Аристотеля и такая форма, как тирания. По его мнению, тираническая власть не согласуется с природой человека и дело чести каждого гражданина убить тирана и освободить народ от насилия над человеческой природой.

В политической системе Аристотеля отмечены и такие типы правления, как олигархия, охлократия и демократия. Первая олицетворяет власть богатых, но так как в государстве большинство бедных, то это - власть немногих. Охлократия - власть толпы, но когда в такой системе власть переходит в руки закона, то такая система становится демократией. Переходной формой государства Аристотель считал олигархию: подчиняясь одному лицу, эта форма становится деспотией, а когда она расслабляется и децентрализуется, то становится демократией.

Все формы государственного устройства Аристотель увязывал с политикой и правом. Политическая стабильность полиса по Аристотелю обусловлена правом. Его правовая концепция базируется на понятии "хорошего закона", нормы которого связаны с управленческими процессами в полисе. Хорошим закон становится тогда, когда он краток по своему содержанию или издаётся не часто. Аристотель считал, что таким закон

становится тогда, когда он связывается с рациональной ответственностью человека за поступки, в которых проявляется не только человеческий закон, но и божественный.

Хотя функции богов носят у Аристотеля довольно абстрактный характер, но когда речь идёт об управлении полисом, то боги выступают на защиту тех людей, которые содействуют своими поступками его благу. Можно сказать, что Аристотель относил к понятию божественного права сферу действий человека, в которой проблема справедливости имеет политическое измерение - боги не только "политичны", но и "провиденциальны", т.е. они обращены к полису и его жителям и обеспечивают их благосостояние, исходя из законности или незаконности совершаемых ими поступков.

На правовую систему Аристотеля оказало влияние его понимание природы человека, по которому закон сам по себе является продуктом свободного интеллекта и доброй воли, а сам закон тесно увязывается с социальными и природными процессами полиса. В таком смысле закон рассматривается как субстанция и его действие носит нормативный характер как форма перехода от потенциальной энергии к актуальной. И согласно такому подходу высшая форма блага больше зависит от этики, чем от политики. Этическое учение Аристотеля если и не направлено против платоновской морали, то, во всяком случае, дистанцируется от неё.

Как мы видели, этические идеалы Платона трансцендентны, т.е. высшие моральные ценности у Платона не создаются людьми: по крайней мере, они не связаны с традициями и обычаями конкретных обществ; они существуют вне времени и сверхчувственны. Нравственность чужда материальному началу и её наличие прямо пропорционально степени подавленности чувственных влечений.

Совсем по-иному выглядит этическая норма у Аристотеля. Он полагает, что этика должна строиться не на трансцендентном принципе, а на телеологическом, т.е. на целеполагании. Аристотель утверждал, что сама по себе вещь раскрывается в определённой тенденции к цели, к которой она стремится. По этой тенденции и можно определить, что в ней есть добро. Таким же образом можно определить и человека: те цели, которые он ставит, и определяют его нравственное содержание.

По Аристотелю, понять благо можно лишь в том случае, если мы обращаемся к человеческой природе. Именно здесь заложена моральная норма человека, а культура общества лишь формирует её. И высшая цель человека - счастье, которое состоит, прежде всего, в интеллектуальной активности. Она переводит потенциальные возможности человека в реальные формы его бытия. В интеллекте заложен корень порядка, которого человек в состоянии постичь.

Цель государства, утверждает Аристотель, как раз и состоит в том, чтобы создать наилучшие условия для осуществления человеческой природы. При этом Аристотель апеллирует к её чувственному началу, которое и составляет основное содержание разумной части души. Ведь чувственное влечение - часть нашей души. Добродетель не должна противостоять материальному началу. Человеку, говорит Аристотель, которому приходится упражнять деятельность души согласно добродетели, нужно умеренное количество богатства, хорошее происхождение, здоровье, бодрый внешний вид и нормальная семейная жизнь. Эту норму в своей "Никомаховой этике" Аристотель определил как "сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам". Учение Аристотеля о золотой середине - о том, что добродетель занимает место между двумя крайностями и о том, что человек должен найти меру добродетели, которая всегда индивидуальна, дало основание исследователям истолковать его нравственного героя как склонного к "буржуазности".

Но если мы попытаемся увязать эту аристотелевскую этическую норму с его учением о "причинах", то мы увидим, что по этому последнему учению всякая конечная причина никогда не связана напрямую с чувственным материальным миром. Аристотель использовал понятие конечной причины для обоснования роли идеалов в природе, социальной жизни и искусстве. При этом он ссылается на учение Платона о благе как морально созерцаемой идее. Опровергая такой подход Платона и доказывая, что для человека очень важно обладать благом как социальной и гражданской формой его жизни, Аристотель тем не менее считает учение Платона о благе важной стороной духовного содержания человека.

Аристотель уверен, что та идея блага, которую нам описывает Платон как идею справедливости, с моральной точки зрения всегда останется для человека идеалом, к которому он стремится, его высшей целью и ценностью. Это и даёт нам основание рассматривать социальное наследие Аристотеля далеко не через призму "буржуазного" либерализма, на чём так настаивают его современные последователи и для которых Аристотель является едва ли не основателем современных рациональных институтов общества.

Литература

1. Платон. Государство. Соч. в 3-х тт., т.3, ч.1; М., 1971.
2. Платон. Государство. Законы. Политика. М., 1998.
3. Аристотель. Политика. Соч. в 4-х тт., т.4. М., 1984.
4. Аристотель. Протрептик. СПб., 2004.

5. Лосев А.Ф. История античной философии. М., 2005.
6. Армстронг А.Х. Введение в античную философию. СПб., 2003.
7. Верная Ж. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1992.
8. Прокл. Платоновская теология, "Летний Сад", СПб., 2001.
9. Голоскоков Л.В. Правовые доктрины от древнего мира до информационной эпохи. М., 2003.
10. Хлебников Г.В. Философская теология античности. Ч.1. М.,2005.

Эллинистическая философия. М.Т.Рюмина

В результате военных походов Александра Македонского (334-323 гг до н.э.) было образована огромная империя, которая включала в себя различные народы и государства. После смерти Александра она распалась на несколько монархий (Египет, Сирия, Македония, Пергам). Эти эпохальные события положили конец классическому периоду в истории Древней Греции и открыли начало новому периоду в истории античной цивилизации, который впоследствии получил название эллинистического. Эллинизм охватывает почти восемь веков (вторая половина IV в. до н.э. – V в. н.э.). Эллинизм делится на ранний и поздний, граница между ними определяется установлением в I в. до н.э. господства Римской империи.

Самой характерной чертой эллинистической эпохи являлось активное взаимодействие и синтез различных культур, прежде всего, древнегреческой, римской и восточных культур (персидской, египетской, еврейской, индийской и др.). Этот процесс имел двусторонний характер. Для него характерны, с одной стороны, глобализация и унификация жизненного мира, а, с другой стороны, нарастание процесса индивидуализации и сосредоточение индивида на своей приватной жизни. «Космополитизм и индивидуализм – две стороны одной медали» (1, 452). В рамках мировой империи все процессы приобретали глобальный характер. В процессе глобализации разрывались родовые, полисные связи человека, оставляя индивида один на один с огромным государством. Это создавало предпосылки для формирования индивидуалистического сознания со всеми его плюсами и минусами. К плюсам можно отнести вызревание личности человека, с ее свободой и ответственностью, к минусам – эгоизм и равнодушие к судьбе общества.

Полис как политическая единица классической Греции с потерей независимости лишился своего значения. А с ним постепенно утеряло смысл отождествление человека и гражданина, исходя из которого, во многом, философы классического периода строили свое понимание человека, общества и природы. Человек в классическом полисе наделялся гражданскими добродетелями, формирование которых и составляло смысл его жизни. В эллинистических монархиях связь между государством и человеком ослабевала, каждый отдельный человек не участвовал в управлении государством, как это было прежде в греческом полисе. Он мало мог повлиять на жизнь государства в целом, само же государство в мгновение ока могло изменить жизнь самого человека по неведомо каким причинам. Человек, как никогда прежде, чувствовал себя марионеткой судьбы или

«игрушкой богов». Это обстоятельство рождало равнодушие человека к политической жизни, стремление устраниваться от нее, или найти такую позицию по отношению к государству, которая позволила бы выдерживать перипетии личной судьбы, государственные и природные катаклизмы.

Неслучайно, что в эллинистическом обществе, в котором наблюдается сильное социальное расслоение, формируется классическое рабство, и одновременно с этим возникает идея о единстве природы человека, о естественном равенстве людей, эллинов и варваров. Парадоксально, но с распространением рабства, которое становится, фактически, основой общественного производства, возникает и распространяется идея, отвергающая рабство. Это связано со становлением индивида, личности человека, пониманием ее свободы и самоценности.

Поэтому главный вопрос эллинистической философии – это вопрос о человеке, какое место он занимает в космосе и что ему делать, чтобы достичь счастья или хотя бы самосохранения. Все основные философские направления – *эпикуреизм*, *скептицизм*, *стоицизм* и *неоплатонизм*, ставят перед собой, прежде всего, вопрос о человеке и его жизненном пути, но отвечают на него по-разному. Центр внимания философов поэтому перемещается на этику как науку о должном поведении, о нравственности. Кроме того, философия включала в себя физику и логику, но в значительной мере как обоснование для этики. Счастье понималось как цель жизни человека. К нему ведет достижение невозмутимости духа («атараксии»), спокойствия души мудреца перед лицом жизненных треволнений. В этом идеале мудреца философские школы эллинизма едины, только путь к его достижению они предлагали разный.

Все эти философские направления (за исключением неоплатонизма, появившегося в III веке н.э.) возникли в Древней Греции в начале эпохи эллинизма, а потом распространились по всему эллинистическому миру и просуществовали в различных модификациях вплоть до заката античной философии. Новые стимулы к своему развитию эти философские школы получили в период позднего эллинизма, в эпоху Римской империи. Но прежде чем перейти к философским учениям эллинизма, скажем несколько слов о развитии отдельных наук, которые в этот период отделяются от философии и получают самостоятельное развитие.

Эллинистическая наука

Если Афины сохраняли свое значение центра философии, то столица Египта Птолемеев Александрия стала средоточием развития наук. Во всем мире известны александрийский Мусейон – святилище муз, который стал научным центром, и александрийская библиотека, насчитывавшая несколько сот тысяч папирусных свитков

(при Птолемеях II было порядка 700 000 книг), в которых была представлена мудрость всего античного мира.

Эллинистическая наука включала в себя как естественные, так и гуманитарные науки. Среди естественных наук развивались физика, астрономия, география, анатомия; среди гуманитарных – история и филология. Все они основывались на царице наук – математике.

Евклид, знаменитый математик, написал в Александрии свой главный труд «Начала», который был основан на логике Аристотеля и явился вершиной античной математической мысли. Как рассказывает Прокл, когда царь Птолемей, заглянувший в этот трактат Евклида, спросил его, нет ли более короткого пути к геометрии, тогда Евклид ответил, что в науке нет *царского пути*. А это значит, что овладеть наукой в силу своего происхождения или богатства, подобно материальным благам, невозможно, знание, наука требуют труда и от богатого, и от бедного. Таким образом, и наука косвенно утверждала равенство человеческой природы, особый путь самосовершенствования человека посредством умножения знания.

Архимед из Сиракуз стал основателем физики и механики. А в III веке Аристарх Самосский выдвинул гипотезу о том, что Солнце находится в центре движения звезд, и Земля движется вокруг Солнца. Но геоцентрическая картина мира Аристотеля и Птолемея не была поколеблена и утвердилась вплоть до космологической революции Коперника. Эратосфену, директору александрийской библиотеки, принадлежит заслуга составления первой географической карты с меридианами и параллелями. Можно вспомнить также замечательных историков Арриана, Плутарха и Полибия, а также комедиографа Менандра и поэтов Каллимаха и Аполлония Родосского.

Особое значение имеет этот период в развитии медицины. Именно в этот период анатомия становится самостоятельной наукой. Ее развитию, безусловно, способствовало разрешение Птолемеями на анатомирование трупов, а также на вивисекцию (операции по живому) преступников, приговоренных к смерти. Это в других регионах, в том числе в Афинах, запрещалось религией.

Основателем анатомии стал Герофил. В своем труде «Анатомия» Герофил описал структуру головного мозга и его значение для организма. Артериальный пульс он считал следствием деятельности сердца. Эрасистрат, преемник Герофила, был известен своими исследованиями сердца и его клапанов, а также работами по анатомии мозга. Он его рассматривал как вместилище души. Согласно Эрасистрату, «человек подобен машине: сердце – насос, который на входе и выходе контролируют створчатые клапаны; печень, почки и мочевой пузырь – фильтры; развитие организма – механический процесс,

который осуществляется через триаду – нервы, вены, артерии. Нервы исходят из мозга (по ним движется *душевная пневма*, которая обитает в мозге); в венах течет кровь (питательная субстанция), которая формируется из пищи, а в артериях – воздух (*жизненная пневма*). Отсюда и произошло их название – в переводе с греческого «артерия» означает «воздушный путь»» (2, 148). Эрасистрат отошел от Гиппократова учения о соках в организме и считал, что организм состоит из множества твердых неделимых частиц – атомов, которые движутся по каналам тела. Нарушение этого движения в связи с несварением пищи, закупоркой сосудов или их переполнение являются причинами болезней. Так воззрения Демокрита нашли применение в медицине.

Интересно взаимоотношение эллинистической науки с техникой. Привычное для нас единство науки и техники отсутствует в эту эпоху. Наука тогда была теоретически-созерцательной, стремилась к познанию божественного, и не интересовалась своим прикладным назначением. Так Архимед говорил о своих открытиях в механике как о развлечении и видел свое предназначение в развитии чистой математики. Герон, создавший первую модель паровой машины, также видел в ней игрушку. Общество не нуждалось в машинах, оно использовало мускульную силу многочисленных рабов. Не следует забывать о том обстоятельстве, что именно рабский труд обеспечивал процветание античной цивилизации, свобода мысли и духа выростала из жестокой эксплуатации и несвободы. Поэтому и подлинной свободы человека античная мысль не знает. Но осознание ее необходимости и стремление к ней остается главной чертой эпохи эллинизма.

Эпикуреизм

Одно из направлений в эллинистической философии – эпикуреизм связано с именем Демокрита, так как его основатель Эпикур был последователем великого атомиста. Эпикур родился в 341 г. до н.э. на острове Самосе и как и его отец был школьным учителем. В зрелом возрасте он основал философскую школу в Афинах, которая располагалась в саду. Он так ее и назвал «Сад Эпикура». На ее воротах была надпись («Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие – высшее благо»), которая точно передавала главный смысл философии эпикурейцев. Из сочинений Эпикура до нас дошли его некоторые письма, фрагменты из его работ и изложенные у Диогена Лаэртского «Главные мысли» Эпикура (3, 406-411).

Подобно тому, как нет никакой пользы от медицины, если она не изгоняет болезни из тела, так нет пользы и от философии, если она не изгоняет болезни души. Плоха та философия, считал Эпикур, которая не указывает человеку пути жизни и не врачует его страдания. Цель жизни, согласно этике Эпикура – достижение счастья. «Пусть никто в

молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно», - писал Эпикур своему другу Менекею (3, 402). Так философия для Эпикура есть, прежде всего, практическое учение.

Что же такое счастье? Счастье – это состояние удовольствия, так как все живые существа с самого рождения радуются наслаждению и уклоняются от страдания. (3, 406). Так же отвечал на этот вопрос и основатель сократической школы киренаиков Аристипп. Но если для него удовольствие – это стремление к наслаждению (такая позиция называется гедонизмом), то для Эпикура удовольствие определяется, прежде всего, отсутствием страдания («свобода от страданий тела и от смятений души») (3, 404). Там, где есть удовольствие, там нет страдания или печали. И это ведет к «атараксии» - невозмутимости духа. Именно через атараксию достигается цель счастливой жизни – здоровье тела и безмятежность души.

Принятие удовольствия за критерий блага не означает, что надо стремиться к любым удовольствиям и относиться к ним бездумно. Нет, разум, благоразумие – это критерий выбора удовольствия. От благоразумия произошли все остальные добродетели: оно учит, что «нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко» (3, 407).

Эпикур различает удовольствие движения и удовольствие покоя. Вторые выше первых, так как покой – это и есть отсутствие страданий и безмятежность атараксии. Удовольствие он также классифицирует как 1) естественные и необходимые (например, питье при жажде, то есть то, что избавляет от страданий); 2) естественные, но не необходимые (те удовольствия, которые разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол); 3) не естественные и не необходимые (например, тщеславие, роскошь и власть, «венки и почетные статуи») (3, 409). Желания первой группы имеют предел, как только желание удовлетворено, страдание затухает. Поэтому надо стремиться ограничиться первыми желаниями, чтобы достичь атараксии. Желания же второй и третьей группы бесконечны и поэтому не устраняют страдания, а являются источником беспокойства, как и любовь.

Наслаждения душевные выше, чем телесные (3, 406). Страдания души худшие, чем страдания тела, ведь тело страдает только из-за настоящего, а душа – от прошлого и будущего. Наивысшим удовольствием для Эпикура является занятие философией, которая и указывает путь к счастью.

Чтобы быть счастливым, считает Эпикур, надо «жить незаметно», то есть обособленно и скрыто. Только в обращении к самому человеку может быть найдена атараксия. Эпикур проповедует индивидуализм. Хотя из всех привязанностей у человека выше всего – дружба, но она необходима для спокойствия и безопасности человека. Политическая жизнь неестественна, поэтому она препятствует достижению атараксии. Государство лишается своего абсолютного значения, которое ему придавали Платон и Аристотель, и перестает быть тождественным обществу. Государство возникает из простого договора ввиду его полезности. Человек – это уже не «политическое животное», как считал Аристотель, а человек-индивидуум может прожить и без государства. Только пользой для него определяется значение тех ценностей, которые в классическую эпоху Древней Греции расценивались как самодовлеющие, в том числе политики и государства. Позиция Эпикура может быть охарактеризована как определенный утилитаризм (4, 325)

Чего боится больше всего человек? Что лишает его покоя? Страх перед богами, перед злом и страх перед смертью. Человек смертен не только телом, но и душой. И поэтому смерти бояться не надо, так как когда мы есть, смерти нет, а когда смерть приходит, то уже нас нет. Зло либо кратковременно, либо легко переносимо. А боги есть, но они не занимаются человеческими делами, они пребывают в блаженном созерцании самих себя, поэтому и их бояться не надо. Став свободным от всего, обретя безмятежность духа, мудрец не должен ничего бояться, даже пытки. «Мудрец будет счастлив и на дыбе», - говорит Эпикур. Нельзя рассеять страх, не постигнув природы Вселенной. «Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы» (3, 408).

Эпикур принимает деление философии на этику, физику и логику. Если этика изучает человека и цели его жизни, то физика рассматривает строение реальности, логика же изучает каноны, то есть критерии, правила и средства, благодаря которым мы познаем истину. Эпикур считает, что главным источником истины служат наши ощущения, так как разум полностью опирается на них в своих рассуждениях. Ощущения воспринимают некие образы вещей (*simulacra*), которые истекают от самих вещей и представляют собой комплексы атомов. Они точно воспроизводятся нашими чувствами. Но как в ощущениях отделить истину от лжи? Эпикур не знает, поэтому он полагает, что и видения безумцев и сновидения также истинны (1, 495).

К ощущениям Эпикур в качестве второго критерия истины добавляет «*prolepsis*» (пролепсис) как некоторое мысленное предвосхищение будущего опыта, образы вещей, которые находятся в разуме как остатки прежнего опыта и предшествуют восприятию вещей. Так, чтобы увидеть корову или лошадь, надо знать, как они выглядят. Имена – это

естественные выражения этих «пролепсисов», образующихся в результате первоначального воздействия вещей на нас (5, 180). Третий критерий истины образуют чувства наслаждения и страдания, именно они помогают человеку распознать благо от зла. Физика Эпикура выходит за пределы его логики, которую еще можно назвать каноникой или теорией познания, потому что основа мира – атомы, не воспринимаются ощущениями, а остаются невидимыми.

Этика Эпикура опирается на материалистическую физику Демокрита, на атомизм. Физика тут не имеет самостоятельного значения. Достижение невозмутимости невозможно без изучения природы, считал Эпикур. Вселенная вечна и ничего не возникает из несуществующего. Существуют лишь тела, состоящие из атомов – самых простых неделимых тел, и пустота. Атомы – это бытие, пустота – небытие. Ощущения говорят о телах и их меняющихся свойствах. А движение тел говорит о существовании пустоты. Пространство какместилище тел – это и есть пустота. Время же – это случайное свойство тел, которое мы искусственно выделяем из смены дня и ночи, из движения и покоя. Эпикуреизм, таким образом, это материализм.

Постоянные свойства тел – форма, величина, вес. Поэтому атомы разнятся между собой формой, величиной и весом. Если Демокрит полагал, что форм атомов бесконечное множество, то Эпикур утверждает, что их неисчислимо много, но не бесконечно. Бесконечно число самих атомов. Душа состоит из атомов и боги также состоят из атомов, поэтому и душа и боги смертны.

Источник движения находится в самих атомах. У Эпикура все атомы падают под воздействием своего веса в пустоте. И это их собственное свойство, оно не вызвано гравитацией, притяжением Земли. При этом, по Эпикуру, все атомы, и тяжелые и легкие, движутся с одинаковой скоростью прямолинейно и равномерно. Но как же они взаимодействуют друг с другом, или взаимодействие невозможно?

Эпикур учил, что атомы могут самопроизвольно отклоняться от своей траектории на минимальный интервал, и таким образом могут сталкиваться с другими атомами, то есть движение атомов спонтанно и вероятно. В выделении этой способности атомов отклоняться от своего пути заключается отличие Эпикура от Демокрита, так как последний считал, что все жестко детерминировано необходимостью. Случайности нет. А у Эпикура эта стохастичность движения атомов, основанная на случайности, становится онтологической основой для возможности человеческой свободы. Человек также может отклониться от своей судьбы, от своей общественной «орбиты» и удалиться в «Сад Эпикура» для наслаждений духа и тела.

Еще древние мыслители заметили, что, допуская «отклонение» атомов, Эпикур противоречит своей исходной посылке, что «из ничего ничего не возникает», то есть из небытия бытие не возникает. А у Эпикура «отклонение» возникает без причины из небытия (5, 184). «Отклонение» не связано с фатумом, с судьбой, не является и свободой в полном смысле, так как тут нет разумности и цели. Поэтому, получается, что космос Эпикура основан на чистой случайности, то есть «заброшен во власть слепой стихии» (5, 184). Есть бесконечное множество миров, они рождаются и исчезают, они бесконечны в пространстве и во времени, но в целом ничего не меняется, все остается одним и тем же. И во всем этом бесконечном движении нет никакого порядка и необходимости, всем правит случай. Все, таким образом, в конечном счете, лишено смысла, кроме самого человека, сосредоточенного на самом себе.

Таким образом, Эпикур своим современникам, полным страха перед жизнью, беспокойства и тревог, указывал новый путь освобождения, достижения покоя, безмятежности духа. Счастье внутри нас, истинное благо – это жизнь, а для жизни необходимо нужно немного. Правда, впоследствии вульгарный эпикуреизм настаивал на необходимости для счастья разного рода излишеств, по преимуществу чувственных.

Эпикуреизм получил особое развитие в Древнем Риме. Наиболее известен в римском эпикуреизме Тит Лукреций Кар (начало I - середина I в. до н.э.) и его поэма «О природе вещей». Поэма отличается высокими художественными достоинствами. Лукреций Кар в поэтических образах передает величественную картину мироздания, состоящего в основе своей из первоначальных тел – атомов, которые вечны и неразрушимы. Движение атомов в пустоте, их столкновения и сцепления образуют сложные тела, которые смертны. Души также состоят из особых атомов (мелких, круглых, гладких) и также смертны. И это разложение сложных тел на простые элементы – атомы, и образование новых тел образуют вечный круговорот природы. Атомы недоступны чувственному восприятию, но они подобны пылинкам, которые обычно не видны, но становятся видны в луче Солнца. Познание природы необходимо для того, чтобы человеку правильно построить свою жизнь и достичь счастья.

Нет ничего сверхъестественного, боги есть, но они смертны, живут между мирами (в “междумириях”) и не могут влиять на человеческую жизнь. Жизнь не может “коснуться” смерти (4, 335). Лукреций жил в смутное тяжелое время становления Римской империи, насыщенное завоевательными походами, гражданскими войнами, восстаниями рабов (крупнейшее из которых – восстание Спартака) и классовыми битвами между бедными и богатыми. И Лукреций ищет и находит в эпикуреизме жизненную опору, дающую освобождение от страха, относительный покой и безмятежность духа. Но он не

так далек, как Эпикур, от общественной жизни, хотя и считал, что лучше наблюдать за ней издали. Лукреций осуждает падение нравов в Риме, особенно в знатном римском обществе. Но философия Лукреция сурова, немногие могут выдержать мысль, что “в собственность *жизнь* никому не дается, а только на время...”, что только смерть бессмертна. И царствует небытие, и нет никакой надежды на спасение от этого бездушного кругооборота атомов, в конце концов, лишённого всякого человеческого смысла. Реальна только эта бездна и человек не может с ней бороться. Что-то в человеке восстает против этого, и он жаждет бессмертия. Поэтому на смену античной философии пришли разного рода религии спасения, и среди них победило в Европе христианство.

Стойцизм

В конце IV века до н.э. в Афинах появилась другая школа, которая получила название «Стоя» («стоя» по-гречески – портик, проход с колоннами), которой суждена была долгая жизнь, и которая была в известном смысле противоположна эпикурейской. Возникнув в Греции, стоицизм впоследствии был перенесен на римскую почву, поэтому наиболее известны римские стоики: Сенека (I в.), Марк Аврелий (II в.), Эпиктет (II в.) и др. Но выделяют также Древнюю Стою (во главе с Зеноном, Клеанфом и Хрисиппом) – конец IV в. - III вв до н.э.; и Среднюю Стою - II-I вв. до н.э. Римский стоицизм датируется I-II веками н.э. и называется Новой Стоей.

Основателем стоической школы был Зенон из Китиона (336 – 264 гг. до н.э.). Он был хорошо знаком с эпикурейской философией, и главный предмет своих размышлений видел также в человеке и смысле его жизни. Он также видит в счастье цель человеческой жизни. Счастье заключается в том, чтобы следовать природе. В результате этого достигается спокойствие души, бесстрастие («апатия») и невозмутимость духа («атараксия»). Апатия тут понимается не как равнодушие, а как высшее напряжение всех сил человека, в результате которого человек становится бесстрастным, и тем самым нечувствительным к страданию. В том, чтобы жить в гармонии с природой и с разумом, заключается главный *долг* человека. Этика стоиков – это этика долга. Именно стоики впервые ввели в философию понятие «долга». Но эта этика требовала обоснования в логике и в физике.

Стоицизм так же, как и эпикуреизм, принимает деление философии на этику, физику и логику. Стоики большое внимание придавали логике и много сделали для ее развития. Цель логики они видели в выработке критериев истинного знания. Формой его выступает понимающее представление («каталепсис»), живой образ, который возникает на основе чувственного восприятия и его согласия с тем знанием, которое уже есть у человека. Тут важен момент свободного выбора воли человека, который осуществляется

при формировании каталептического представления. Поэтому человек сам повинен в ошибках, которые он совершает, слишком поспешно принимая за истину то, что истиной не является.

Физика стоиков основывается на натурфилософии Гераклита. Они считали, что реально существуют только тела, поэтому их воззрения могут быть охарактеризованы как *материализм*. Субстанцию или сущность мира они понимают как первоматерию, из которой все возникает. Природа, по их мнению, представляет собой космос, возникший из вечного Первоогня, и по прошествии определенного цикла погибающий в «мировом пожаре», а потом вновь возникающий, и так бесконечно. Мир – это единое органической целое и он каждый раз только один. Вокруг космоса пустота, и она бесконечна и бестелесна. Бестелесны и места, которые занимают тела внутри космоса (пространство). Бестелесно также время, которое есть протяжение мирового движения. Бестелесное бывает четырех родов: пустота, пространство, время и понятия как чистые предметы мысли («лектон»).

В мире повсеместно разлита *пневма* – смесь огня и воздуха, не только физическое, но и духовное начало. Пневма и есть мировой разум – Логос Гераклита. В зависимости от состояния пневмы, ее напряжения, образуется как бы лестница бытия, означающая рост одушевленности, одухотворенности. Это четыре царства природы: неорганическое, растительный мир, животные и человек. Минимально напряжение пневмы в неорганическом мире, максимально – у человека, и, особенно, у стоического мудреца. Чем больше в пневме огня, тем она разумнее. Чистый огонь как высший дух и разум и есть бог стоиков. В Огне-Логосе содержатся семена всех вещей – «сперматические логосы» (или «осеменяющие идеи»). Бог стоиков как бы находится в самой материи, он «смешан» с миром. Фактически, этот бог и есть сама материя, только одухотворенная, оплодотворенная разумом и активной творческой силой. Это - *пантеизм* в философии.

Логос как мировая разумная сила всем управляет и все предопределяет. Он является «*провидением*», то есть судьбой космоса, но разумной. Высшая цель Логоса – победа разума над неразумием, высшего над низшим, единства над множеством. Все предопределено высшим разумом к благу, но его осуществление в мире может восприниматься как неразумие, как слепой рок, как фатум. Фатализм как полная предопределенность всего совершающегося служит и для оправдания существования зла. То, что для отдельного человека выступает как зло, для всего мироздания является благом. Поэтому надо верить в разумность провидения и любить свою судьбу («*amor fati*» - «любовь к року»), какой бы она не была.

Человек подобен космосу. Как и космос, он состоит из четырех стихий: тело состоит из земли и воды, душа – из пневмы, смеси огня и воздуха. Разум – это огонь в душе. Он часть божественного разума. Душа смертна, после смерти она сливается с мировым разумом. Человек должен следовать своей судьбе. Человеку даны природой задатки, которые он призван развить сам. Развитие, достигшее совершенства – это добродетель, поэтому жизнь в добродетели и есть высшее счастье человека. Это - жизнь в согласии с природой человека.

Добродетель – искусство правильной жизни, она, в конечном счете, вполне совпадает с первичными природными влечениями. И первичное природное влечение не может быть стремлением к удовольствию и избеганием неудовольствия. Это есть, прежде всего, стремление к самосохранению или любовь к себе. Каждое живое существо стремится к тому, чтобы сохранить себя и приумножить; и избегает того, что влечет за собой гибель. Удовольствие или неудовольствие есть только сопровождающие этот процесс состояния. Первично соответствуют природе здоровье, красота, сила, полнота жизни, владение своими душевными и телесными способностями и др. Сюда же относится и стремление к продолжению рода. Деторождение и сохранение потомства, поэтому, важнейшая цель человека, как и каждого живого существа.

Человек как разумное существо может постичь пути природы и осознанно стремиться к своему совершенству. Поэтому он может различать не только то, что способствует росту жизни в ее материальности, но и истинные блага. Это – то, что способствует духовно-разумному возрастанию человека, и тем самым его жизни в согласии с разумным Логосом, законом мира. А истинное зло – то, что этому препятствует. Благо – это добродетель, зло – это порок.

По отношению к вещам стоики не применяют характеристики блага, добра и зла. Есть вещи нейтральные в нравственном отношении, они – не благо и не зло, но могут стать таковыми от их определенного использования. Например, все, что относится к телу - морально индифферентно («адиафория»). К ним относятся, например, жизнь, удовольствие, здоровье, сила, богатство, красота и др. Это – не совсем истинные блага, а бедность, безобразие, страдание, болезнь, изгнание - не совсем истинное зло. Все зависит от того, как относиться к ним, и какое найти им применение. Адиафория говорит о том, что стоик не может придавать самоценного значения вещам, даже столь важным, важнее любых вещей - сам человек, его отношение к ним.

Таким образом, критерий блага и зла находится в человеке, в его нравственном отношении к действительности, хотя оно, конечно, соотносится с космическим порядком вещей. Это есть основания для относительной автономности человека. В этом стремлении

сделать источником счастья самого человека можно найти сходство с эпикуреизмом. Это было общим поветрием эпохи – попытки найти основания человеческой свободы в самом человеке.

Основные четыре добродетели идеала стоического мудреца – это *мудрость, мужество, умеренность и справедливость*. Их выделил еще Платон. Им противостоят четыре порока – неразумие, трусость, необузданность и несправедливость. Все они есть проявления разного рода невежества и избавиться от них можно только при помощи разума и добродетели. Главный источник пороков – аффекты, страсти, которые являются чрезмерными влечениями, то есть противоестественными влечениями, не подчиняющимися мере, разуму.

Стоики делили страсти на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие. Печаль определяли как неразумное сжатие души, виды ее многообразны: сострадание, зависть, ревность, беспокойство, смятение, боль, горе, тоска. Страх – это предчувствие зла; а вожделение – это неразумное стремление души, таящей в себе неудовлетворенность; удовольствие же это – неразумное возбуждение себя тем, что представляется желанным. Эти аффекты не должны омрачать душу мудреца внезапными волнениями. Спокойное радостное настроение никогда не покидает мудреца. Он всегда имеет основания для радостного настроения. Мудрец счастлив, богат добродетелями, прекрасен и свободен. Неразумный человек несчастлив, лишен всех этих качеств.

Но свободен ли стоический мудрец? Да и что такое свобода? Свобода – это познанная необходимость. Таким образом, человек несвободен в мире, где царит фатум, но он свободен в его познании и в изменении жизни в соответствии с познанной судьбой. «Того, кто идет за судьбой, она ведет, а того, кто упирается, она тащит», - так гласит стоическая мудрость.

Если первые три добродетели – мудрость, мужество и умеренность – говорят о личном совершенствовании, то четвертая – справедливость – говорит об общественном предназначении человека. Человек – общественное существо. За пределы эгоизма его выводит стремление к самосохранению, оно требует заботы человека о своем потомстве, о своих близких. Но стоики распространяют стремление к самосохранению не только на телесную природу человека, но и на духовную. В человеке живет всеобщее – логос, он – основа единства людей, не только сограждан, но и всех людей, свободных и рабов.

Космос – мировое государство, управляемое судьбой-логосом, а все люди в нем – его граждане, «космополиты». У стоиков появляется идея единства, равенства и братства всех людей. Человек – «гражданин мира», но он, одновременно, патриот своей общины и своего государства. Мудрец ставит благо государства выше собственного и в случае

необходимости приносит в жертву свою жизнь. Активная общественная деятельность на благо государства и сограждан – вот путь мудреца. И космическое государство стоиков и их космополитизм – это есть философское обобщение современных им процессов образования глобальных империй. Основатель стоицизма Зенон был свидетелем основания империи Александра Македонского. Эти же идеи стоицизма вдохновляли и римских граждан, завоевавших полмира, и построивших огромное государство – Римскую империю.

Средняя Стоя (Панэций, Посидоний) и Новая Стоя (римские стоики) отличались синтезом древнестоиических учений с философией Платона и Аристотеля. Их учения называют стоическим платонизмом и характеризуются уже сильными религиозно-мистическими чертами. Посидоний привносит в стоицизм пифагорейско-платоновское учение о переселении душ и загробном воздаянии. А Первоогонь-пневма начитает трактоваться как платоновский мир идей. Теперь уже земная жизнь человека предстает подобной платоновской пещере, темной и жалкой. А тело - это темница души, из которой душа хочет вырваться. Так единое начало проникает во все вещи, и в мире царит мировая симпатия, все связано со всем. На этой основе создается целая демонология, а также астрология и мантика. Как свидетельствует Гален, Посидоний думал, что внутри человека действуют два демона – добрый и злой. Добрый связан с мировым разумом, а злой имеет животную природу, в которой слепая необходимость преобладает. Так выражена трагическая двойственность человека, его разрыв между добром и злом, который препятствует совершенствованию человека до идеала стоического мудреца. Так нарастают черты мистицизма и религиозности в античной философии, и вытесняется материализм древнего стоицизма.

Древний стоицизм был созвучен суровому героизму древних римлян, который требовал от человека быть мужественным и верным долгу перед родиной и согражданами вплоть до самопожертвования. Идеалом римского гражданина был Муций Сцевола, который, будучи захвачен в плен, сам сжег на костре свою руку перед врагами, чтобы показать, что им его никогда не сломить. Стоицизм получил большое распространение в Римской империи уже со II в. до н.э., и стал мировоззрением многих известных римлян (Цицерона, Катона Младшего, Марка Брута и др.).

Но наиболее известны, как уже говорилось, Сенека – крупнейший представитель римского стоицизма, богатейший вельможа и учитель Нерона; Эпиктет – раб и потом вольноотпущенник; и император Марк Аврелий. Эти люди занимали слишком разное социальное положение, но исповедовали сходные взгляды. Они были стоики, они верили в безусловное господство судьбы, перед которой все равны – и раб, и император; а также в

то, что человек наделен душой и разумом, благодаря которым он всегда может обрести свободу, даже когда тело в оковах.

Главный интерес Сенеки обращен к морали, но он разделяет древнее стоическое учение о возникновении космоса из Первоогня и разумном провиденциализме Логоса – космического закона. Душа человека телесна, она есть истечение самого высшего огня, и душа мудреца сознательно восходит к нему. В «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека пишет: «Природа и человеческое, - едино: мы только члены огромного тела. Природа из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями». Но у Сенеки очень сильно чувство двойственности и слабости человеческого существа, раздираемого противоречиями. Сенека ясно чувствует эту беспомощность человека. «Лучше всего претерпеть то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит. Плох тот солдат, который идет за полководцем со стоном». Изменить космический порядок человек не в силах, но в силах обрести величие духа.

Проблема рабства привлекает его внимание. Он не против рабства, но говорит, что все, так или иначе, являются рабами своей жизни, своих пороков, своих вещей. Сенека утверждает, что в руках господина только тело раба, на душу власть господина не распространяется. Сенека считает, что все люди, в сущности, равны. Он полагает, что рабы заслуживают милосердия. Эта проповедь равенства и милосердия перекликается с христианскими представлениями о человеке, и некоторые христианские богословы говорили о близости Сенеки к христианству. Но это, конечно, не совсем так, Сенека далек от представления о Боге как Личности, как Спасителя человека, который дает ему бессмертие и блаженство.

Мировоззрение Сенеки - пессимизм и фатализм, но это мужественный пессимизм. Он говорит, что жизнь человека подобна пьесе, и не важно, длинна она или коротка, но важно как она сыграна. Перед лицом безжалостной судьбы важно сохранить силу духа и достоинство. А когда это невозможно, можно покончить жизнь самоубийством. Жизнь его, несмотря на высокие слова, часто им не соответствовала. Он проповедывал моральный образ жизни, а поступал аморально. Он сам отдавал себе отчет об этом противоречии, и говорил, что пишет об идеале мудреца, но сам таковым не является. Но когда император Нерон сменил милость к нему на гнев, он покончил жизнь самоубийством. Так что образ Сенеки далек от образа христианина, для которого самоубийство – самый страшный грех, ведь он знаменует полное неверие человека в Бога.

Этика стоицизма доходит до своего логического конца – до противоречия между бессилием человека перед безличной неумолимой и бессмысленной судьбой и попытками

человека сохранить свою разумность и мужество. Последнее достойно уважения. Но человек уже не мог этим удовлетвориться. Несправедливость и бессмысленность страданий человека все более рождали недоуменные вопросы и мучительное бессилие. На эти вопросы дало ответ христианство. «Претерпевший же до конца спасется» (Мф., 10, 22). Эти слова Иисуса Христа - основа христианской этики, для которой страдания человека – это путь Христа в мире, это путь искупления грехов. И если человек встает на этот путь ради Бога, то он может достичь своего спасения – бессмертия, соединения с Богом. Конечно, такого высокого предназначения человека стоицизм не знал.

Скептицизм

Одно из первых направлений в философии эллинизма, которому суждена была долгая жизнь – это античный скептицизм. Термин «скептицизм» происходит от древнегреческого слова «скеписис», что означает «рассматривание», «колебание». Скептицизм утверждает невозможность достоверного знания или сомнение в его достижении. Сомнение, критика, так или иначе, всегда являются спутниками философского размышления, поэтому скептицизм в разной степени присущ многим философским течениям (например, софистам или Демокриту). Но впервые своего последовательного и полного развития скептицизм достигает в IV веке до н.э. в трудах Пиррона (365-275 гг. до н.э.), основателя движения «скептиков».

Скептицизм связан с агностицизмом – отрицанием познаваемости мира или отдельных его сторон. Могут быть различные степени агностицизма, при их учете можно выделить полный и частичный, крайний и умеренный скептицизм (1, 521). Частичный скептицизм как форма сомнения был характерен для Элейской школы, которая утверждала разделение мира на мир подлинный (мир бытия, разума и истины) и мир неподлинный (мир по мнению, мир изменчивый и чувственный). Софисты также утверждали субъективность познания человека. Демокрит говорил о чувственных качествах вещей, которые обманчивы, но не отрицал возможность достижения истины посредством разума. Также и Платон учил о чувственной иллюзорности изменчивого мира, но считал мир познаваемым разумом. Крайний скептицизм характерен для Пиррона, отрицавшего познаваемость мира, а умеренный - для его последователя Аркесилая, который отрицал только существование абсолютной истины, но не вообще познаваемость мира.

Пиррон вместе со своим учителем Анаксархом, последователем Демокрита, принимал участие в восточном походе Александра Македонского, дошедшего тогда до Индии. Пиррон в Индии беседовал с гимнософистами, индийскими философами. От них, по-видимому, он воспринял учение о суетности и неподлинности мира. А из сравнения

разных культур, религий, философских учений, разного устройства жизни народов вытекала мысль об относительности всего. Пиррон ничего не писал и сведения о его философии до нас дошли от его ученика – Тимона (320-230 гг. до н.э.). Наиболее известны из скептиков также Аркесилай (315-240 гг. до н.э.), возглавлявший Платоновскую Академию, и синтезировавший скептицизм с платонизмом; а также Карнеад (II в. до н.э.), Энесидем (I в.н.э.) и Секст Эмпирик (II в.н.э.).

В центре внимания Пиррона – практическая цель достижения счастья. Как достичь счастья? Для этого надо ответить на три вопроса, считал Пиррон: 1) каковы вещи, нас окружающие, по своей природе; 2) каково должно быть наше отношение к ним; 3) какой результат и выгоду получим мы из этого отношения к вещам? (4, 303).

На *первый* вопрос получить достоверного ответа мы не можем, так как все вещи одинаковы, неразличимы и изменчивы. Про них нельзя сказать ничего определенного. Все относительно, во всем следует сомневаться. Всякая вещь не есть в большей степени «это», чем «то». Познавая вещи, философы во всем противоречили друг другу. Ни о чем нельзя сказать точно, что это – истина, а это – ложь. Отсюда следует ответ на *второй* вопрос: наше отношение к вещам должно заключаться в *воздержании* («эпохе» (греч.) - остановка, задержка) от каких бы то ни было суждений о них, утверждающих истинность или ложность чего-либо. Говорят, что на провокационный вопрос: «А не умер ли ты, Пиррон?» Пиррон твердо отвечал: «Не знаю». Далее следует и практический результат такой теории (ответ на *третий* вопрос) – возможность при таких убеждениях достичь «апатии» (бесстрастия) и «атараксии» (невозмутимости духа, хладнокровия, покоя). Иными словами, нужно стараться жить без собственных мнений, ничего определенно не утверждать и ничего не отрицать, а когда возникнет необходимость действовать, надо просто следовать обычаям и законам той страны, в которой находишься.

Диоген Лаэртский рассказывает легенду о том, как однажды Пиррон, находясь на корабле во время бури, ставил в пример своим ученикам свинью, которая и в бурю продолжала спокойно есть, и сохранять «бесстрастие», подобно мудрецу. Этому примеру он призывал их следовать. С Пирроном связана и другая легенда. Однажды, когда учитель Пиррона Анаксарх тонул в болоте, Пиррон прошел мимо и не помог ему. Люди были возмущены его поведением, но спасшийся Анаксарх все же похвалил своего ученика за проявленные им безразличие и безлюбие, которые полагались у скептиков свойствами поведения идеального мудреца.

Известный исследователь античной философии А.Ф. Лосев считает, что скептицизм Пиррона и «эта знаменитая «невозмутимость», или «атараксия», это «безразличие» ко всему существующему и даже полное «бесстрастие», апатия

свидетельствуют о небывалом еще в античности отказе от всякой личной самодеятельности, о небывалом примиренчестве с окружающей средой и о безропотной покорности берущим верх общественно-политическим силам» (6, 184). Добавим, что распространение скептицизма всегда есть знак определенной усталости культуры, общества от слишком больших потрясений и преобразований. Скептицизм в античности был проявлением кризиса и определенного упадка античной мысли, ведь тут она отказывалась от того, что было краеугольным камнем классической античной культуры – от культа разума и уверенности в познаваемости мира. То, на чем настаивал Сократ, отрицалось в скептицизме. Ведь позитивной программы у Пиррона нет совсем, все строится только на сомнении и отрицании. А как же быть с позитивными ценностями?

Скептический идеал мудреца малосимпатичен: он готов предать друга в беде, уподобляется в эгоизме животному и не стремится ни к чему высокому, со всем примиряется, даже с несправедливостью и злом. Вот до чего человек может прийти в своем стремлении к самосохранению. Эпикуреец, несмотря на индифферентность по отношению к обществу, все же стремится к познанию и наслаждается истиной, а стоик, помимо развития философского разума и добродетели, демонстрирует стойкость и мужество перед лицом судьбы, и активную деятельность по защите государства. Стоический идеал наиболее предпочтителен для общества. Благодаря такому идеалу Древний Рим завоевал полмира и длительное время выдерживал атаки варваров на свои границы. Римская империя просуществовала почти пять веков. При преобладании же в обществе скептических и эпикурейских императивов античная культура была обречена на вырождение и гибель. Но это - не последнее слово античной философии. Заключительным ее словом стал неоплатонизм, возродивший благородное учение Платона уже на закате античного мира.

Гален и античная медицина

Скептицизм, как и другие философские учения античности был связан с медициной. Поздний скептицизм сливается со школой врачей-эмпириков. Один из видных скептиков – Секст Эмпирик (II в. н.э.) даже получил соответствующее прозвище за свой интерес к медицине (4, 312-313). Медицинская эмпирическая школа, также как и скептики, утверждала непознаваемость того, что недоступно нашему чувственному восприятию, и утверждала, что деятельность врача должна быть сосредоточена на исследовании только видимых симптомов болезни, а не на скрытых причинах болезни. Менее категоричным по отношению к изучению сущности болезни было учение школы «врачей-методиков», которая развивалась параллельно с эмпирической школой, и

придавала значение не только эмпирическим наблюдениям, но и изучению причин болезней.

Методическая школа была образована в Риме греческим врачом Асклепиадом в I веке до н.э. Он был учеником эразистраторов, то есть последователей Эразистрата. Последний, как уже отмечалось, отошел от гуморальной теории и отдавал предпочтение атомизму. Поэтому и Асклепиад рассматривал болезнь как результат стагнации твердых частиц в порах и каналах тела и как результат расстройства движения соков и пневмы. В его учении объединились оба представления о причинах болезней: *гуморальное*, сформировавшееся еще по воздействию древней натурфилософии, и так называемое *солидарное* (от лат. *solidus* – твердый, плотный), истоком становления которой был античный атомизм (2, 162). Поэтому главными методами лечения Асклепиада и методической школы было создание оптимальных условий для беспрепятственного движения твердых частиц и соков в организме человека. Это включало разумную диету, соблюдение чистоты кожи, водолечение, массаж, движение во всех видах (ходьбу и езду на лошади и т.д.).

Но своего наиболее полного синтеза и расцвета античная медицина достигла в трудах выдающегося врача *Галена* (129-204/216 гг. н.э.). Он родился в Пергаме и учился в философской школе и был знаком с учениями стоиков, перипатетиков, эпикурейцев, платоников, скептиков. Некоторое время был врачом гладиаторов и в 162 году переехал в Рим, где прославился своими лекциями и успешной врачебной практикой. Впоследствии император Марк Аврелий пригласил Галена в качестве придворного врача. Слава его была так велика, что ему приписывали сочинения других авторов. Галену приписывается более чем 434 работы. Классическое издание трудов Галена содержит 133 трактата. Важнейшие из них: «О назначении частей человеческого тела», «Об анатомии», «Терапевтические методы», «О больных частях тела», «О составе лекарств» и др. (2, 176).

Гален ставил своей целью синтезировать разные подходы к лечению болезней в медицине того времени и не придавал ни одному из них самодовлеющего значения. После Эразистрата медицина пережила раскол, и выделились три основные позиции: 1) «догматиков», утверждавших, что причины болезней и пути лечения определяются целиком и полностью разумом; 2) «эмпириков», опиравшихся только на эмпирический опыт; 3) «методистов», придававших значение как клиническому опыту, так и умозрению, но последнее сводивших к простым понятиям «выделения», «сокращения» и т.п. Гален считал все три позиции поверхностными и стремился соотнести логический метод с экспериментальным, полагая равно необходимым тот и другой (5, 261).

Все вещи, по мнению Галена, происходят из четырех элементов (земли, огня, воздуха и воды) и их качеств (холодного, горячего, сухого и влажного), которые активно взаимодействуют между собой благодаря их изначальным способностям. «Темперамент» не является их простой смесью, а является их полным взаимопроникновением. «Жидкости»: кровь, флегма, желчь желтая и черная, в свою очередь, происходят от этих элементов и их качеств. Любой организм предполагает определенную меру их сочетания. Каждое качество, таким образом, обладает своей определенной способностью. Этим способностям множество: кровеносная способность вен, переваривающая способность желудка, пульсирующая способность сердца и т.д.(5, 263). Среди них есть две базовые способности – «втягивающая», благодаря которой все усваивается организмом, делается своим; и «выталкивающая», то есть та, которая нечто не принимает, оставляя его чужеродным.

Гален воспринял учение Платона о душе и о ее трехчастной структуре (разумной, аффективной, вожделеющей). Согласно Галену, рациональная душа находится в мозгу, аффективная – в сердце как средоточии эмоций, вожделеющая – в печени. Рациональная душа имеет своим проводником животную или *психическую пневму* (*spiritus animalis*), которая циркулирует посредством нервной системы, и поддерживается вдыханием воздуха. Есть также *пневма витальная* (*spiritus vitalis*), находящаяся в сердце и в артериях. В печени и в венах содержится натуральная или *естественная пневма* (*spiritus naturalis*). Все жизненные процессы, таким образом, он объяснял действием нематериальных сил, образующихся в результате превращений пневмы: нервы несут «душевную силу», печень дает крови «естественную силу», а пульс возникает под действием «пульсирующей силы». Мы тут наблюдаем, без сомнения, определенную материализацию души, ибо все духовно-идеальное сводится к своим материальным носителям. Все части души соотносятся посредством пневмы психической и витальной, наделены врожденным теплом и кровью.

Надо сказать, что Гален не имел представления о кругообразном, то есть об однонаправленном и поступательном движении крови. Он считал, что кровь продвигается вперед рывками, совершая маятниковообразные движения. Она образуется в печени, обогащается там «естественной пневмой», по венам поступает в правый желудочек сердца, потом частично проходит из правого желудочка в левый, смешивается там с воздухом, поступающим из легких, и одухотворенная «витальной пневмой», разносится через аорту ко всем частям тела (2, 179).

Гален был убежден, что сотворение столь совершенных организмов, в которых каждая часть удивительно взаимосвязана со всеми другими, говорит о божественном искусстве Природы, божественного Творца, устроившего весь космос так мудро и

прекрасно. Творец-Природа и выступает предельной целью, к которой стремится весь мир. Иными словами, Бога он, по-видимому, понимает в соответствии с воззрениями Аристотеля как Ум-Перводвигатель, к которому стремится весь космос как к своей финальной цели.

Гален рисует возвышенный образ врача, он хотел бы восстановить традицию Гиппократов, которая связывала с врачебной деятельностью высокие идеалы и благородный образ жизни, и подвергает критике современных ему медиков. У последних он находит тяжкие пороки – 1) невежество, которое ведет к неспособности ставить верный диагноз и которое ставит вообще под угрозу искусство врачевания; 2) коррупцию и 3) бессмысленное разделение на секты («догматиков», «эмпириков», «методистов») (5, 260-261). Коррупция проявляется, по его мнению, прежде всего, в небрежении обязательствами, в ненасытной жажде денег, в лени и в праздности ума, что приводит к атрофии ума и воли врача. Он пишет: «личность, которая хочет стать истинным врачом, не только презирает богатство, но она в крайней степени приучена к перегрузкам, любит напряженный ритм работы. Нельзя и представить себе, что такой работяга может позволить себе напиваться, объедаться, предаваться усладам Венеры, короче говоря, служить своей нижней части тела. Все это потому, что истинный медик – друг умеренности, сколько и истины» (Цит. по: 5, 261). Все великие врачи говорили об особом служении врача, которое предполагает высокоморальный образ жизни и любовь к истине. А если к истине, то значит и к философии, хотя, конечно, понятия «философии» и «истины» не являются синонимами, ведь философия – это все же «любовь к мудрости», то есть стремление к истине, но не сама истин

Неоплатонизм

Неоплатонизм возникает в III веке н.э. и является последним оригинальным философским учением античности. Неоплатонизм представляет собой грандиозный синтез всей античной философии и, прежде всего, идей Платона и Аристотеля. Следует иметь в виду, что неоплатонизм появился в то время, когда христианство существовало уже два с лишним века, и влияние его все более росло, и поэтому в неоплатонизме мы находим отчетливую монотеистическую тенденцию, которая, однако, весьма отлична от христианской идеи Личного Бога-Творца мира. В центре неоплатонизма – идея Единого как божественного центра и источника всего в мироздании. Но это Единое не является Божественной Личностью, которая по своей воле творит мир. Мир появляется из Единого в силу необходимости по причине его совершенства и полноты. Поэтому неоплатонизм – это, в известном смысле, ответ античной философии, связанной с язычеством, христианству на вопрос о едином Боге и о том, как Он возможен. Но несмотря на мощь

рафинированного античного философского интеллектуализма, в этом споре победа осталась за христианством. Однако спор язычества с христианством в своих разных проявлениях никогда не прекращался. И неоплатонизм как наиболее продуманная языческая концепция мира имел огромное влияние на религии и развитие философии во все последующие века, начиная со средневековья, и в этом качестве он сохраняет свое значение и в настоящее время.

Основатель школы неоплатонизма – Плотин (205-270 гг. н.э.). Наиболее известны из неоплатоников – его ученик Порфирий (232- ок 301-304 гг.); основатель сирийского неоплатонизма Ямвлих (IV в.) и Прокл (V в.), работавший в Афинах. Пергамский неоплатонизм был представлен в произведениях императора Юлиана, прозванного Отступником за то, что он, придя к власти (361-363 гг.) попытался реставрировать язычество в Римской империи, в которой с 325 года христианство стало официальной религией, и устроил гонения на христиан. Если у своего основателя Плотина неоплатонизм носит, прежде всего, спекулятивно-философский характер, то в последующем его развитии начинают преобладать черты религиозно-мистические и он становится прямой апологией языческого политеизма. Главная идея неоплатонизма заключается в иерархическом устройстве мира из единого идеального первоначала - Единого, которое пронизывает все ступени мира.

Плотин родился в Египте и учился в Александрии у философа Аммония Саккаса, среди учеников которого был Ориген, впоследствии известный христианский богослов. Плотин участвовал в неудачном походе императора Гордиана в Персию, где собирался изучать персидскую философию. После поражения Гордиана, вынужден был спасаться бегством в Антиохию, а потом в 243/4 году поселился в Риме. Школа Плотина в Риме пользовалась большим успехом, к нему послушать лекции приходили сенаторы, врачи, философы, люди разных национальностей (6, 141). Император Галлиен и его жена даже поддержали проект философа о создании города философов – Платонополиса, где бы господствовала философия Платона. Но из-за придворных интриг проект не был реализован (5, 243).

Сам Плотин долго ничего не писал, но довольно поздно стал записывать свои лекции, которые подготовил к изданию и издал его ученик Порфирий. Он же разделил все труды Плотина на шесть частей по сходной тематике, которые в свою очередь каждую разделил на девять отделов. Числу «девять» придавался метафизический смысл, что отражено в названии трудов Плотина, которые называются «Эннеады» («эннеа» по гречески – девять). Они посвящены следующим темам: рассмотрению Единого, Ума и Души как трех начальных субстанций, о свободной воле человека и воле Единого, о Благе,

о судьбе и любви, о числах и о диалектике, а также о небе, материи и о движении неба и др. Плотин считал себя истолкователем Платона, и не претендовал на какую-то новизну, но несмотря на то, что заимствований у него достаточно много, тем не менее не вызывает сомнения и его глубокая оригинальность. Влияние Аристотеля и Сенеки на Плотина не вызывает сомнений. Плотин полемизировал с Демокритом и Эпикуром. Против гностиков у него есть специальный трактат.

Наиболее оригинально учение Плотина о Едином. Единство, по Плотину, есть основа всех вещей, всего существующего в мире. И все это единство отдельных вещей восходит к высшему единству – к Единому, из которого все исходит и в которое все возвращается. Единое можно охарактеризовать только отрицательными эпитетами. Единое невыразимо, неисчислимо, бесконечно, рационально непознаваемо, существует везде и нигде. Оно не обладает ни телесными качествами, ни мышлением, ни образом. Единое – это высшее Благо, которое выше самого бытия, оно есть абсолютное единство и полнота. Природа Единого как «отца сущего» по отношению ко всему существующему – порождающая, поэтому оно не есть что-либо из существующего. Единое – это сверхбытие, сверхсущее. «Первоединый есть все, но, будучи всем, Он не является ни одним из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ. Начало есть лишь в том смысле, что все к нему сводится и из него исходит; строго говоря, в нем все не уже есть, а еще только будет» (Эннеады, V, 2, 1). Почему Абсолют таков, каков он есть, спрашивает Плотин. Абсолют таков потому, что он есть Благо, которое само себя творит («Единое держит само себя»). Оно таково, каким хотело быть, в нем воля и бытие совпадают, чем быть хотело, то и есть.

Каким же образом от Первоединоного – «простейшего и тождественного, который не содержит в себе никакого различия», произошло множество существ? Из Единого в силу его всеполноты и всесовершенства посредством «эманации» (истечения) порождается множество, при этом Единое ничего не теряет, оставаясь все тем же. Единое похоже на Солнце, говорит Плотин, которое есть источник света, который затухает по мере удаления от Солнца. Единое есть свет, а свет не может не светить, поэтому высшее также порождает низшее по необходимости. Через эманацию осуществляется переход от высшей степени к более низким ступеням бытия. «Единое, переполняясь самим собой, требует перехода в иное; а поскольку оно остается постоянным и не убывает, иное только отражает его, т.е. является «видом» и «умом», т.е. «умопостигаемым - космосом» (V 9,9), его зеркалом (I 1, 8)» (6, 144).

Вторая ступень мировой иерархии – Ум (или «Нус»), представляющий собой платоновское «царство идей». Согласно Аристотелю Ум – это высшее интеллектуальное

начало, которое есть мышление мышления, в котором мыслимое и мыслящее совпадают. Его еще можно назвать – Дух. Он рождается посредством силы, исходящей от Единого, которая, чтобы оформиться, оборачивается для созерцания своего первоначала и вновь наполняется им, а затем эта сила возвращается к себе и исполняется собой. Так появляется первое различие: мыслящего и мыслимого (V,2,1). Ум, вглядываясь в себя, наполняется Единым, видя в себе тотальность вещей, а значит тотальность идей. Единое – потенция всех вещей, Ум, вглядываясь в Единое, становится совокупностью всех идей, или всех вещей идеально (5, 246).

Промежуточная ступень между первой и второй ипостасью или первоначалами, занимают *числа*, которые не есть ни чувственные вещи, ни количество, ни психические акты, а являются принципами мыслительного конструирования. Числа являются основой *красоты*, а Ум – это чистая красота.

Ум порождает третью субстанцию – Душу, которая истекает из Ума, как он из Единого. Это новое существо есть существо, подобное Уму, так же как и он есть образ Единого. Мировая душа одной стороной обращена к Уму, а другой к созданию чувственного животного и растительного мира. Душа вносит в них порядок, управление и гармонию. Душа является для мира началом движения. Душа – последняя сверхчувственная реальность, которая граничит с чувственной реальностью, являясь ее причиной. Она, оставаясь идеальной субстанцией, может войти в контакт с любой телесностью, без ущерба для себя, поэтому она воспроизводит принцип «все во всем» (5, 247). Поэтому она одновременно едина и множественна.

Иными словами, сама Душа иерархична. 1) В центре своем она неделима и едина – это чистая Душа как идеальная субстанция. Ее нельзя представить атомистически, как последовательность и множественность психических состояний. Тут Плотин борется со стоиками, которые признавали делимость души и ее пневматическое происхождение и с материализмом вообще (6, 145). Он отказывается сводить душу, сознание к материальным процессам. 2) Кроме того, Мировая душа – это «смысловое функционирование ума за его пределами или «логос ума» (6, 145). Душа как бытие вне Ума есть чистое становление и та креативная сила, которая поддерживает в порядке космос, физический мир. 3) Душа предстает и как совокупность отдельных индивидуальных душ, которые нисходят, одушевляя звезды, тела и живые существа. Таким образом Душа у Плотина связана с творящей активной силой, энергией, которой все живет, а Ум – с самосозерцанием, которое всему дает образ-форму (эйдос).

Следующая ступень эманации Единого – природа и космос, которые рождаются посредством слияния эйдосов и материи. Материя у Плотина, как и у Платона, есть только

«восприемница эйдосов». Первая материя – это бесконечная неопределенность, которая является субстратом изменений. Материя есть всегда нечто иное, инаковость в чистом виде. Это значит, что материя способна только воплотить нечто идеальное и это идеальное начнет бесконечно меняться, начиная от идеального совершенного воплощения эйдоса и кончая предельным распылением эйдоса в темной материи, а значит тотально искаженным воплощением эйдоса (6, 146).

Материя – это не-сущее (небытие), она лишена качества, количества, массы, величины и т.д., которые всегда связаны с оформленной материей, в которую уже привнесен эйдос (или идея). Поэтому материя в чистом виде познана быть не может. Мы имеем дело только с этой «последней материей», то есть уже оформленной. В сравнении с эйдосами, носителями жизненного начала, есть принцип их разрушения, а значит есть зло (6, 146). А космос как мир упорядоченной природы есть, для Плотина, «украшенный труп». И это, по словам А.Ф.Лосева, есть «очень яркое свидетельство упадочного характера философии Плотина» (6, 146). Для сравнения скажем, что для христианства природа создана Богом, и этим освящена. Все зло же проистекает от свободной воли ангелов и людей, которые направляют ее не к Богу, не к исполнению Его законов и заповедей, а нарушают их, творят беззаконие, то есть грех. Для Плотина же все телесное, материальное есть источник затемнения эйдосов, и поэтому есть источник зла.

Хотя материя вечна, но она не есть самостоятельное начало, как у Платона и Аристотеля. У Плотина материя порождается Единым, подобно тому как свет рассекает тьму, и без нее существовать не может. Там же, где тьма, там вечно возникает материя (1, 678). Материя – это как бы самая кромка мира, где творящая способность Единого совершенно ослабевает. Поскольку свет Единого пронизывает весь мир, то и материя пронизана Единым, но его там бесконечно убывающе мало, как во тьме мизерно мало света. Материя противостоит Единому, подобно тому, как тьма противостоит свету, а зло – Благу. Зло тут не равномошно Благу, а есть только *недостаток* Блага, подобно тому, как болезнь не имеет самостоятельного значения, а есть лишенность здоровья.

Весь космос, по Плотину, имеет иерархическое строение. Ступени иерархии от высшего к низшему определяются степенью присутствия Божества на каждой ступени, то есть степенью одушевленности. Выше всего космос в целом с миром неподвижных звезд. Идя от неба к земле мы встречаем все менее и менее совершенное воплощение эйдосов. Физический мир – это, по Плотину, есть, фактически, *зеркало* форм, которые, в свою очередь, воплощают идеи-эйдосы, то есть зеркало, в котором отражается идеальный мир Ума-Логоса. Зеркало это имеет разные степени кривизны. Самая сильная кривизна присуща материи. «...мир истинно-сущего представляет собою как бы длинную цепь

жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, и все они отличаются друг от друга, хотя и составляют одно непрерывное целое» (Эннеады, V, 3,2).

Какое место в мироздании занимает человек? Человек есть связь души и тела. Видимые боги – это небесные светила. Между ними и душой человека находятся демоны. Они имеют больше силы, чем у человека, но не лишены психической, то есть чувственной жизни, каковой лишены небесные светила. Люди бывают низменные и возвышенные. У первых преобладает аффективная и вожделеющая часть души, у вторых – разумная. Первые никуда не стремятся, они живут как бы по горизонтали, идя на поводу у своей чувственности и обыденной жизни. Вторые стремятся преобразить свою жизнь на путях разума и добродетели. Жизнь первых не безнадежна, ее можно изменить, ведь и у них есть разумная душа, она только затемнена чувственным вожделением.

Цель человеческой жизни, по Плотину, это возвращение души человека к высшей духовности, то есть к ее первоначальной жизни, когда она созерцала Ум (или Дух) и находилась с ним в тесной связи. Условие достижения этой цели – совершенство нравственной жизни и отрешение от всего чувственного и телесного. Для этого необходимы занятия философией и диалектикой. Если это достигается, то душа после смерти сливается с божеством, если нет, то чувственность остается с ней и после смерти и тогда она испытывает ряд душепереселений (метемпсихоз). Новое состояние души соответствует ее прежним склонностям и есть также возмездие за прошлые грехи. Совершивший беззаконие по отношению к ближнему, сам подвергнется такому же беззаконию в последующей жизни.

Но уже в настоящей жизни, по Плотину, можно соединиться с Единым, с божеством. Это возможно, если достичь полного очищения души от земных, чувственных интересов и пристрастий, а также от слов и разума, и посредством «экстаза», то есть «выхода» души за пределы тела, освобождения души от тела. Это путь «опрощения», то есть возвращения к самому себе, и стремление к мистическому союзу с божеством. Свобода в этом смысле есть страстное желание Бога. Душа, «сбросив с себя все», сливается с Единым и испытывает райское блаженство. Диоген Лаэртский рассказывает, что Плотин переживал такой экстаз четыре раза, а Порфирий – один. В отличие от христианской мистики, которая полагает, как, например, в исихазме, что «можно и при жизни Бога узреть», но Бог для этого дарует человеку благодать (Свет Фаворский), Плотин полагает, что Бог человеку ничего не дает, но человек может сам совершить

восхождение к Нему и соединиться с Ним, благодаря своим способностям, силе и желанию (5, 251).

В учении о Едином, которое рационально непознаваемо, и в учении об «экстазе» как пути к божеству Плотин выходит за пределы философии, рационального дискурса, и переходит в плоскость религиозного сознания. Его последователи только усугубляли эту тенденцию. Так Прокл наполнил структуру мироздания Плотина античными богами: Чистый Ум он величал Кроносом, олицетворение животворной силы Ума именовал Реей, а сам себя мыслящий Ум – Зевсом и т.д. (1, 694). Но особенно это характерно для Ямвлиха, который занимался языческой мифологией, теургией (искусством влиять на волю богов), то есть магией, и важное значение в познании мира придавал математике (он насчитал порядка 360 богов). Так наука, кстати, вовсе не отменяет религию, а ее предполагает. Весь вопрос заключается в том, что это за религия. Поздний неоплатонизм – это реставрация античной мифологии и вырождение собственно философии, базирующейся на рациональном дискурсе.

Но неоплатонизм благодаря своей продуманной логике и категориальной диалектике оказал значительное влияние на христианское богословие. Яркий тому пример – труды Дионисия Ареопагита, которые получили название Ареопагитики. Дионисий Ареопагит рисует величественную картину небесной иерархии, отсветом которой является и земной порядок жизни. Идея «лестницы природы», которую мы находим у многих средневековых авторов, в том числе у Фомы Аквинского также содержалась в философии неоплатонизма и Аристотеля.

Император Юстиниан в 529 году отказал язычникам в праве занимать публичные здания, иметь школы и преподавать и закрыл Платоновскую Академию в Афинах. Этот эдикт был направлен в защиту христианства. Так была подведена официальная черта под историей античной философии, которая в силу своей внутренней исчерпанности, не имела будущего. Будущее было за христианством и христианской философией.

Литература:

1. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., Высшая школа, 2001.
2. Сорокина Т.С. История медицины. М., Академия, 2004.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1986.
4. Асмус В.Ф. Античная философия. М., Высшая школа, 2001.
5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1 Античность. СПб, ТОО ТК «Петрополис», 1994.

6. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М., Изд. «Мир идей», 1995.
7. Плотин. Эннеады. Киев, 1995.

Христианская средневековая философия. М.Т. Рюмина

Хронологически средневековье охватывает период приблизительно с V века н.э. до XIV века н.э. Почти тысячу лет продолжались средние века. За этот период произошли колоссальные изменения в мире. Возникали одни государства (Византия, Арабский халифат, Англия, Франция, Киевская Русь и т.д.), разрушались и погибали другие (Римская империя, например). Произошло великое переселение народов, утвердилось как мировая религия христианство, появилась новая мировая религия – ислам и т.д. Можем ли мы говорить об этом огромном периоде, охватывающем столь различные события и народы, как о единой эпохе? Можем, если примем во внимание то единое основание, которое сохранялось в культуре разных стран и народов на протяжении всей этой эпохи. Речь идет о господстве религиозного мировоззрения во всех сферах жизни общества. Религия выступала ядром средневековой культуры, определяла право и политику, форму государства, особенности ведения хозяйства и быта народов, не говоря уже об искусстве, науке и философии. Пока религиозная парадигма сохраняла свое значение в жизни людей, продолжались средние века. И именно с процессами обесценения религиозных ценностей и секуляризации (выхода из-под влияния религии и церкви) связана эпоха Возрождения (XIV-XVI) как период перехода к Новому времени.

Смена глобальных эпох определяется изменением фундаментальных структур сознания человека, его мировоззрения и мироощущения, которые выражаются в изменении его представлений *о Боге, мире и человеке*. Место человека в мире, смысл его жизни обуславливаются взаимосвязью человека с Богом. И эта связь кардинально меняется в средние века по сравнению с античностью, что вызвано появлением и утверждением, прежде всего, христианства (I в.), а позже ислама (VII в.). Христианская культура явилась синтезом культуры западной и восточной. «Афины» и «Иерусалим» стали символами и основанием новой культуры, которая была совершенно новым и своеобразным их преобразованием. Эллинистический период истории (вторая половина IV в. до н.э. – V в. н.э.), начавшийся после завоеваний Александра Македонского и сочетавший Восток с Западом, явился как бы предварением христианского синтеза.

Место философии в средневековой культуре определяется ее взаимоотношением с религией. Религиозные истины очерчивают горизонты и возможности философствования. И поэтому чтобы понять специфику средневековой философии необходимо обратиться к самому христианству, к особенностям его вероучения и его историческому пути.

Христианство - монотеистическая религия. *Монотеизм* – это вера в единого Бога. Христианский Бог – это *Троица*, Бог в трех Лицах – Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Откровение о Троице дал Иисус Христос, который сказал апостолам: «...Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф,28,19). Истина о Боге, человеке и мире дана в Библии, главной книге христианства.

Другими монотеистическими религиями являются ислам и иудаизм. Древнее язычество было обожествлением природы и политеизмом, то есть принимало множество богов, которые символизировали разные сферы природного бытия. В средние века преобладающее развитие и влияние получают именно монотеистические религии. Античная философия была связана с античным политеизмом, многобожием, так как им определялся характер мышления древних греков.

Христианский *теоцентризм*, то есть представление о том, что высшей реальностью является Бог и он все определяет, выражен в двух фундаментальных принципах, которых не было в античном сознании, это – *идея творения* мира и человека Богом, и *идея откровения* о Боге. Идея творения (креационизм) лежит в основе христианской философии: учения о бытии (онтологии), а идея откровения – в основе учения о познании (гносеологии).

Апостол Павел говорит: «А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие...» (2 Коринф.,1,23). Он хочет тем самым сказать, что вера основывается не на человеческой мудрости, а на Божественном Откровении, что поэтому христианство – религия парадоксальная и мистическая, выходящая за пределы человеческого разума. Иудеи не приняли Иисуса Христа как Мессию, а греки не могли смириться с ограниченностью человеческого разума, ведь греческая философия настаивала со времен Пифагора и Платона на том, что обретет бессмертие только тот, кто *познает* как устроен космос и человек. Знание тут выступало как высший вид деятельности человека. Христианство не отрицало значение знания, но отдавало приоритет *вере*, так как считало, что ограниченный и затуманенный грехом человеческий разум не в силах познать бесконечное и абсолютное, то есть Бога. Знание о Боге может быть дано только как откровение, а дело человеческого разума заключается в том, чтобы понять это откровение и сохранить его в целостности и истине. Многие чуждо и непонятно было в христианстве для рационального эллинского ума, для античной философии. Парадоксальна была провозглашенная христианством близость Бога к человеку, ведь ради спасения человека и из-за любви к нему Бог вочеловечился, и страдал, чтобы искупить первородный грех человечества.

Какую же картину мира рисует нам Библия, книги Ветхого и Нового Завета?

Христианская картина мира.

Бог сотворил мир из ничего, на шестой день творения создал человека для того, чтобы через человека весь тварный мир соединился с Богом-Творцом. Человек был создан Богом «по образу и подобию Своему». Человек должен был объединить в себе две природы - тварную, телесную, «прах земной», и божественную, духовную. «Бог вдунул в лице его дыхание жизни и стал человек душою живою» (Быт.11, 7). Так в нем соединяются земное и небесное начала. Богоподобие человека заключается в духе, душе, свободной воле и в разуме. Дух, обращенный к Богу – это вера.

Бог возвысил человека над прочими своими созданиями и предуготовил ему особое назначение: быть царем и господином природы, чтобы через себя соединить ее с Богом. Человек был предназначен Богом к «обожению», он должен был стать богом по благодати, по любви и свободному произволению. В результате грехопадения Адам не выполнил своего предназначения. Он нарушил волю Бога, который заповедал ему не вкушать от древа познания добра и зла. Но искушенный через Еву дьяволом, он отпал от Бога, нарушив волю Бога. Испытания свободой Адам не выдержал. Свободу свою он проявил не как сознательное и добровольное соединение своей воли с волей Бога, а как своеволие, как грех - нарушение воли Бога. Через грех, что значит «беззаконие», в мир вошли смерть и зло, так как Бог смертью положил предел греху, в котором отныне пребывала человеческая природа. А человек был отдан во власть того, за кем он последовал своею волей, во власть дьявола, хотя и сохранил в себе богоподобие.

С момента грехопадения человек находится в руках лукавого. Оторвавшись от Бога, природа его становится противоестественной, больной. Как говорил св. Григорий Нисский, первоначальная иерархия в человеке, которая предполагала, что дух - «руководитель» всей природы человека - должен был жить Богом, душа - духом, а тело - душой, переворачивается. Дух оборачивается к душе, в свою очередь, живущей страстями тела, а тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть. Но Бог даже в беспорядок вносит во избежание полного распада вселенной некий новый порядок, где смерть выполняет свою роль. Для человека лучше смерть, чем вечное проклятие. Смерть действует на человека преобразующе. От того как человек относится к смерти зависит, как он проживет свою жизнь.

Поскольку от мира была отъята благодать (благая энергия, исходящая от Бога, и позволяющая человеку соединиться с Богом), постольку человек, поврежденный в своей природе грехом, все больше и больше отпадал от Бога, и только небольшой остаток рода человеческого сохранял свою верность Богу. Именно из этого остатка в лице Пресвятой Девы Марии была воспринята человеческая природа, когда пришел час Боговоплощения.

Бог послал в мир Сына Своего Иисуса Христа для спасения людей. Иисус Христос – второй Адам. Он должен был исполнить то, что не исполнил первый Адам – соединить тварный мир с Богом. Он должен был добровольно и сознательно исполнить волю Божию до конца, до своего смертного часа. Он должен был победить зло, смерть и грех, победить то, что вошло в мир в результате грехопадения Адама. Богочеловек Иисус Христос своей жизнью и страшной смертью на кресте искупил первородный грех человеческий и сделал возможным приход в мир Духа Святого, возвращение в мир благодати. На пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа в мир пришел Дух Святой, огненные языки сошли на апостолов. Благодать позволяет человеку побеждать грех в себе и в мире, возрастать в своем стремлении к Богу. Поэтому с этого момента целью христианской жизни является, как говорит св. Серафим Саровский, стяжание благодати Божьей для преобразования своих души и тела по «подобию Божьему». Это ведет к спасению человека, которое понимается в христианстве как соединение с Богом, что предполагает и обретение человеком бессмертия, вечной жизни с Богом.

Дальнейшая история человечества после прихода Иисуса Христа выстраивается как прямая линия, устремленная в будущее, конечным результатом которой будет Второе Пришествие Иисуса Христа и Страшный Суд, на котором произойдет окончательное разделение людей на грешников и праведников, первые обречены на вечные муки в аду, а вторые будут пребывать в блаженстве на небесах с Богом. Страшный Суд - событие одновременно гибельное, но и дарующее надежду на вечную жизнь с Богом. Каждое событие истории в христианстве уникально, единично, неповторимо. Каждое мгновение человеческой жизни имеет значение для вечности. И поэтому именно христианство открывает подлинное историческое сознание, связанное с необратимостью исторического времени. Для античности было характерно циклическое понимание пространства и времени. Стоики считали, вслед за Гераклитом, что мир в следующем своем круге вечного повторения, полностью воспроизведет все, что происходило и происходит сейчас.

Христианство утверждает, что человек в течение своей жизни должен сделать выбор между Богом и дьяволом. И если он стремится к Богу, он должен преобразить свою жизнь и самого себя в соответствии с божественными заповедями. Как человек должен жить, чтобы спастись, то есть чтобы соединиться с Богом, обрести блаженное бессмертие? Есть два пути к Богу: мирской и монашеский. Первый – это жизнь в мире и исполнение божественных заповедей, а второй – это жизнь ради Бога, это доведение исполнения заповедей до отказа от мира ради Бога.

Христианская этика.

Главные идеи христианской этики были провозглашены Иисусом Христом в Нагорной проповеди (Мф,5-7). Он определяет идеал человека, к которому должен стремиться каждый христианин. Это - идеал «девяяти блаженств», который рисует образ человека смиренного, плачущего о своих грехах, кроткого, жаждущего правды, милостивого, чистого сердцем, стремящегося к миру, страдающего за Христа. Такие люди и есть «соль земли», «свет миру». (Мф,5,13-14). Этот образ кардинально отличается от античного представления о лучших людях и должном поведении. Для античности характерен культ силы, красоты и разума, в которых проявляется не только полнота человеческой жизни, но и гордость. Жизнь христианина – это подвиг, высота которого определяется не человеческим измерением, а самим Богом: «...Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.,5,48). То, что хорошо для человека, не всегда таково и для Бога. То, что почитается разумным людьми, есть безумие для Бога и наоборот. «Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, - для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом», - писал апостол Павел. (1-е Кор.1,27-29). Таково, например, отношение любви к Богу, миру и к людям, которое есть основная заповедь христианства, и которое может иногда восприниматься в человеческом измерении как проявление слабости или глупости.

Иисус Христос говорит о том, что Он пришел не отменить ветхозаветных пророков, а исполнить. Иисус Христос принимает ветхозаветную нравственность (десять заповедей, которые Бог дал Моисею на горе Синай), но исполнение заповедей доводит до очищения от греха внутреннего мира человека, его мыслей и желаний, то есть до преобразования души и тела человека. Если первые четыре из десяти заповедей говорят о поклонении единому Богу, то остальные регламентируют взаимоотношения между людьми. Первая из них направлена против служения идолам, вторая – против создания себе кумиров, третья – против злоупотребления именем Бога, то есть против клятв; четвертая заповедь гласит о почитании субботы, пятая – о почитании родителей; шестая заповедь направлена против убийства, седьмая – против блуда, восьмая – против воровства, девятая – против ложного свидетельства, десятая – против зависти.

Иисус Христос исполнение заповедей меряет не по внешнему поступку, а по внутреннему, нравственному преобразению человека, которое проявляется и в поступках. Так, например, Иисус Христос говорит: «Вы слышали, что сказано древним: «не прелюбодействуй». А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф.,5,27-28). Человек, который не имеет

мысли о грехе и его пожелания, никогда не совершит этого греха. Совершенствование человека – это преображение его души и разума, а потом и тела.

Главная заповедь христианской этики – это *любовь к Богу*. Вторая заповедь – *любовь к ближнему*. Ближний понимается в христианстве как любой человек, будь то даже иноплеменник и иноверец, тем не менее он носит в себе «образ и подобие Бога», и поэтому он достоин любви. Первая заповедь служит основанием для второй. А без первой заповеди соответственно теряет смысл и вторая. Что такое любовь? «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит, любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится... А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше». (1-е Кор.13,4-8,13). Так пишет о любви апостол Павел. Позже Августин Блаженный парадоксально скажет о всеобъемлющей силе любви и, в частности, любви к Богу: *«Люби Бога и поступай как хочешь!»* Он хотел тем самым сказать, что любовь к Богу включает все христианство, весь христианский образ жизни, любовь к людям, стремление творить добро и отвращаться от зла.

Любовь к ближнему в христианстве доводится до любви к врагам. «Вы слышали, что сказано: «око за око, зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...»(Мф.5,38-39). «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф., 5,44). Как следует понимать любовь к врагам в христианстве? Значит ли это, например, непротивление злу силою, как эту любовь понимал Лев Толстой?

Митрополит Московский Филарет (Дроздов), живший в XIX веке и переписывавшийся с А.С. Пушкиным, а теперь прославленный церковью как святой, считал, что любовь к врагам лучше всего выражена в формуле: «Любите врагов ваших (личных), боритесь с врагами Божьими, побеждайте врагов Отечества!». Прощать человек может и должен своих личных врагов, не отвечать им злом за зло, но прощение врагов Божьих не в его власти. Если он на стороне Бога, то он должен бороться с врагами Божьими. Если он этого не делает, то он предает Бога. В истории так сложилось, что государства были связаны с той или иной религией, и защита веры была одной из их задач, поэтому и борьба с врагами Отечества в христианстве расценивалась как форма борьбы с врагами Божьими.

Место философии в средневековой культуре. Вера и Разум.

Философия как мудрость человеческая в средние века занимает подчиненное религии положение. Но понимание предмета философии и отношение к ней меняются последовательно на протяжении всей эпохи. Рассуждение о Боге (богословие или теология), созданное при помощи философского умозрения, в зрелое средневековье станет ядром всего христианского вероучения. А сама проблема взаимоотношения религии и философии получит форму проблемы соотношения веры и разума.

Негативное отношение к философии у ранних христиан и апологетов определялось тем, что античная философия была связана с язычеством, христианской же философии еще не было, ее предстояло создать. Поэтому апостол Павел предостерегал христиан: «смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...». (Кол.,2,8). А римский мыслитель Тертуллиан (II-III вв.) называл философию «языческой блудницей» и выражал свое кредо в тезисе: *«верую, ибо абсурдно»*, тем самым утверждая невозможность измерить разумом истины веры. Но уже Климент Александрийский (III в.) говорил о необходимости гармонии между разумом и верой при приоритете веры. Он считал, что убедительность веры только возрастает при поддержке ее знанием. А значение философии он видел в том, чтобы приводить через рассуждение к вере, подобно тому, как науки и искусства приводят к философии, к пониманию единства мира и его законосообразности. В этом смысле философия является «служанкой» теологии. (1, 42). Философия служит инструментом для утверждения религиозных истин. Августин Блаженный выразил ведущее значение веры, открывающей горизонты перед разумом, в афоризме: *«Верю, чтобы понимать»*. Но Августин считал, что необходимо и *«понимать, чтобы верить»*, и поэтому большое значение придавал богословско-философской учености. Особенно сильное влияние на становление христианской философии оказывали Платон, Аристотель, стоицизм и неоплатонизм.

В отличие от Западной Европы, в Византии никогда не прерывалась античная философская традиция. Св. Иоанн Дамаскин, богослов VIII века, в своем произведении «Источник знаний» дал шесть определений философии, в которых выражено несколько иное понимание соотношения философии и религии: 1) философия есть знание природы сущего; 2) философия есть знание божественных и человеческих дел, то есть всего видимого и невидимого; 3) философия есть упражнение в смерти; 4) философия – это уподобление Богу; 5) философия – начало всех искусств и наук; 6) философия есть любовь к мудрости. Истинная мудрость – это Бог, поэтому любовь к Богу и есть истинная философия. (4, 132). Тут философия понимается предельно широко, она объемлет всю

мудрость и даже любовь к Богу, а само богословие выступает частью философии, где предметом мысли является Бог.

В христианстве Библия – книга Божественного Откровения, в которой явлена истина о Боге, мире и человеке. Дело человеческой мудрости заключается в том, чтобы правильно понять и истолковать Священное Писание. Поэтому определяющими для средневековой философии являются принципы *экзегезы* – истолкования, интерпретации, герменевтики; и *экстазиса* – выхода за свои субъективные пределы. Принцип экзегезы ограничивал философствование горизонтом библейских текстов, но так или иначе оставлял возможность для творческого самовыражения автора в постижении истины. Религией утверждалось существование истины в Боге и единство этой истины для всех людей и всего мира. И поэтому главная задача – это познание истины и ее сохранение для последующих поколений. Этим обстоятельством определялся принцип экстазиса, опора на авторитет и традицию, стремление к анонимности. Так авторы многих богословско-философских трактатов того времени не подписывали своих трудов собственным именем, а приписывали их уже известным христианским подвижникам. Как, например, автор знаменитых трактатов «Ареопагитики», относящихся к V веку н.э., подписал их именем христианина афинянина Дионисия Ареопагита, жившего в I веке н.э., и поэтому в религиозно-философской литературе его называют Псеудо-Дионисием Ареопагитом.

Патристика – учение Отцов церкви – выработывалось во взаимодействии с античной философией. Особенно значимыми для христианства были стоицизм, платонизм и неоплатонизм. Многие из Святых Отцов церкви, творчество которых составило основу Священного Предания церкви, были хорошо знакомы с античной философией. Среди них были Афанасий Великий, Иринеи Лионский, Иустин Философ, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Августин Блаженный и другие. Например, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов (IV в.) учились в Афинской Платоновской академии вместе с будущим императором Юлианом Отступником, только пути их потом разошлись. Если Юлиан Отступник попытался возродить язычество в Римской империи вплоть до гонений на христиан, то великие каппадокийцы (как называли святых отцов по месту их рождения – Каппадокии, области в Малой Азии) стали епископами и защитниками христианства. Им принадлежит важная роль в формировании христианского богословия и, в частности, в выработке учения о Боге-Троице, которое запечатлено в Символе веры. Выработывалось же оно в борьбе с первой ересью – арианством, которое определенным образом также связано с философией, а именно с учением Оригена. Этот богослов-философ много сделал для синтеза христианской религии и античной философии, однако, некоторые стороны его учения не были признаны

церковью как христианские, например, его учение о субординации Трех Лиц Троицы, о предсуществовании душ, к последним восходят многие еретические учения. Поэтому влияние его неоднозначно, христианской церковью учение его даже было признано еретическим. Взаимоотношения религии и философии складывались непросто. Философия могла быть для религии источником ереси, т.е. опасности, а могла быть средством для раскрытия религиозных истин и их популяризации. Философия могла привести вере, а могла и увести от нее. Именно поэтому в дальнейшем византийский богослов св. Григорий Палама считал, что отношение к философии подобно отношению к змеиному яду – требует осторожности: он может убить, а может и вылечить.

Особенно философия стала необходима христианской церкви тогда, когда христианство было провозглашено императором Константином в 325 г. н.э. официальной религией Римской империи. Возникла острая необходимость в выработке единства вероисповедания, единства основных принципов веры – догматов, которого не было в раннехристианский период. Догматика христианства вырабатывалась на семи Вселенских Соборах в острых спорах с ересями, и она составила тот фундамент христианства, который позволил ему две тысячи лет сохранять чистоту веры, и который выражен в «формуле» христианства – в Символе веры. Он был принят на I Вселенском соборе в г. Никее (325 г.), и подтвержден на II Вселенском соборе в г. Константинополе (381 г.). Споры на Вселенских соборах о природе Бога Троицы и о природе Богочеловека Иисуса Христа получили название *тринитарных* и *христологических*. И в формировании богословского выражения религиозных истин философское умозрение сыграло немаловажную роль. Этот процесс был длительный и болезненный и сопровождался появлением ересей, т.е. искажением христианского учения.

Первой ересью, которая получила широкое распространение, было *арианство*. Арий был пресвитер в Александрии. Он учил, что Бог Сын не равен Богу Отцу, что Он есть такое же творение, как мир и человек, что Сын «подобносущен» Отцу по природе. Получалось, что Иисус Христос – это второстепенный Бог, ведь Он рожден, значит, Его когда-то не было. Это было проявление «субординатизма», утверждавшего неравенство ипостасей Бога, подчиненность второго и третьего Лиц Пресвятой Троицы, Бога Сына и Бога Духа Святого, первому Лицу Троицы – Богу Отцу. Отсюда следовали далеко идущие выводы, уничтожавшие христианство как религию искупления. Ведь если Иисус Христос не равен Богу Отцу, не Бог в полноте, то тогда человеку нечего рассчитывать на свое спасение, оно делается невозможным, так как между Богом и человеком лежит пропасть и нет посредника, который поможет человеку воссоединиться с Богом. Против Ария выступил св. Афанасий Великий (IV в.). Он нашел ту богословскую формулу, которая

отражала истинную природу взаимоотношения Лиц Троицы: Бог Сын и Бог Отец «единосущны», а не «подобносущны».

Дальнейшее богословское осмысление природы Троицы дали великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов (IV в.). Их учение о соотношении природы Бога и Его Ипостасей, т.е. Лиц, было принято церковью в качестве ортодоксального. Как единый Бог есть в Трех Лицах? Это – тайна, непостижимая для нашего разума. Но мы можем приблизиться к этой тайне в своем познании Бога через библейское откровение. Бог – существо высшее, надмирное, сверхъестественное. Бог есть Дух (Иоан.4,24), Живой (Иерем.10,10), Сущий (Исх.3,14). Бог есть Любовь (Иоан.4,16). Он - вечный, вездесущий, всеведущий, всемогущий, всеблагий, премудрый, всеправедный и т.д. Бог есть Единица и Троица одновременно. *Бог един по Свему существу, но троичен по Своему существованию.* Божественное единство и раздельность Отцами церкви описывается при помощи категорий «усия» (сущность) и «ипостась» (личное существование, уникальное и единичное). Эти категории восходят к Аристотелю, но великими каппадокийцами они были качественно преобразованы, наполнены христианским смыслом. Сущность Бога едина, но существует Он в Трех Ипостасях, Трех Лицах. Это подобно тому, как огонь - единая субстанция - может существовать как тепло, как свет и как собственно огонь.

Ипостаси различны по происхождению. Бог Отец *нерожден*, Бог Сын *рожден* от Отца превечно, Бог Дух Святой *исходит* от Отца. «Нерожденный, рожденный и исходящий» - вот указание на различие Трех Ипостасей Бога. Это указание достаточно для того, чтобы понять сам факт различия, но недостаточно, чтобы сказать «как» это происходит: «как» рождается и «как» исходит. Такой принцип богословия, который всегда имеет ввиду тайну Бога, абсолютное познание которой признается невозможным, называется *апофатическим* богословием, т.е. отрицательным, в противоположность *катафатическому* богословию, позитивному, которое стремится описать Бога через перечисление позитивных признаков в их наиполнейшем выражении: «всеблагий», «всемогущий», «всеведущий» и т.д. Различие между апофатическим и катафатическим богословием было сформулировано Псевдо-Дионисием Арпагитом в трактате «Мистическое богословие» (V в.). Апофатическое богословие исходит из абсолютной запредельности и непознаваемости сущности Бога тварному миру и поэтому восходит к Богу в Его познании через отрицание всего, всех качеств, которые принадлежат тварному миру. Сначала устраняется все тварное, затем исключаются даже самые возвышенные атрибуты – благодать, мудрость, любовь, даже само бытие. Бог непознаваем, но (в этом парадокс христианства) Он – Тот, Которому человек говорит «Ты», так как Он

открывается как Бог Живой и Личный, и к Которому человек обращается с молитвой. Восточно-православное богословие стремилось придерживаться именно апофатического богословия, в то время как в западной традиции преимущество отдавалось катафатическому богословию, например, в схоластике (доказательства бытия Божия и т.д.).

Тринитарные споры сменили христологические (III, IV, V и VI Вселенские Соборы) – о природе Богочеловека Иисуса Христа. Вопрос о том, Кто такой Иисус Христос – Бог или человек – вполне практический вопрос, так как от ответа на него зависит главное: сможет ли человек спастись или нет. Возникли новые ереси – *несторианство* и *монофизитство*. Несторий, епископ Константинопольский, учил, что от Девы Марии родился человек Иисус, с которым соединился Бог Слово и обитал в нем, как в храме, подобно тому, как Он обитал в Моисее и других пророках. Природы Бога и человека в Иисусе Христе совершенно разделены, сосуществуют в Его Личности, никак не смешиваясь. Поэтому Пресвятую Деву он называл Христородицей, а не Богородицей. Но если так, то искупления первородного греха не произошло, так как Бог на кресте не страдал, а страдал просто человек, или это просто была видимость, обман, и всемогущего посредника между Богом и человеком нет. Монофизитство исходило из другого принципа, но вывод получался тот же.

Монофизиты учили, что природа Богочеловека Иисуса Христа одна – божественная, человеческое в Иисусе Христе совершенно поглощено Божеством как капля воды океаном. *Монофелиты* развивали монофизитство и утверждали, что если во Христе одна природа, то и воля у него должна быть одна. В Символе веры же была принята формула, что в Богочеловеке Иисусе Христе соединяются две природы, две воли, два разума, два образа действия, две энергии – Божественные и человеческие, но соединяются они в одном Лице парадоксальным образом – *«неслиянно и нераздельно»*, подобно тому как раскаленное железо становится огнем, оставаясь железом. Иисус Христос – это совершенный Бог и совершенный Человек, по божеству Он вечно рождается от Бога Отца, по человечеству Он родился от Пресвятой Девы и во всем подобен людям, кроме греха. Отстаивание богословских формул, которые бы выражали истину христианства, а не искажали бы ее, требовало не только философской и богословской эрудиции, но и личного мужества. Так, борец с монофелитством, известный богослов Максим Исповедник (VII в.) был объявлен врагом государства, ему за твердость веры отрезали язык, отрубили руку, и сослали в Колхиду, по дороге к которой он умер. А через несколько лет его богословская формулировка соотношения двух природ и двух волей у Богочеловека Иисуса Христа вошла в Символ веры.

Патристика и христианская антропология.

Главное открытие христианства в области антропологии состояло в открытии личностного аспекта в человеке. Христианство открывает реальность Личности Бога, а потому и созданного Богом «по своему образу и подобию» человека. Христианская антропология связана со всем христианским вероучением в его целостности, так как вопрос о человеке и его спасении является центральным.

Принимая во внимание, что полное познание сути личности тварной невозможно, поскольку она воспроизводит в человеке божественное ипостасное начало, постараемся выделить и систематизировать некоторые моменты, которые связаны, согласно христианству, с проявлениями личностного бытия человека.

Во-первых, личность как «лик», ипостась человека есть начало его особенности, особенности, то есть *индивидуальности*.

Во-вторых, личность или ипостась человека, как и его природа в части его духа и свободной воли, является *божественным* в человеке.

В-третьих, личность как богоподобие в человеке, есть «*стержень*», «*ядро*» *индивидуального существования человека, личность обеспечивает целостность человеческого индивидуума*.

В-четвертых, личность как *целостность, цельность* человека проявляется как единство высших способностей человека - воли и разума.

В-пятых, личность *несводима* к природе человека.

В-шестых, личность и есть возможность и осуществление *свободы* человека, и, прежде всего, свободы личности над природой человека. Личность постоянно «*превосходит*», «*восхищает*» природу человека, *выходит за ее пределы*. Этим она и делает возможным существование человека. Это потому, что личность должна «*восходить*» к Богу. Возможно, в этом ее главное предназначение. «*Лик*», личность, *ипостась человека является образом Бога в человеке*.

Итак, личность в человеке есть проявление *богоподобия* человека, это - *божественное* в человеке, каковыми являются также в человеке дух и свобода воли. Личность не сводится ни к духу, ни к разуму, ни к свободе, хотя, конечно, и связана с ними, поскольку они входят в качестве «*высших способностей*» в природу человека. Личность не сводится к природе, как она не сводится к индивидууму. Отношение между личностью и природой человека - это отношение «*восхождения*», «*превосходства*». Если природа - это общее для всего человеческого рода (тело, душа, дух, свобода воли), то личность - это то, делает эту природу индивидуальностью, частностью, то, что вносит различие в природу. Это - различное в общем, если можно так сказать. Она придает ей

форму, лик, особость. Личностное начало связано с *единством или целостностью индивидуума, единством его природы и его существования*. Личность есть *самотождественность индивидуума*, которая воспроизводится в актуальности его существования как существа двумерного, состоящего из «праха земного» и вместе с тем богоподобного.

В христианстве личность как божественное начало в человеке является главным носителем свободы человека, прежде всего, по отношению к самому себе, то есть к своей природе. Личность никак не может быть обусловлена: ни психологически, ни нравственно. Всякое свойство, в том числе человека, повторно в своем проявлении. Личность определяется своей неповторимостью. Индивиды похожи по природе. Личность всегда неповторима и единственна. Причем, поскольку понятие по своей природе всегда обобщает, личность в силу своей единственности как бы «утекает» между понятиями, не фиксируется ими, остается тайной. Личное можно «уловить» только в личном общении, во взаимности. Личность открывается во взаимно-открытом общении. В таком общении человек проявляет свое божественное личностное начало, тем самым уподобляется Богу, и от этого общения получает непередаваемое наслаждение. Но в человеческом падшем мире такое общение, преодолевающее индивидуальную непроницаемость, может длиться только мгновения.

Две важнейшие проблемы христианской антропологии - это проблемы *смерти и пола*. Тут возникает вопрос: то биологическое состояние, в котором мы находимся ныне, было ли оно таким же до грехопадения? Возможна дилемма: если в раю существовал какой-то биологический пол, как это следует полагать на основании данного Богом повеления плодиться и размножаться, то не был ли он в этих первозданных условиях как бы ослаблением в человеке образа Божия вследствие наличия животного начала, предполагающего размножение и смерть? Если же райскому состоянию было чуждо всякое животное начало, то грех заключается в самом факте биологической жизни, что никогда не признавалось за таковой христианством.

Второе разрешение дилеммы было отвергнуто отцами церкви. Но первое положение дилеммы разъяснить очень сложно. Можно сказать, что в падшем мире существует неопровержимая связь между полом и смертью, между началом животным и началом смертным. И поэтому отцы церкви еще задавали себе вопрос: не явилось ли уже в раю сотворение женщины, вызвавшее то биологическое условие, которое неразрывно связано с конечностью бытия, угрозой для потенциального бессмертия человека? Эта негативная сторона разделения на два пола привносит как бы некую погрешимость, и

потому человеческая природа становится с этого момента уязвимой и падение - неизбежным.

Св. Григорий Нисский, и вслед за ним св. Максим Исповедник, отвергают неизбежность связи между разделением на два пола и грехопадением. Св. Григорий Нисский, написал богословско-философский трактат «Об устройении человека», в котором говорит, что Бог создал пол в предвидении *возможности* греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения. Возможность, не значит необходимость. Половая поляризация давала человеческой природе известную защиту, не налагая на нее никакого принуждения; так дают спасательный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Эта возможность актуализируется тогда, когда человеческая природа пала и закрылась для благодати. Смерть появляется в результате греха. Тогда возможное становится необходимым. После грехопадения Бог одел человека в «кожаные ризы», которые и есть наше нынешнее биологическое грубое состояние в отличие от прозрачной райской телесности. Смерть в новом космосе преодолевается полом, родовым размножением, законом рождений и смертей. «В этом контексте пол есть не причина смертности, но как бы относительное ее противоядие».

В учении Григория Нисского о человеке основными проявлениями богоустремленности человека являются свобода и способность творчества. Свобода представлялась ему самой сутью духовного существования человека. Он часто сравнивает образ Божий в человеке с отражением в зеркале. Зеркало отражает образ, но по-разному, оно может разбиться, затуманиться, его можно повернуть так, что никакого образа видно не будет. Человек может утратить образ Божий, перестать быть отражением, но потенциальная возможность обрести его всегда остается. Св. Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять. Личность есть свобода. Человек обычно действует по естественным импульсам, он обусловлен своим темпераментом, характером, наследственностью, временем, космической или социально-психической средой и т.д. Но подлинный человек как личность пребывает вне всякой обусловленности, он может овладеть и своей собственной природой для преобразования ее в Боге.

Человек в богословско-философской системе Максима Исповедника стоит в центре развития космоса. Сотворение мира есть динамический процесс, происходящий в согласии с божественной волей. Этот процесс состоит из трех стадий: первая – *генесис*, «пуск в ход» – начало осуществления видимого мира; вторая – *кинесис*, свободная реализация всех божественных идей, предполагающая движение, устремленное к Богу; третья стадия – *стасис*, цель развития мира – неподвижное стабильное состояние,

«успокоение» в Боге.(3, 362). В мире различаются два вида движения – необходимое и свободное. Первое, называемое им «естественной волей», присуще всему в мире, живому и неживому, как, например, сила гравитации, и является естественной силой «добра» природного бытия, дарованной Богом. Такого рода естество не может быть грешным, оно таково, каким сотворил его Бог, и в нем нет ничего дурного. Но только человек обладает свободным движением, свободной волей (которую богослов еще называет «гномической волей» от греческого слова «гноми» – выбор, мнение) так как он был предназначен объединить в гармонии весь сотворенный мир с Богом. Свобода понимается не только как выбор между добром и злом, но и как выбор пути реализации своей естественной воли. Так, человек создан «по образу и подобию Божию». Образ Божий в нем есть в силу его естества, бытия, дарованного Богом, то есть всякий человек является *образом* Божиим, но Его *подобием* являются лишь те, кто добр и мудр. (3, 365). Таким образом, мы по природе обладаем естественной волей, реализация которой зависит от нашего выбора, осуществляемого гномической волей.

В результате грехопадения (которое интерпретируется Максимом Исповедником как некое злонамеренное вмешательство, как обман, нарушивший гармонию творения), прекрасный мир распался на части, в него вошли противоречие, смерть, вражда, тьма. Но несмотря на это целью всего мироздания по-прежнему является всеобщее единство. Это единство восстанавливается в Боговоплощении Иисуса Христа, в котором нетварная божественная природа соединилась с тварной. В Боговоплощении он видит центральное событие истории, в котором вновь примиряются Творец и тварь, небеса и земля, рай и мир, дух и материя.

Августин о самосовершенствовании человека

Особое значение в патристике для развития европейской культуры и философии имело творчество Аврелия Августина (354-430 гг.). Им была написана знаменитая «Исповедь», в которой он открывает историю своей жизни как историю своей души и обращения в христианство. «Исповедью» Августина было положено начало оформления исповедального жанра в литературе, жанра автобиографии. Автор тут описывает свой личный жизненный опыт, он смотрит на мир сквозь призму своей личности, он показывает мир таким, каким он существует для него. Высокая степень развития самосознания личности характерна для исповедального жанра. Автобиография, в сущности, и есть история развития самосознания человека. (5, 379-380). Уже для Августина самосознание – это предельная реальность в человеке, которая удостоверяет существование истины. Он говорит, что человек может сомневаться и ошибаться во всем, но *Si fallor, sam* («если я ошибаюсь, я существую»). Этот афоризм Августина

предвосхищает известный принцип Декарта – cogito, ergo sum («Я мыслю, следовательно существую»), который стал краеугольным камнем философии Нового времени.

Августин вслед за апостолом Павлом открывает «внутреннего человека», стремленного к своему Творцу. Глубины души человека скрыты даже от него самого, они открыты только Богу. Каждое движение души человека имеет значение для его спасения, для его вечной жизни. От помысла зависит и действие. Таинство исповеди призвано очистить душу от греха. Предельная правдивость и стремление к истине, ясно звучащий голос совести свойственны для исповедания Августина перед Богом. Открытие внутреннего мира человека связано именно с христианством, для которого главной ценностью мира является человек, хранящий в себе образ Божий. Психологическая исповедь нашла в дальнейшем своих гениальных продолжателей, среди них были Данте, Гете, Руссо, Толстой, Петрарка, Бенвенуто Челлини и др.

Главной загадкой предстает для Августина сам человек. Он убежден, что, познавая человека, можно прийти к пониманию триединого Бога. Так, ум человеческий – это образ Троицы. Он считает, что разум, познание и любовь, эти три вещи суть одно, когда они совершенны, тогда они и равны. (8, 65). Жизнь души человека настолько обладает для него предельной достоверностью, что он время понимает как субъективную психологическую реальность.

Что же такое время? Это длительность, которая включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Но прошлое – это то, чего уже нет, будущего еще нет. Есть только настоящее, которое реальнее всего там, где есть в человеке образ Божий, то есть в душе. Ведь, никто не будет спорить, что настоящее лишено протяженности, так как его бег – одно мгновение. «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание». (6, 297). Так рассуждает о природе времени Августин в своей «Исповеди». Его выводы парадоксальны, неудивительно, что они были мало поняты современниками. Но в Новое время И. Кант выскажет сходные идеи, ставшие классикой для современной науки, которую не удивишь парадоксами.

Но для спасения человека особенно важно понять природу добра и зла, благодати и греха. Почему человек даже постоянно устремленный к Богу допускает в своей жизни грех? Человек знает добро и стремится к нему, но творит зло. Человек одобряет одно, а

следует другому. Это происходит потому, что воля его, бывает, не подчиняется ему, как говорит Августин. Человек, для него, это проявление, прежде всего, волевого начала. В таком понимании человека находит свое разрешение моральный парадокс Сократа: человек, знающий, что такое добро, творить зло не может. Но он, ведь, творит зло, несмотря на знание добра. Почему? Потому, что *свобода есть свойство воли, а не разума*, как говорит Августин. А воля в человеке раздвоена, направлена как к добру, так и ко злу. Это – болезнь души, повреждение природы человека в результате его грехопадения. И преодолеть эту болезнь воли без благодатной помощи Бога человек не может. Никакие заслуги ему в этом помочь не могут. Подлинная свобода заключается в том, чтобы следовать Христу.

К этим выводам Аврелия Августина подводила сама его жизнь. Он родился в 354 году в г. Тагасте в Северной Африке, которая была тогда частью Римской империи, в семье, где отец был язычник, а мать – христианка, которая мечтала приобщить сына к христианству. И он прошел путь от язычества в юности к христианству в зрелости. Десять лет он исповедовал манихейство, учение пророка Мани, который утверждал дуализм добра и зла, существование доброго бога и бога злого. Занятия философией, особенно увлечение неоплатонизмом, привело его к мысли о неприемлемости онтологических и этических оснований манихейства. Августин вслед за Платоном и Плотинем верил в торжество добра и божественного начала. Августин был убежден, что к вере христианской его привело само провидение Божие. Это был особый дар Бога. И будучи уже христианским богословом и епископом африканского города Гиппона, которым он оставался 35 лет, вплоть до своей смерти, он рассматривал благодать как дар Бога человеку, который невозможно заслужить. Это – особый знак избранности человека Богом. «Избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам, ибо каждая заслуга дается благодатью». (Цит. по 3, 282). Вопрос о природе благодати и возможности ее получения непосредственно связан с проблемой соотношения жизни и воли конкретного человека и осуществления воли Бога – божественного предопределения.

Августин о свободе воли и о божественном предопределении.

В христианстве уже в IV-V веках сложилось три основных подхода к проблеме соотношения свободной воли человека и божественного провидения, то есть к проблеме человеческой судьбы. Один из них был представлен учением о предопределении Августина, которое он развил в своих работах: «О Граде Божием», «О христианской благодати», «Против Пелагия» и др. Блаженный Августин учил о том, что все предопределено Богом, и человек ни над чем не властен, изменить он ничего в своей

судьбе не может. Наоборот, его жизнь есть свидетельство того, избран он Богом или проклят. Избранность человека или его проклятие предопределены даже до его рождения.

Эта позиция Августина воспроизводила, во многом, фатализм языческой судьбы, и вырабатывалась она в борьбе с монахом Пелагием, который по-иному понимал соотношение свободы воли человека и божественного предопределения. Пелагий говорил о том, что Иисус Христос, искупивший первородный грех человечества, создал возможность для спасения человека, ну, а дальше – это дело самого человека. Он добрыми делами и праведной жизнью должен заслужить спасение. Таким образом, воля Бога, Божественная благодать, церковь отходят на второй план перед свободой человека. Пелагианство было осуждено как ересь, а Августин Блаженный канонизирован, но его учение о предопределении не было принято церковью. Свою роль, как известно, оно сыграло позднее в протестантизме. В XVI веке Жан Кальвин воспринял его в достаточно крайней форме как учение об избранности людей, и сделал далеко идущие выводы об отсутствии у человека благой свободы воли, а тем самым, в сущности, свободы воли вообще.

Православная церковь в отношении этого вопроса приняла точку зрения Иоанна Кассиана Римлянина (конец IV в.- начало V в.), которая заключалась в утверждении *синергии*, то есть в принятии соединения двух энергий, соработничества двух волей – человеческой и Божественной в деле осуществления судьбы человека. На все воля Божья, но Бог наделил человека свободой и хочет свободного прихода человека к Нему. Человек сам творит свою судьбу, ее определяет выбор человека между добром и злом, Богом и дьяволом. Человек может повлиять на волю Бога, если он искренне раскается в грехах, преобразит свою жизнь, подобно тому, как это произошло с жителями библейского города Ниневии, которые покаялись в грехах, и тем самым предотвратили уничтожение города гневом Божиим.

Философия истории Августина.

В чем же заключается суть человека? В любви, считает Августин. Достойный человек тот, кто любит, более того, тот, кто любит достойное любви, а самое достойное любви – это Бог. Материальные блага конечны, утилитарны, они не могут служить предметом любви, подлинного наслаждения. «*Ordo amoris*» (порядок любви) должен определяться онтологическим статусом вещи, явления, к которым любовь обращена. (8, 73-74). Бог дарует человеку любовь через благодать, и человек должен следовать Богу в даре любви.

Августин в своем труде «О Граде Божьем» всех людей разделяет на два «града» - «град земной» и «град небесный» - по принципу любви. К первому граду относятся те

люди, которые одержимы любовью к себе вплоть до презрения к Богу, а ко второму – те, в ком горит любовь к Богу вплоть до презрения к самому себе. Первые возносят себя, вторые – Бога. Первые ищут людскую славу, вторые устремлены к славе Бога. Последние предопределены к спасению, а первые – к проклятию. (7, III, 63.) Каин и Авель выступают символами этих людских сообществ. Точно знать, кто относится к какому граду при жизни человек не может, это ведомо только Богу, и определится на Страшном суде. Но, все-таки, сама жизнь человека свидетельствует о том, к какому граду он тяготеет.

Трактат «О Граде Божьем» был написан как отклик на падение Рима в 410 году и разграбление его вестготами Алариха. Эти события глубоко потрясли Августина. Его мучит вопрос: почему пал Рим - христианская столица? Язычники говорили, что это – наказание Риму за то, что он принял христианство. Это неверно, говорит Августин. Это – промысел Божий, это наказание Риму за то, что римляне погрязли в пороках и наслаждениях, поэтому они лишились свободы и потерпели поражение. Римская государственность не тождественна с Градом Божиим. Град Божий – это странствующий Град и прообраз его на земле – Церковь.

История у Августина предстает как «прямая линия», устремленная из прошлого в будущее, которая имеет начало – творение мира и имеет конец – второе пришествие Иисуса Христа и Страшный суд. С грехопадения начинается собственно история как пребывание человека во времени. Центральное событие истории – это приход Иисуса Христа в мир и образование Церкви. История завершится восьмым днем творения, царством Господа, где люди вновь будут вынесены вне времени в вечность, и одни будут пребывать в вечном блаженстве в раю с Богом, а другие, грешники – в аду в вечных муках. Каждое событие истории уникально и не может быть повторено. Это принципиально иной взгляд на структуру исторического процесса, чем тот, который мы находим в античности и который представляет собой цикл, кругооборот, «вечное возвращение». Такова философия истории Августина.

Проблема зла в христианстве.

Когда мы задаем вопрос: что такое зло, вопрос ставится неверно, считали отцы церкви, так как предполагается, что зло есть «нечто». Зло принимается за некую сущность, за некое «злое начало», которое противопоставляется «доброму началу», как в зороастризме или в манихействе. И вся история вселенной предстает как история борьбы этих двух начал.

Для христианского сознания такое представление является ложным. Для отцов церкви *зло есть недостаток, порок, несовершенство*. Это не какая-то природа, а то, что этой природе недостает, чтобы быть совершенной. Зло – это *небытие*. В аспекте

сущностном зле нет, так как оно лишено бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихейства, утверждавшего субстанциальный характер добра и зла, то есть существование двух исходных начал – добра и зла, а тем самым и неустранимость зла, но он недостаточен перед лицом ясно ощущаемой реальности зла.

Проблема зла в христианстве непосредственно выходит на существование «лукавого». А «лукавый» - это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность, он также не есть как лукавый - некоторая сущность, так как его природа сотворена была Богом и она добра. «Лукавый» - это личность, это «некто», который свою волю отвратил от Бога.

Зло не есть природа, но состояние природы. Оно активно. Оно есть как бы *болезнь*, как бы *паразит*, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Можно добавить, что оно похоже по своему принципу существования на раковые клетки, которые живут, уничтожая организм, но уничтожив его, погибают вместе с ним. Аналогичную роль в компьютерных системах выполняет вирус. Это как бы механизм уничтожения и самоуничтожения.

Итак, согласно христианскому вероучению, зло не есть природа, но оно есть определенное состояние *воли* этой природы. Это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога. Это есть *личностная* позиция. То есть, *зло относится к перспективе не сущностной, а личностной.* Зло - это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога. Начало зла коренится в *свободе* сотворенных Богом существ. Зло рождается только от свободы существа, которое его творит. Св. Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу, он существует в несуществующем.

Человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. По природе своей расположенный к добру и любви к Богу, человек повернулся ко злу потому, что оно было ему подсказано змием. Это было похоже на заражение болезнью, но не насильственное, а вполне свободное. Человек сам согласился на господство над самим собой. Зло имеет начало в ангельских мирах. Ангелы, хотя их в святоотеческом предании часто называют «бесплотные духи», не являются существами чисто духовными. Существует некая ангельская телесность, которая даже может становиться видимой. На Западе бесплотность ангелов утверждалась томизмом (последователями Фомы Аквинского), но средневековые францисканцы (последователи Франциска Ассизского) придерживались противоположного мнения. В России в XIX веке святой Игнатий Брянчанинов отстаивал телесность ангелов. У ангелов нет «кожаных риз», как у людей, у них нет смерти и размножения. Единство ангельского мира совершенно отлично от нашего единства.

Человеческий род существует как бесконечное количество личностей, имеющих одну и ту же природу. Но у ангелов нет единства природы. Каждый из них - отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир. Его единство не является органическим, оно как бы внешнее. Это единство города, войска, служения, единство гармоническое.

Зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу. Но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло как бы индивидуализируется. В этом случае заражение происходит через пример, через влияние, которое одна личность может оказывать на другие личности. Люцифер увлек за собой треть ангелов. Зло имеет своим началом грех одного ангела. И позиция Люцифера показывает корень всякого греха - гордость, которая есть бунт против Бога. Корень греха - это жажда самообожения, ненависть к благодати. Мятежный дух начинает ненавидеть бытие, которое создано Богом, им овладевает страсть к уничтожению, и за невозможностью уничтожить творение, он силится исказить его. Драма, начавшаяся в небесах, продолжается на земле.

Наиболее систематически к проблеме зла подошел Блаженный Августин. Он выделил три уровня зла: 1) метафизический; 2) моральный; 3) физический. (8, 70-71). О метафизическом уровне зла у нас шла речь выше. Зло – это небытие, или лишенность бытия. Моральное зло – это грех, который зависит от порочной воли. Это последствие первородного греха человечества. Порок волей приобретает от неправильного выбора между добром и злом, когда зло она принимает за добро для себя. Порочная воля причиной своей имеет удаление от Бога, удаление от Творца и обращение к творению, т.е. к вторичному. Зло физическое – это болезни, страдания – есть последствие морального зла. «...Не тело порочное делает душу греховной, но порочная, увязшая в грехе душа делает тело тяжелым и порочным». (8, 71).

Икона как образ Первообраза.

Вопрос о возможности изображения Бога стал главным вопросом VII Вселенского собора (787 г.). Он возник в связи со спором иконоборцев и иконопочитателей в Византии (VII-VIII вв.). Иконоборцы под влиянием ислама считали, что поклонение иконам – это идолопоклонство; что живописное изображение Иисуса Христа противно догмату о Боговоплощении, что есть только одна икона Христа – Евхаристия, то есть причастие. Ни один тварный образ не может изобразить Бога, так как Бог есть Дух.

Иоанн Дамаскин написал свои знаменитые «Три слова против порицающих иконы» в самом начале спора в 730 году, сразу после запрещения икон императором Львом III Исавром. Именно акт Боговоплощения, по его мнению, является основанием для возможности изображения Бога. В древности Бог не изображался, но после явления

Иисуса Христа, Бога во плоти, Его можно изображать. «...А с тех пор, как в нем вселилось Слово Божие, вещество стало достохвальным, а потому вещественные образы необходимы и имеют положительный смысл».(З, 374). Многие положения Иоанна Дамаскина были утверждены Седьмым Вселенским Собором.

Икона – это образ Первообраза. И почитая икону, христианин поклоняется не холсту, доске и краскам, т.е. некоторому веществу, а образу Иисуса Христа, Богородицы или святых, который посредством него запечатлен. Образ непосредственно, через благодать, связан с Первообразом. Через иконописный образ человек «восходит» в своем созерцании и молитве к Первообразу. Поклоняясь иконе, человек поклоняется Богу, изображенному на ней. В этом заключается *анагогическая*, то есть «возводящая», функция иконы. Икона может выполнять также *дидактическую*, т.е. назидательную, функцию, быть своего рода «книгой для неграмотных». Это значение икон особенно пользовалось популярностью на христианском Западе.

Православие и католицизм.

Пути христианского Востока и христианского Запада разошлись в 1054 году, когда католическая церковь отошла от православной, введя принцип «Филиокве». Символ веры, принятый на I и II Вселенских Соборах, гласил, что Дух Святой исходит от Бога Отца. Католики же добавляли «и от Сына» (Филиокве). История возникновения этого учения давняя. Оно возникло еще в IV веке в Испании как некоторый «перекосяк» в борьбе с арианством, которое утверждало вторичную роль Иисуса Христа («подобносущие») по отношению к Богу Отцу. И это «Филиокве» призвано было подчеркнуть роль Бога Сына. Но в дальнейшем Карл Великий, основатель Священной Римской империи в IX веке, настаивал на внесении этого принципа в Символ веры, чтобы подчеркнуть отличие Запада от христианского Востока, от Византии. Но он встретил энергичное сопротивление со стороны папы Римского – Льва III. И это произошло позже, в XI веке.

В средние века в католицизме развилось также учение о непогрешимости папы римского как Божьего заместителя на земле. Окончательно оно было провозглашено папой Пием IX на Ватиканском Соборе 1870-го года. Такое понимание власти и значения папы православной церковью расценивалось как обожествление смертного человека, что непозволительно, так как любой смертный - не без греха. Кроме того, согласно православию, глава церкви только один – это сам Иисус Христос. Все остальные, даже апостолы – только члены церкви.

Различия в вероучении затронули и учение о первородном грехе. Эти различия выразились в принятии в католицизме догмата о непорочном зачатии Девы Марии в 1854 году. Согласно католическому учению первородный грех состоит в утрате первобытной

праведности Адама, которая давалась ему Богом сверхъестественно, благодатью. В результате грехопадения человек утратил эту благодать, которая удерживала его от греха, в состоянии святости. И человек стал жить просто согласно своей природе, для которой естественна борьба разума и чувственности, тела и духа. Таким образом, утверждается, что природа человека не извращена после грехопадения, а лишилась сверхъестественного благодатного дара Бога, который давал человеку целостность и гармонию его жизни. На Богородицу благодатный дар Божий излился в самом начале Ее зачатия, поэтому Она должна была родиться в таком состоянии, в каком находился первый человек Адам до своего грехопадения. Она была исключена из всеобщего закона первородного греха и Ее зачатие и рождение были святы и непорочны. Согласно же православию Пресвятая Дева была смертной женщиной, которой, как и всем людям, был свойственен первородный грех, но она победила его и посрамила дьявола своей праведной личной жизнью.

Схоластика: спор об универсалиях.

С развитием городов в Западной Европе в XI-XIII связано становление городских школ и, позднее, университетов. В них преподавались философия и теология, которые получили название – «схоластика» (от греческого слова *schole* – «школа»), «школьная философия». Еще в начале VI века император Юстиниан закрыл афинскую Платоновскую академию и другие языческие школы. В средневековых школах обучение воспроизводило в чем-то античную культуру (например, в семи свободных искусствах), а в чем-то было совершенно новым (например, в углубленном изучении Священного Писания). Изучение *семи свободных искусств* строилось двухступенчато: сначала преподавался *тривиум* – грамматика, риторика, диалектика; а потом *квадриум* – арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Начиная с XII века в Западной Европе появляются *университеты*. «Университет» – это объединенная корпорация преподавателей (магистров) и студентов, которая получала от королей или князей особые привилегии. Особенно были известны университеты Парижа и Болоньи.

Схоластика ставила своей целью средствами разума доказывать истины веры, во всяком случае, логическую непротиворечивость вероисповедных принципов. Средневековый университет делился на факультет свободных искусств (обучение длилось 6 лет) и факультет теологии, где обучение длилось не менее 8 лет. Первый был, фактически, подготовкой ко второму. Ориентация обоих факультетов была различна: «магистр искусств» – профессор, преподававший семь свободных искусств, мог опираться только на разум и не очень заботиться о согласованности идей с теологией; тогда как факультет теологии имел целью изучение и истолкование Библии и христианских догматов. (8, 86-90). Взаимодействие факультетов зачастую выливалось в напряженное

противостояние между верой и разумом. Методами преподавания были лекции и семинары. Семинары представляли собой дискуссию, где любая тема предлагалась к обсуждению в форме вопроса, проблемы.

В рамках схоластики сформировались два направления – реализм и номинализм. Их борьбой в течение нескольких веков определялось развитие схоластики. Спор между ними велся о соотношении вещей и понятий вещей, о природе универсалий, то есть понятий, которые всегда есть некоторое обобщение. Средневековый *реализм* – это учение о том, что понятия или универсалии существуют объективно, до и вне вещей и человеческого сознания, то есть идеи, понятия более подлинно реальны, чем вещи. Учение об идеях Платона лежит в основе такого подхода. Идеи, согласно реализму, существуют в трех видах: 1) как идеи в уме Бога; 2) как сущности вещей; 3) как понятия в сознании человека. Представителями реализма являлись, например, такие светила схоластики, как Ансельм Кентерберийский (XI в.), Альберт Великий (XIII в.), Фома Аквинский (XIII в.). Так Фома Аквинский считал, что универсалии, понятия, являются предметом истинного знания, а не единичные вещи.

Противоположное направление носило название номинализма. Номинализм (от латинского слова «*nomem*» – «имя») утверждал, что понятия – это только имена вещей и они не существуют реально, объективно, вне и помимо единичных вещей. Например, У.Оккам говорил о нереальности универсалий. Вся реальность им сводится к индивидуальному. Понятия образуются человеческим разумом как обобщения и абстрагирования свойств вещей. Таким образом, понятия или универсалии существуют не до вещей, не в самих вещах, а только после, в уме человека для удобства понимания. Некоторые крайние номиналисты говорили даже о том, что общие понятия есть ни что иное, как просто звуки человеческого голоса (Росцелин). Получалось, что подлинно реально только единичное, а идеи, общее – реально не существуют. Его наиболее яркие представители – это Дунс Скот, уже упоминаемый Уильям Оккам, Иоганн Буридан, Николай из Отрекура (XIII–XIV вв) и др. В позиции номиналистов нашло отклик учение Аристотеля о двух сущностях, первая из которых – это единичная вещь, индивидуум, а вторая – форма. Но если Аристотель склонялся к компромиссу, то номиналисты настаивали на приоритете единичного, индивидуального, которое единственно является предметом науки. А с приматом единичного в науке всецело связано утверждение примата опыта.(8, 180-181). Для обоснования этого своего тезиса они обращались к «теологии воли», которая утверждала приоритет воли перед разумом.

Но возникал вопрос: как же быть с наукой, которая всегда со времен своего возникновения имела своим предметом всеобщее? Номиналисты считали, что наука не

должна стремиться выявлять всеобщие законы, выстраивать порядок вселенной. Согласно номиналистам, такое знание ложно, опыт не дает оснований для такого рода умозрений. Повторяемость в опыте и есть то, что нужно почитать за законы, которые дают вероятностное знание, большего человеку, исходя из разума, достичь нельзя. Такое крайнее противопоставление общего, универсального единичному, индивидуальному неправомерно, ведь в реальности то и другое взаимосвязаны. Так в конкретной личности, например, индивидуальность и общее не существуют одно без другого. Каждый человек уникален и оригинален, но его существование делают возможным качества – общие всему человеческому роду, его родовая природа, наличие тела и души, разума и чувства и т.д.

Фома Аквинский об иерархии бытия.

Монах доминиканского ордена Фома Аквинский был одним из наиболее выдающихся представителей схоластики. Фома Аквинский стремился обосновать христианскую теологию, опираясь на философию Аристотеля. Аристотель был в XIII веке очень актуален, так как в Западную Европу пришли с Востока переводы Аристотеля знаменитых арабских мыслителей Авиценны и Ибн-Рушда (Аверроэса). Интерпретация Аристотеля в трудах этих философов имела материалистическую и языческую тенденцию, так как тезис Аристотеля о вечности материи не подвергался критике. Задачу переосмысления Аристотеля в русле христианских идей творения и откровения поставил перед собой Фома Аквинский.

Он исходил из различия категорий «сущности» и «существования». Их разделение восходит еще к Аристотелю, но их более четкое определение принадлежит Боэцию (конец V- начало VI вв.), который на заре средневековья утверждал, что только в Боге сущность (эссенция) и существование (экзистенция) совпадают. В вещах же бытие и сущность не тождественны, так как их бытие зависит от воли Творца. Бог – это подлинное бытие, а мир только обладает бытием. Но по степени причастности сущностей к Богу, то есть к бытию, мир выстраивается в некий иерархический порядок. Сущности – это субстанции, которые обладают относительно самостоятельным бытием, в отличие от акциденций, их свойств или качеств, которые в своем существовании определяются принадлежностью к субстанции. Сущности постигаются умом, поэтому разум в томизме (учении Фомы Аквинского) получает преобладающее значение. Фома Аквинский выделяет *четыре уровня существования вещей*.

Самая низшая форма бытия определяется внешней *формой* вещи (*causa formalis*). Это – неорганическая природа. На следующей ступени лестницы бытия главное значение имеет конечная причина вещи (*causa finalis*), которая выражается в принципе *целесообразности* вещи. Это – растения. На третьей ступени форма выступает в качестве

действующей причины (causa efficiens), поэтому жизнь тут определяется движением. Это – животные. На четвертой ступени форма уже не организует материю, как на предыдущих ступенях, а выступает независимо от материи, сама по себе (forma separata). Это – разумная душа, дух, венец творения. (4, 120-121).

Разум, согласно Фоме Аквинскому, является высшей способностью человека. «Разум есть могущественнейшая природа человека».(8, 144). Назначение человека – понимать и действовать. Воля также связана с разумом и им определяется в способности различения между добром и злом. Разум – причина свободы. Поэтому учение Фомы относится к «*теологии разума*». Но вера ведет разум, делает его прозорливым, направляет его к истине. Поэтому Фома утверждает гармонию веры и разума при приоритете веры, примирение теологии и философии.

Именно преобладающее значение разума в учении Фомы Аквинского послужило предметом критики номиналистов. Дунс Скот обосновывал, напротив, зависимость разума от воли. Он говорил о том, что божественная воля является источником существования всех вещей, поэтому причина бытия – это воля, а не разум. А воля Бога всемогуща, Бог может все, Он даже может творить сначала свойства вещей - акциденции, а потом уже сами вещи или сущности вещей. Уильям Оккам упраздняет само понятие сущности, лишая его основания – тезиса о существовании идей о сущностях вещей в уме Бога. Поэтому миропорядок субстанций-сущностей теряет всякий смысл и разрушается. Номиналисты утверждали, что умосозерцанием познать ничего нельзя, теперь возможна опора только на непосредственный *опыт* различения свойств вещей и их отношений. Эта позиция, с одной стороны, явилась одним из оснований для разрушения средневековой картины мира, а, с другой стороны, послужила отправным пунктом для ориентации на опыт новой науки, у истоков которой стояли Ф.Бэкон, Р.Декарт, Дж.Локк и др. Именно в номинализме формируются представления о познании как субъектно-объектном отношении, где субъект познания – человек – противостоит объекту познания как иного рода реальности. И в номинализме же намечается разрыв между верой и разумом, философией и теологией.

Уже Дунс Скот выступает за размежевание философии и теологии. Он считал, что философия имеет свой предмет и свои методы исследования в отличие от теологии. Если предмет последней – «предметы веры», то философия исследует бытие как сущее. Философия обращена к логике и доказательству, теология строится на убеждении. Дунс Скот говорил, что примирение между философией и теологией невозможно, нужно их просто развести по свойственным им сферам, а для этого необходимо критически

проверить область применения каждой и сделать ее ясной, отчетливой и всем понятной. (8, 166-169).

Но европейские последователи Аверроэса шли еще дальше, они выдвинули идею так называемой «двойственной истины», согласно которой истина у философии и у теологии у каждой своя. Когда эти истины приходят в противоречие, тогда следует предпочесть истины философии и разума истинам веры и теологии, так как веры – разные, и у каждой веры истина своя, а разум у всех един. Так философия постепенно стала «теснить» теологию.

Доказательства бытия Божия.

В схоластике также были выработаны доказательства бытия Бога, которые были рационализацией знания о Боге, так как они опирались на разум и логику. Ансельму Кентерберийскому (XI в.) принадлежит знаменитое *онтологическое доказательство бытия Божия*. В нем из существования понятия Бога как существа всемогущего и всесовершенного делается вывод о реальном существовании Бога. У каждого из людей есть понятие Бога, даже если этот человек отрицает существование Бога. Но это понятие включает в себя все совершенства и величину в максимальной степени, и поэтому не может это понятие не включать и атрибута существования, и существования не только в уме человека, но и в реальности. В противном случае нарушается сам исходный тезис, что идея Бога, будь то у верующего или неверующего, включает представление о том, что превосходит по совершенству и величине все мыслимое. (8, 99). Откуда эта идея появилась в уме человека? Источником ее может быть только Бог. Противоречит сам себе тот, кто отрицает атрибут существования Бога, имея в уме понятие о Боге; и безумцем является тот – кто отрицает его реальное существование. (1, 113). Получается, что думать о Боге и принимать его существующим – это одно и то же. Из анализа идеи Бога мы получаем его реальное существование.

Фома Аквинский был не согласен с Ансельмом Кентерберийским и считал это доказательство малоубедительным потому, что нельзя непосредственно умозаключать от мыслимого к реальному бытию, это все-таки разное. И. Кант в XVIII веке также говорил о несостоятельности отождествления понятия с бытием в онтологическом аргументе. Но Декарт, Лейбниц и Гегель вновь возвращались к онтологическому доказательству и принимали его смысл и значение. Он и до сих пор служит предметом споров современных философов и теологов.

Это доказательство еще получило название *априорного*, то есть наиболее «прямого» по своей простоте доказательства бытия Божия. Но были еще и *апостериорные*, то есть косвенные, доказательства бытия Бога, которые отталкивались от

существования мира и его свойств. Фома Аквинский считал, что они более убедительны. Он выдвинул пять таких доказательств. (8, 142-144).

Первое доказательство исходит из существования в мире движения. Еще Аристотель рассматривал движение как переход из возможного состояния в актуальное. И этот переход осуществляется под воздействием чего-то внешнего. Не может одна и та же вещь находиться одновременно и в состоянии потенции и в состоянии действующем. Так дерево имеет тепло в потенции, и нужен огонь, чтобы оно загорелось. Все движущееся имеет своим первоначалом что-то неподвижное и необходимое. Аристотелевский Перводвигатель мыслится у Фомы как Бог.

Второе доказательство строится по принципу действующей причины. Все в мире связано как причина и следствие. Но в этой причинно-следственной цепи не бывает так, чтобы вещь была причиной самой себя, она всегда имеет свою причину вне себя. Причиной самой себя является только одна действующая причина – это Бог. И Бог, в конечном счете, является конечной причиной всех вещей.

Третье доказательство опирается на существование возможности в мире. В природе есть вещи, которые возможны, то есть они могут быть и не быть, то есть это – случайные вещи. Но если бы все могло равно не быть, то в мире бы ничего не осталось в какой-то момент, все бы разрушилось и исчезло. Кроме того, вообще начать быть чему-то можно только благодаря тому, что уже что-то есть, значит что-то должно быть не случайно, а необходимо. Но все необходимое сущее имеет эту необходимость в чем-то другом. Мы не можем идти от одной необходимости к другой, это путь – «дурной бесконечности», путь порочного круга, следовательно, надо принять идею о существовании того, кто имеет необходимость в самом себе – это Бог.

Четвертое доказательство обращено к категории совершенства. Все существа различаются между собой по степени совершенства бытия. Например, одни лучше, красивее, добрее, благороднее других, но есть и еще более прекрасные и совершенные люди. Все совершенства относительны в этом мире. Откуда же в нас стремление к все большему совершенству и идея об абсолютном совершенстве – Истине, Добре, Красоте. Максимальное совершенство – это Бог. Он же есть источник совершенства для всех других существ и вещей. Мы стремимся к совершенству, потому что в нас заложено стремление к Богу.

Пятое доказательство – это телеологическое доказательство бытия Бога. Все в мире имеет некую цель своего движения, развития или просто изменения. Даже неразумные вещи ведут себя так, что кажется будто они направляемы неким разумом, так как они целесообразны и эффективны. Цель, к которой все стремится – это Бог. И Бог –

это та всемогущая сила, которая направляет все природные процессы и существа, и которая складывает природный порядок в единое целое.

Принятые в схоластике доказательства бытия Божия явились выражением рационализации теологии, учения о Боге. Эта рационализация принимала порой крайние формы, когда обсуждались на схоластических диспутах вопросы, касающиеся божественной природы, которые в патристике считались выходящими за пределы человеческого разума. Теология разума породила теологию воли, которая являлась вроде бы ее противоположностью, но они обе разрывали единство и целостность человека как разумного, волящего и чувствующего существа. Если теология разума настаивала на возможности посредством разума и логики познания мира, а, главное, Бога; то номиналисты никак не были с этим согласны и считали, что познать самого Бога, да и идеи Бога о мире невозможно. Предмет знания – это то, что у нас перед глазами и дано в опыте. И одна и другая позиции были крайностями и модернизациями патристики, учения отцов церкви. Если томисты выстраивали мировой порядок как единое разумно иерархически устроенное целое, то номиналисты настаивали на его невозможности и весь мир предстал как просто совокупность индивидуумов и случайных событий, над которыми царит Божественная воля. Номинализм, таким образом, сыграл немаловажную роль в разрушении средневековой христианской картины мира и в замене ее нововременной, для которой исходными моментами были – природа, понятая как поле для опыта и эксперимента, и общество как совокупность атомизированных индивидов. И эти моменты, как мы видели, в истоках своих восходят к теологии воли и к номинализму.

Но это был путь Западной Европы, на христианском Востоке, в Византии, ситуация в позднее средневековье сложилась несколько иная.

Антропология Григория Паламы.

Духовное развитие поздней Византии (XIII-XIV вв.) и православия связано с монашеским движением *исихазма*. Слово «исихия» (греч.) означает «тишина», «молчание». Первоначально исихастами назывались отшельники, монахи, ведущие уединенный и созерцательный образ жизни. Вся жизнь исихастов была посвящена постоянному творению Иисусовой молитвы. К XIV веку традиция «умной» молитвы считалась основным «деланием» во всех монастырях и даже среди мирян.

В исихазме человек рассматривался как нераздельное психосоматическое единство, в котором любое движение души вызывает телесную реакцию. И поэтому душа не может молиться одна, вместе с ней молитве участвует и тело. Соединение тела и души осуществляется через соединение молитвы с ритмами дыхания, через низведение ума в сердце. Сердце понимается как средоточие всей чувственной и телесной жизни человека.

«Умная молитва» была направлена на соединение всего человека, его души и тела, в одном напряженном движении к Богу. Со времен древнего христианства существовало несколько психосоматических методов для сосредоточения внимания в умной молитве путем дисциплины дыхания. Об этом писали Иоанн Лествичник (VII в.), Симеон Новый Богослов (X в.), Никифор Исихаст (XIII в.) и др. Основное препятствие для сосредоточения в молитве – это рассеянность внимания на внешние объекты, что есть следствие падшей человеческой природы. Поэтому первая задача человека – «собрание ума», объединение своего «я» в единое целое.

Богословское обоснование исихазма было дано св. Григорием Паламой (ок.1297-1360). Отец его был сенатором у императора Андроника II. Григорий Палама получил образование в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. После смерти отца все члены семьи удалились в монастыри. Григорий в 20 лет и его брат стали монахами на Афоне, который тогда уже был крупным монашеским центром.

В истории известен спор Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским о правомерности исихастской практики «умного делания». Варлаам Калабрийский был итальянцем, который приехал в Константинополь преподавать богословие Дионисия Ареопагита. Он написал трактаты против Фомы Аквинского, который доказывал посредством аристотелевых силлогизмов, то есть логики, возможность разумного познания Бога. Варлаам призывал следовать Дионисию Ареопагиту, который отвергал возможность познания Бога человеком. Отсюда следовал вывод: если ничего знать о Боге человек не может, то он должен слепо следовать церковным установлениям и Священному Преданию. Григорий Палама направил письмо Варлааму, в котором напоминал о Боговоплощении Иисуса Христа и утверждал возможность непосредственного христианского опыта общения с Богом, приводя в пример практику афонских монахов-исихастов. Варлаам решил сам ознакомиться с этой практикой и был ей крайне возмущен, назвав исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками»), невеждами, предававшимся созерцанию собственных пупов, и обвинил их в ереси. Последнее было серьезно и требовало ответа.

Григорий Палама написал трактаты «В защиту священно-безмолствующих», то есть исихастов. Спор был представлен на рассмотрение собора, который состоялся в 1341 году. Он подтвердил учение Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога и осудил Варлаама. Последний уехал в Италию и стал епископом католической церкви. Он впоследствии был учителем греческого языка Франческо Петрарки, одного из зачинателей новых веяний эпохи Возрождения. Но борьба продолжалась и в дальнейшем. Только большой собор 1351 года в Константинополе вынес определение о соответствии

учения Григория Паламы православной ортодоксии. После смерти Григория он был причислен к лику святых.

Суть учения Григория Паламы заключается в том, что он говорит, что человек может познать Бога, но не в Его сущности, которая непознаваема, а в Его энергиях, проявлениях, которые также есть сам Бог. Энергии Божьи – это благодать, это идеи и силы, которые присутствуют в мире, и они имеют, согласно Паламе, нетварную, божественную природу. И познавая божественные энергии, человек познает Бога. Католическая церковь, наоборот, настаивала на тварности божественных энергий, и соответственно, на невозможности через стяжание благодатных энергий соединиться с Богом. Потому что он в этом общении, согласно католицизму, остается в пределах тварного мира. Но если энергии носят нетварную природу, как это утверждается Григорием Паламой и православием, то человек при общении с нетварными божественными энергиями сам пронизывается ими, и обожествляется, меняется его природа (и душа, и тело), из грешной и падшей она становится божественной и бессмертной, какой была природа Адама до его грехопадения. Почему это происходит?

В терминах, которые употребляет Григорий Палама – «сущность», «энергия», «природа» - нет ничего специфически христианского, они все восходят к Аристотелю, согласно которому всякая природа проявляется через энергию. Аристотель утверждал также, что не существует предметов, не обладающих энергией, при отсутствии энергии перестает существовать предмет. Григорий Палама рассуждал следующим образом: поскольку Богочеловек Иисус Христос обладает нетварной божественной природой, он является и источником нетварных энергий. Свет Фаворский (который явил божественную природу Иисуса Христа апостолам на горе Фавор) есть энергии Бога, и он также нетварен. Этот свет пронизывает тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что «божественность», «нетварность» есть «качество», способное передаваться от одной природы к другой. В этом смысл традиционного понятия «обожения»: тварь, соединяясь с Богом, обретает «божественность», приобщается к вечной жизни. В этом заключается смысл выражения: «Бог стал человеком, чтобы люди стали богами, но богами не по природе, а по благодати». Григорий утверждает, что во Христе людям открылась возможность божественной жизни.

Но познать энергии Божьи человек может не разумом, не интеллектуально, как это утверждал Фома Аквинский и схоластика, а всем своим естеством и жизнью, целостностью человека, единством души и тела, чувства и разума. И более того, исихасты считали, что человек может при жизни Бога узреть, соединиться с Богом, если человек совершенно преобразит свою жизнь, подчинит ее только одному стремлению к Богу. И

тогда Бог ему откроется как нетварный Фаворский свет. С момента Боговоплощения Бога не следует искать вовне, Он находится внутри нас, говорит Григорий Палама. Апостолы видели лишь внешний свет, ибо Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но после Воскресения мы все являемся, самым реальным образом, членами Его Тела. А Тело Христово – это Церковь.

Итак, познать разумом Бога нельзя, но можно видеть Бога, богопознание – это боговидение. Бог открывается в личном мистическом опыте. Именно личное измерение духовного опыта церкви отличает православную традицию, которая всегда подчеркивает, что Иисус Христос пришел каждого из людей спасти.

Защищая афонских монахов Григорий Палама защищал целое мировоззрение, в котором христианская антропология играла ключевую роль. Человек для него представлял собой единство духа, души и тела. Дух человека как его богоподобие неотделим от жизни самого Бога (от Духа Святого). Но и тело человека свято, так как Бог воплотился в человека, принял человеческую плоть. Помимо греха в человеческой жизни нет ничего дурного. Связь молитвы и дыхания выражает общее положительное отношение к телу. Тело надо ограничивать только тогда, когда оно восстает против духа и стремится к независимости от него. Сердце – центр психосоматической жизни человека. На этом основании строит Палама свое учение о молитве сердца. Когда монах молится, помещая свой ум в сердце, ему открывается сама божественная жизнь. То же самое реальное общение с Богом происходит в таинстве евхаристии, при причастии Тела и Крови Христовых. Это учение представляет собой основу всей христианской этики, а также положительного отношения к истории, ведь Христос явился в мир во времени, изменив отношения между человеком и Богом, и спасение людей осуществляется во времени.

Божественные энергии сообщаются личностям и сами носят личный характер, принадлежат личному Богу. Сверхсущий Бог не может быть отождествлен ни с какой тварной идеей, например, с философской идеей сущности. Бог не есть энергия, идея, или сущность, это не Бог философов. Это есть личный Бог. Он беседует с человеком. Он сообщает ему божественное присутствие через энергии. Когда люди почитают святых, они чтят в них присутствие Бога. Нельзя спасти вещи, культуру или идеи, спасены могут быть только конкретные люди, личности, а через них природа, мир и т.д. Как пишет сам Григорий Палама: «Когда Бог беседовал с Моисеем, Он не сказал: «Я есмь сущность», но «Я есмь Сущий» (Исх.3,14). Ибо не Сущий исходит из сущности, но сущность – из Сущего, так как Сущий объемлет в Себе целокупность Бытия.» («Триады»,3,2. Пар.12).

Бога свести в Его сущности нельзя, он больше ее как живой и личный Бог. Но в то же время сущность Бога является причиной энергий, это означает, что Бог в своей

сущности выше, чем Его энергии. Оставаясь непостижимым в Своей сущности Он полностью являет Себя в каждой энергии как Бог живой и личный.

Паламизм был свидетельством расцвета философской и богословской мысли в Византии на ее закате и это происходило, как раз, тогда, когда в Западной Европе складывались предпосылки для эпохи Возрождения, связанной с процессами секуляризации и обмирщения культуры. И в этом процессе определенную роль сыграло убеждение схоластики, перешедшее в дальнейшем в протестантизм, что Бога познать нельзя, вступить с ним общение непосредственное невозможно, так как в тварном ничего не может быть нетварного, и поэтому надо заниматься устройством вот этой земной жизни. Надо сказать, что паламизм не отрицает значение тела и земного мира для человека, но он указывает на возможность непосредственного общения человека с Богом, на возможность человеческого преображения. Учение Григория Паламы не было воспринято на Западе, оно вместе с православной традицией было воспринято Русью. Многие русские святые следовали традиции исихастского «умного делания» и «умной молитвы», как, например, Сергей Радонежский или Серафим Саровский. А учение Григория Паламы стало одним из оснований православного богословия.

Литература:

1. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 2001. С.42.
2. Лосский В.Н. Догматическое богословие. - В кн.: В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.,1991. С. 247.
3. Прот. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 362-363.
4. Введение в философию. М., 1989. Ч.1. С. 115-135.
5. Столяров А.А. «Исповедь». История создания. – В кн.: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С.377-383.
6. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.
7. Блаженный Августин. О Граде Божьем. В 4-х тт. М., 1994.
8. Реале Дж. И Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994.
9. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. – В кн.: История средневековой философии. В 2-х частях. Ч.1. Патристика. Хрестоматия. Минск, 2002.

Философия и культура эпохи Возрождения. М.Т. Рюмина

Культура эпохи Возрождения (XIV-XVI вв.) включает в себя два глобальных самостоятельных феномена - *Ренессанс* (итальянский и северный) и *Реформацию*, которые сами по себе могут рассматриваться как целые эпохи. По видимости они очень различны и даже противоположны, но суть их одна, они просто разные ступени, стадии развития эпохи Возрождения. Их единство и синтез стали фундаментом культуры Нового времени, современной культуры. Каким образом оказалось это возможным мы постараемся показать.

Ренессанс - светская культура по преимуществу, жизнерадостная, веселая, с культом телесности, чувственности, творчества, красоты мира и человека. "Какое великое чудо - человек!" - восклицает Пико делла Мирандолла в своем трактате "Речь о достоинстве человека", ставшим манифестом ренессансного гуманизма. Понятие "*гуманизм*" дает вполне точную характеристику Ренессанса, если принять его первоначальный смысл как воззрения, рассматривающего *человека* в качестве высшей ценности, как «почву», на которой выстраивается целый мир, в пределе как *антропоцентризм*. Собственно, понимание человека как высшей ценности, а гуманизма как милосердного, доброго, а значит, человеческого отношения к людям и к миру сформировались в средневековой культуре под воздействием христианства. Но в эпоху Возрождения гуманизм приобретает черты именно антропоцентризма, где человек, а не Бог, выступает точкой отсчета для мировоззрения. "*Человек есть второй бог!*" - так можно было бы выразить основополагающую интуицию ренессансного человека.

Культура *Реформации* - религиозная, мрачная, предельно серьезная, с напряженными поисками Бога и переживанием своей связи с ним. Страшный суд, посмертное воздаяние, греховность, ничтожество человека, полная испорченность его природы и гибель, но спасение благодатью, даруемой Богом - вот то, что до глубины души волнует человека обновленной Европы. Создается ощущение, что вернулись времена первых христиан, такое возрождение и обновление переживает христианство. "*Не я, но Бог во мне!*" - эти слова Мартина Лютера лучше всего выражают квинтэссенцию самосознания эпохи.

Различие культурных доминант отчетливо видно на примере отношения к *свободе* человека. Ренессанс провозглашает, что человек - существо свободное, вольное выбирать свой жизненный путь, добро или зло. В этом гуманизм еще следует за христианством, только вот акценты расставляет по-своему, возвеличивая человека и его свободомыслие, и

умалая его зависимость и смирение перед Богом. Реформация в лице основателей протестантизма Лютера и Кальвина настаивает, что человек не имеет свободной воли. Лютер прямо утверждает, что человек в силу его поврежденности первородным грехом волю свободную к добру иметь не может, и «воля его подобна скотине, бредущей между двумя всадниками - Богом и дьяволом, кто ей овладеет, за тем она и пойдет».

Как случилось, что за столь короткое время (Высокое Возрождение - расцвет Ренессанса - приходится на первую четверть XVI века, тогда же со своими проповедями выступает и Лютер) произошла подобная метаморфоза: установки Ренессанса сменились Реформацией? Каким образом до противоположности меняется доминирующий образ человека, фактически, в одной и той же культуре Возрождения? А она остается той же самой, так как формообразующие принципы ее не меняются - это гуманизм, антропоцентризм и *индивидуализм*. Они создают предпосылки для экономического индивидуализма и экономической свободы, характерных для капитализма. И поэтому оба этапа (Ренессанс и Реформация) эпохи Возрождения выполняют одну и ту же задачу - *обоснование человека как главной действующей силы в мире*.

Суть и корень эпохи Возрождения - антропоцентризм с его культом *человеческой творческой силы*. Согласно принципу антропоцентризма, в центре мира как высший его смысл и цель стоит человек, а его оправдание в качестве «центра» мира – это его способность к творчеству. Творчество - это то, что дает человеку власть над природой, другими людьми и самим собой.

Принцип гуманизма - это тот же антропоцентризм, но взятый очень широко, распространенный на все явления культуры в целом. Дело в том, что определенный антропоцентризм, отношение к человеку как «господину и царю» природы было в средневековом христианстве, только тут человек никогда не забывал своей греховности, вторичности и зависимости от Бога-Творца. Поэтому для средневековья характерен культурный *теоцентризм*. А ренессансный гуманизм - это культурный антропоцентризм, который продолжал существовать в форме гуманизма и в то время, когда породившая его птолемеевская картина мира уступила свое место гелиоцентрической системе, разрушив научный антропоцентризм.

В эпоху Возрождения связь человека с Богом как бы истончается, уходит на задний план, тогда как на первый план выдвигается человек со всем комплексом своих проявлений. Но эта связь тут никогда не рвется совершенно, как это произойдет позднее, в эпоху Просвещения в XVIII веке и позже. А в движении Реформации эта связь с Богом, наоборот, вновь окрепнет, приобретет давно небывалую силу. *В культуре Возрождения место Бога постепенно начинает занимать человек*.

Этот процесс может быть хорошо показан на примере *искусства*, того, каким образом меняется его характер. Мы видим на полотнах ренессансных художников (Рафаэля, Леонардо да Винчи, Микеланджело и др.) еще прежние библейские сюжеты, но как по иному они исполняются, насколько изображение становится телеснее, вещественнее; чувственность и плоть, можно сказать, торжествуют. Художник любит красоту человека, восхищается его силой, мощью, разумом. Иначе говоря, на место иконы приходит картина.

В христианстве свобода мыслилась как обретение бессмертия через обожение, то есть через уподобление своей жизни земной жизни Богочеловека Иисуса Христа, как самосовершенствование человека в его устремленности к Богу. Культура Возрождения вырастает из средневекового христианства, отрицая таким образом понимаемую свободу. Для нее свобода имеет преимущественно мирское измерение, свобода есть условие и результат человеческого индивидуального творчества. На этом убеждении строится вся мировоззренческая основа человека эпохи Возрождения и Нового Времени в целом. Поэтому процесс *секуляризации*, то есть процесс выхода из-под влияния церкви, есть тоже самая суть эпохи. Недаром он получил самую распространенную интерпретацию как процесса "освобождения" от власти церкви разных сфер жизнедеятельности, от искусства до науки и политики. Поэтому эпоха Возрождения осознает себя как *возрождение* античной культуры, ее искусства, философии, науки, ее ценностей, в том числе и возрождение язычества и пантеизма.

Культура итальянского Ренессанса - это культура *городов*, а значит и населяющих их ремесленников-мастеров. Ремесло, доведенное до совершенства - это уже искусство. Поэтому *культ искусства* достигает в это время невиданных масштабов, а само искусство приобретает тот смысл, который мы вкладываем в это понятие и сегодня. Искусство перестает быть просто ремеслом (*техне*) и становится, прежде всего, творчеством, а художник - творцом. О жизни художников слагаются легенды, они становятся национальными героями.

В развитии культуры Ренессанса обычно выделяются следующие этапы: *раннее Возрождение* (Петрарка, Боккаччо, Альберти, Донателло и др.), *высокое Возрождение* (Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэль и др.) и *позднее Возрождение*, когда обнаруживается кризис гуманизма (Шекспир, Сервантес, Рабле и др.)

Франческо Петрарка с необычайной силой возродил интерес к античности, особенно к Гомеру. Но подход к искусству у него другой. В отличие от античности, для которой самое высокое искусство - все равно «техне», ремесло, поэзия для него - свободное творчество. Пико делла Мирандолла в трактате «Речь о достоинстве человека»

развивает *ренессансную гуманистическую концепцию человека*. Человек обладает свободой воли, он находится в центре мироздания, от него самого зависит, поднимется ли он до высоты божества или опустится до уровня зверя. Человек творит не только мир, но и себя. Архитектор, скульптор и теоретик искусства Альберти пытается доказать объективность законов искусства и красоты. Сущность *прекрасного*, по его мнению, заключается в *гармонии*. Есть три элемента, которые составляют красоту архитектуры - это число, ограничение и размещение. Но красота представляет собой нечто большее, чем эти три формальных элемента. Это - гармония, которая предназначена упорядочить части так, чтобы они друг другу соответствовали и создавали красоту.

Искусство теперь сосредотачивается на изображении человека и природы. Исследовательский интерес вращается вокруг понятий красоты, гармонии, пропорциональности, изящества, принципа подражания природе (*мимезиса*) и принципа *линейной перспективы*. В линейной перспективе как основе художественной композиции точкой отсчета выступает *глаз* наблюдателя, то есть человеческий глаз задает и человеческое измерение для изображения. Тогда как в предшествующей *обратной перспективе*, характерной для средневекового искусства, для иконописи, изображение строится принципиально иначе: его характер диктуется не земным видением, а духовным смыслом изображаемого.

Икона отражает события и лица в таком значении, какое они имеют для вечности, для Бога, а значит и для человека. В средневековом искусстве, на иконах изображались Богочеловек Иисус Христос, Богородица, святые, то есть Бог и те люди, которые достигли соединения с Богом, спасения своей души. В эпоху Возрождения становится возможным изображение, «икона», обычного человека: формируется в искусстве жанр портрета. Природа и вещи, до этого имевшие лишь символическое значение, приобретают самодовлеющий характер, и становятся предметом отдельного интереса: появляются жанры пейзажа и натюрморта.

Леонардо да Винчи в своем известном трактате «О живописи» возносит этот род искусства и утверждает его равноценность философии. Живопись - это и есть философия, так как она воплощает в материале некую идею. Но живопись даже выше философии, так как включает в себя помимо теоретического аспекта практический опыт. «*Наука - полководец, практика - солдаты!*»- восклицает Леонардо. Интерес к науке, теории и попытка объединения ее с практикой являются отличительными чертами искусства высокого Возрождения. Леонардо, как и другие художники, активно занимался медициной, анатомией, математикой, магией, астрологией и т.д. На этой основе *синтеза теории и практики* формируется в дальнейшем экспериментальная наука Нового

времени. Через искусство созерцательное знание соединяется с трудовой деятельностью и создает возможность *экспериментальной науки*.

Эпоха Возрождения в мировоззренческом ее основании есть возрождение язычества, обожествление природы. Но специфика именно этой эпохи по сравнению со всеми предшествовавшими формами язычества есть ее индивидуализм, ярко выраженный в культе творческой личности. Творческая личность берется во всей полноте ее проявлений, духовных и телесных, и Высокий Ренессанс пытается установить их гармоническую соотнесенность, утверждая в искусстве одухотворенное прекрасное тело человека. Но такая одухотворенная телесность в искусстве просуществовала недолго, меньше полувека, ее сменила экстатическая чувственность в маньеризме. Тот же перекося в сторону чувственности, телесности, культа наслаждения наблюдается и во всех других сферах культуры от философии до бытовых форм.

Культе наслаждения в его вполне телесных формах можно проиллюстрировать на примере трактата "О благе истинном и ложном" Лоренцо Валлы. Он воскрешает гедонизм и вульгарный эпикуреизм, которые смысл жизни видят в наслаждении, в радостях земной жизни. Рай Валла описывает как бесконечное наслаждение и место, где текут молочные реки с кисельными берегами. Ад же его просто не интересует. О греховности и тленности человека забывается, акцентируется его достоинство, красота и величие.

Отличительная особенность Ренессанса – это эстетическое любование человеком, чего, пожалуй, в такой подчеркнутой форме не было ни до, ни после. Эстетизация человека и всех его проявлений - это то средство, которое позволило гуманистам создать очень привлекательный образ-идеал совершенного человека, в котором облагорожены даже его слабости и малопривлекательные страсти. Роль искусства в формировании нового мифа о человеке трудно переоценить. Человек как творец ярче всего проявляется в искусстве, через искусство же новый идеал укореняется в культуре. Недаром "Давид" Микеланджело был установлен на центральной площади во Флоренции, а "Давид" есть «символ веры» в человека и его силы, в его красоту и конечную его победу.

Философской основой нового мировоззрения стал *пантеизм*, утверждающий тождество Бога и природы, в то время как христианство настаивает на тварности природы, запредельности Бога миру. С этим было связано и то, что магия в эпоху Возрождения получает колоссальное распространение. Магия предполагает возможность воздействия на явления и предметы, которые находятся далеко за пределами контакта с ними. Как такое возможно? Возможно только в том случае, если провозглашается, что все связано со всем, что существует всеобщая взаимосвязь явлений, или сохраняется принцип "все во всем", микрокосм (человек) воспроизводит макрокосм (весь мир). А это есть пантеизм,

утверждающий "бога во всем", обожествляющий природу через растворение в ней божества.

Одной из предпосылок ренессансного пантеизма послужил тезис Николая Кузанского, самого крупного философа эпохи, что *"Единое есть все"*. Единое, Абсолют, Бог есть бесконечность, согласно Кузанскому, и не потенциальная бесконечность, как в античности, где главным божеством выступал космос, а актуальная бесконечность, где совпадают и растворены все *противоположности*, где минимум и максимум есть одно и то же.

Понимание мира как *бесконечного* в пространстве и во времени - это фундаментальный принцип картины мира Нового времени в отличие от картин мира античности и средневековья. В античности движение мира в пространстве и времени представало как бесконечная цепь циклов рождающегося и вновь гибнущего замкнутого на себя, как бы пульсирующего космоса. В средние века бесконечность была атрибутом Бога, но не тварного мира, имеющего границы во времени и в пространстве. Николай Кузанский делает шаг в сторону обезличения, деперсонификации Бога и совмещения, совпадения его с природой. Логике его рассуждений довел до конца Джордано Бруно, который уже прямо искал *"бога в вещах"*, полностью снимая всякую границу между Богом-Творцом и тварным миром.

Коперник, сформулировавший гелиоцентрическую систему, и Кеплер, ее математически обосновавший, добавили весьма существенные аргументы в отрицание прежней средневековой картины мира с ее геоцентризмом и прямо вытекавшим из последнего антропоцентризмом (в центре созданного Богом мира - Земля, а центр Земли - человек). С научным антропоцентризмом был связан мировоззренческий антропоцентризм Ренессанса. Джордано Бруно *"разомкнул"* гелиоцентрическую систему, предположив, что таких систем великое множество, если мир и Бог совпадают, и если мир беспределен. Мир открыт и существует бесконечное множество миров.

Но какое место в этом беспредельном мире занимает человек? Мельчайшая песчинка, затерянная в безбрежном, темном и враждебном космосе. Сама логика ренессансной науки и закономерно сделанных из нее мировоззренческих выводов приводила к крушению собственного основания Ренессанса - антропоцентризма и базировавшейся на нем гуманистической концепции человека. Концентрация только на человеке и его возможностях тогда же показала всю *ограниченность* и даже гибельность такого подхода. Достаточно быстро выявились противоречия между идеальным образом человека, нарисованным гуманистами, и реальным, с которым первый имел мало общего. Человек, утверждающий свою волю, не желающий считаться более ни с чем, только с

собой, и поэтому вступающий в жестокие конфликты с такими же личностями - вот предмет для психологического и художественного исследования в творчестве Шекспира, в его знаменитых трагедиях.

Кризисное сознание позднего Возрождения выражается и в известном произведении Ф.Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Тут возрожденческий мир предстает в его особом смеховом аспекте, который как нельзя лучше иллюстрирует новую идеологию, выдвигающую на первый план тело со всеми его проявлениями в ущерб духовной жизни. Аморализм и культ наслаждения оказываются глубинными движущими силами. Это хорошо видно из характеристики «Телемского аббатства» как идеала общества у Рабле, где общество проводит все свое время в разнообразнейших развлечениях, не заботясь ни о чем, тогда как всем необходимым, и сверх того, его снабжают окружающие деревни, приписанные к аббатству на манер крепостных. Так что наслаждение и свобода получаются тоже не для всех, а для избранных, для остальных - несвобода и труд.

Социальные утопии Т.Мора и Т.Кампанеллы, относящиеся к позднему Ренессансу, рисуют совсем иной образ человека. Он уже не гений и не титан, а вполне нивелированный, усредненный тип человека, для счастья которого необходимо равенство и отсутствие частной собственности, а также общественное управление, которое весьма ограничивает его свободу. Тут свобода уже не мыслится как самая главная ценность, хотя творчество сохраняет свое значение, особенно в утопической модели Кампанеллы, где заниматься наукой и искусством может каждый в силу своих возможностей.

Свобода индивидуума приносится в жертву свободе государства у Н. Макиавелли в его апологии сильной деспотической власти в "Государе". Сам Макиавелли, участвуя в устройстве республики Флоренции, был свидетелем того, как ее демократические установления привели в конечном итоге к гибели и ее порабощению иностранными интервентами, как Италия, раздираемая противоречиями между городами-государствами, не устояла перед натиском молодых сильных абсолютистских государств Испании и Франции. Этот факт, видимо, и привел Макиавелли к отказу от его республиканских убеждений, и к утверждению человека уже не как цели всегда и во всем, но как средства для построения сильного государства.

Самоощущение человеком себя как песчинки, затерянной в беспредельности мира космического и социального, беззащитного перед стихиями и произволом ближнего, без точки опоры, кроме самого себя, ограниченного своим земным бытием существа, вновь привело человека к Богу, всемогущему и любящему, совсем как в притче о блудном сыне. Новый всплеск религиозности, охвативший всю Европу, вызвал Реформацию, когда

христианские ценности вновь вышли на первый план, правда в значительно измененном виде.

Человек, по М. Лютеру, для того, чтобы обрести милость Божью, прежде всего, должен покаяться, отказаться от себя, от своей воли, так как по природе человек зол и воля его обращена ко злу. Поэтому человек из-за своей испорченности сам спастись не может, никакие индульгенции и добрые дела не помогут. Наоборот, добрые дела возможны только после полного вверения себя Богу и только в том случае, если Бог принял тебя и ниспослал тебе свою благодать. *«Спасение только верой»* - вот принцип протестантизма.

Но каков критерий того, что Бог избрал тебя? Лютер отвечает на этот вопрос так: только внутренняя пламенная вера, которую ты ощущаешь, и есть знамение того, что с тобой благодать Божья. То есть критерий этот только субъективный и очень уязвимый, ведь человеку свойственно сомневаться. И даже сам Лютер свидетельствует о своих сомнениях. Кальвин же, доведший логику Лютера до конца, говорит, что критерий этот проявляется и вовне, внешне - в результатах твоего труда, ведь мирской труд - это и есть путь служения Богу. Если вся жизнь посвящена этому, и тебе сопутствует успех, закрепленный в денежном выражении, то ты избран.

Кальвин добавляет к тому, что уже было сделано Лютером, *учение о предопределении*, об избранности Богом одних и проклятии других даже до их рождения. Тайна твоего избрания или проклятия откроется только на Страшном суде, но тебе может быть дан знак об избранности - успех в твоей деятельности. Любая деятельность хороша, в особенности та, которая способствует материальному процветанию. Но по отношению к тем, кому не сопутствует успех, кто проклят, позволено многое - эксплуатация, например, использование его как средства и т.д. Любовь к ближнему понимается уже не как отношение к нему, как равному, как собрату, заслуживающего хотя бы милосердия, а как создание условий для труда ближнего, чтобы и он служил Богу, а если его деятельность не приносит успеха, благополучия, то, значит, он просто плохо трудится. Бедные сами, иначе говоря, виноваты в своей бедности.

Надо сказать, что в протестантизме человек весь соткан из парадоксов: он должен отказаться полностью от своей свободы, и в то же время решение о своей богоизбранности он принимает сам, опираясь лишь на свое внутреннее убеждение, то есть он в этом даже слишком свободен, свободен до произвола и заблуждения, следствие последнего - современная раздробленность протестантизма на многочисленные направления и секты. Человек должен унизиться перед Богом до предела и в то же время,

если он почувствует себя избранным, то он возвышается безмерно, становится орудием Бога.

Протестантизм, возникший из "протеста" против злоупотреблений католической церкви и претензий римского папы на непогрешимость и светское могущество, а также против произвола властей, отсутствия законов, хозяйственного хаоса и падения нравов, оказался той культурной силой, придавшей процессу первоначального накопления форму и такую упорядоченность, которая развилась затем в западноевропейский капитализм.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Эстетика эпохи Возрождения. М.,1978.
2. Виппер В.Р. Итальянский Ренессанс XIII-XVI вв. В 2-х тт. М., 1977.
3. Эстетика Ренессанса. В 2-х тт. М.,1981
4. Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1991.
5. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. М., 1984.
6. Вебер М. Протестанская этика и дух капитализма. – В кн.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С.61-272.

КОСМОС ДАНТЕ. Е.А. Шумова

Данте Алигьери (1265-1361 гг.) - великий итальянский поэт (его называют создателем итальянского литературного языка), "последний поэт Средневековья и вместе с тем первый поэт Нового времени", по известному выражению Ф.Энгельса. В юности примкнул к школе "дольче стиль нуово" (сонеты, воспевающие любимую им Беатриче Портинари, чьё замужество и раннюю смерть на 25-м году жизни ему пришлось пережить). Написал автобиографическую повесть "Новая жизнь", которая возвещала гуманистические идеи эпохи Возрождения.

Данте участвовал во Флоренции в политической борьбе гвельфов и гибеллинов на стороне гвельфов. Шла борьба за господство над Италией на путях её объединения. Гвельфы поддерживали римских пап, защищая интересы пополанов, а гибеллины - сторонники императора - отстаивали интересы нобилей. К концу XIII в. гвельфы разделились на чёрных и белых (последние выражали интересы богатых горожан). Данте относился к белым гвельфам. В ходе борьбы он был изгнан из Флоренции, скитался по разным городам Италии, тяжело переживал разлуку с родным городом ("горек чужой хлеб и тяжелы чужие ступени"), в изгнании написал "Комедию", которая, по преданию, была названа «Божественной» другим великим итальянским поэтом XIV в. Ф. Петраркой. Данте умер в изгнании и похоронен в Равенне.

Божественная комедия

Данте начал писать "Комедию" в 1300 году предположительно, в возрасте 35 лет, "земную жизнь пройдя до половины...". Условно с этого принято начинать историю итальянского Возрождения. Сам замысел, который А.С.Пушкин называл гениальным, содержание поэмы поражают воображение: Данте совершает путешествие по трём царствам потустороннего мира, чтобы познать тайны мироздания и утвердиться на стезе добродетели ради спасения своей души, наблюдая как справедливое наказание за грехи, так и воздаяние блаженством за праведность.

Поэма состоит из 100 песен, разделена на 3 части: Ад, Чистилище и Рай. В каждой части 33 песни и одна песнь вводная. Каждая часть заканчивается словом "светила" (звёзды). В поэме сложная символика цифр 3, 7, 9, 10. Написана терцинами. Лучший перевод на русский язык Михаила Лозинского.

Ад

Во введении - призрачный лес, где заблудился Данте. Он встречает трёх зверей, которые препятствуют восхождению на холм спасения: рысь (символ сладострастия), лев

(символ гордости) и волчица (корыстолюбие). Этот призрачный сумрачный лес - лес заблуждений человеческой жизни, а также заблуждений человеческой души. Перед Данте предстаёт любимый им поэт Древнего Рима Вергилий, автор "Энеиды" (I век до н.э.) Он будет водителем Данте по Аду и Чистилищу.

Надпись над воротами Ада: "Оставь надежду всяк сюда входящий". Как бы сама дверь говорит: "Я увожу к отверженным селеньям, я увожу сквозь вековечный стон, я увожу к погибшим поколениям". Вергилий: "Здесь нужно, чтоб душа была тверда, здесь страх не должен подавать совета". За адскими воротами находятся души тех, кто при жизни ничем себя не проявил. Их не принимают ни рай, ни ад, Данте называет их "ничтожные": "Они не стоят слов: взгляни и мимо!"

Дальше - река Ахерон, через которую перевозит в Ад души умерших перевозчик Харон. Ад имеет форму перевернутой воронки, направленной к центру земного шара, т.е. к центру мироздания. Он разделён на 9 кругов, в каждом из которых казнятся грешники, чем тяжелее грех, тем ниже круг. В Аду и Чистилище текут реки. В Чистилище - Лета, река забвения. В Аду текут реки из крови и огня. Ахерон превращается в Стигийские болота, затем в кровавую реку Флегетон, в ледяное озеро Коцит, в Слепой водопад, вдоль которого поэты выходят из Ада.

I круг Ада. В самом начале I круга находится Лимб. Там души некрещёных младенцев и добродетельных нехристиан, в том числе мудрецы древности. Они не испытывают мук, но лишены надежды на спасение. Здесь стоит высокий замок, в котором пребывают праведные души мудрецов древности. Он имеет семь стен, аллегорически обозначающих семь наук тривиума и квадривиума: грамматику, диалектику, риторику, арифметику, музыку, геометрию и астрономию.

Выйдя из мерцающего света Лимба, Данте очутился в кромешной тьме, которая уводила его в царство отчаяния.

2 круг Ада. Начинается нисхождение Данте и Вергилия в глубины Ада. У входа во 2 круг сидит демон Минос, судья преисподней. Он определяет, кому идти в какой круг: его хвост обвивается вокруг тела столько раз, сколько кругов Ада определено грешнику: его место.

Во втором круге казнятся сладострастники. Здесь души осуждённых несутся в нестихающем вихре. Данте сравнивает их с птицами, которые попали в осеннюю бурю, их стоны с унылой песней журавлей, летящих на юг. Данте встречается с Франческой да Римини. Она была дочерью Гвидо да Полента, синьора Равенны. Её выдали замуж по политическим расчётам за Джанчотто Малатеста, богатого, хромого и уродливого. Она влюбилась в Паоло, красивого брата мужа. Франческа рассказывает Данте историю своей любви: "В досужий час читали мы однажды о Ланчелоте сладостный рассказ (история о

рыцаре Ланчелоте и о его любви к королеве Джинерве). Одни мы были, был беспечен каждый. Над книгой взоры встретились не раз. И мы бледнели с тайным содроганьем. Но дальше повесть победила нас". "Любовь любить велящая любимым, меня к нему так властно привлекла, что этот плен ты видишь нерушимым". Синьор Римини убил обоих влюблённых. Данте с глубоким состраданием выслушал рассказ Франчески.

3 круг Ада. Он находится между Ахероном и адским городом Дитом. Здесь казнятся чревоугодники, вязнущие в смрадной топи. Трёхглавый пёс-демон Цербер со змеиным хвостом охраняет вход в третий круг и терзает души грешников. Здесь валяются в грязи под тяжким ливнем души грешивших обжорством.

4 круг Ада. Этот круг находится между Ахероном и Стигийскими болотами. 4 круг охраняет демон Плутос (Производное от античного бога богатства). Там казнятся скупцы и расточители, которые идут стеной друг на друга, грешники дерутся друг с другом и толкают грудью грузы. Находятся постоянно "в хмурой драке": "Все те, кого здесь видит взгляд, умом настолько в жизни были кривы, что в меру не умели делать трат".

5 круг Ада. Железный и огненный город демонов Дит окружён Стигийскими болотами, через которые Данте и Вергилия перевозит в челне гребец-демон Флегий. Челн Флегия несётся по воде со скоростью, XIV веку незнакомой. Грешники, погрязшие в болоте, - гневные, - они цепляются за лодку, но Данте отталкивает их. Гневные дерутся: "Была свирепа их толпа нагая. Они дрались, не только в две руки, но головой, и грудью, и ногами, друг друга норовя изгрызть в клочки". Но под водой Стигийского болота находятся ещё унылые. "Увязнув, шепчут: "В воздухе родимом, который блещет, солнцу веселясь, *мы* были скучны, полны вялым дымом, и вот скучаем, втиснутые в грязь".

6 круг Ада. С города Дита начинается нижний Ад: "То вечный пламень. за оградой вея, - сказал он, - башни красит багрецом; то нижний Ад тебе открылся, рдея". С трудом Данте и Вергилий проникают в Дит. Там находятся гробницы, объятые пламенем, в них казнятся еретики. В одной из них несломленный и гордый Фарината: "Уже я взгляд в лицо ему вперял, а он, чело и грудь вздымая властно, казалось Ад с презрением озирал". Город Дит охраняют сотни демонов, гарпии, фурии и прочее. Из огненного гроба восстаёт огромная фигура несмирившегося Фаринаты дельи Уберти, одного из самых известных политических деятелей Флоренции XIII в. Вождь гибеллинов, Фарината изгнал гвельфов из Флоренции, а потом сам подвергся изгнанию. По отношению к Фаринате у Данте больше восхищения, чем вражды.

7 круг Ада. Три меньших круга - седьмой, восьмой, девятый сужаются, вмещая наиболее тяжких грешников. Град Дит уже заключает в себе зло, совершённое сознательно и преднамеренно, в то время как в верхнем Аду менее тяжкими наказаниями караются

обжорство, сладострастие, гнев, уныние. Мысли Данте о нарушении этических норм восходят к Цицерону: "Беззаконие совершается двумя способами: или насилем или обманом. Обман подобен лисице, насилие - льву. Оба порока чужды истинной природе человека, но обман заслуживает большей ненависти".

Седьмой круг сжат горами и охраняем демоном-полубыком Минотавром.

В 7 круге карается насилие. Он разделён на 3 пояса:

- I. насилие над ближним: убийство, ранение, над достоинством человека: грабёж, поджог, притеснение;
2. насилие над собой (самоубийство) и над своим достоинством: игра и мотовство, т.е. бессмысленное истребление имущества, в отличие от расточительности, т.е. любви к чрезмерным тратам, караемой в 4 круге;
3. насилие, направленное против Бога (богохульство) и против созданного им порядка (содомиты и лихоимцы).

Здесь "течёт поток кровавый" - это река Флегетон, образующая I пояс 7 круга, в её кипящие волны погружены тираны, убийцы, грабители и насильники. Флегетон охраняют кентавры, поражающие стрелами грешников, которые высовываются из кипящих вод.

Минотавр, хранитель 7 круга, - чудовище с головою быка и телом человека, представляет животную бессмысленную силу. Кентавры, так же, как и Минотавр, олицетворяют ярость и насилие, у них конские тела и человечесьи голова. Кентавр сказал: "Здесь не один тиран, который жаждал золота и крови".

Миновав Флегетон, Данте и Вергилий очутились во 2 поясе 7 круга. Там простирается дикий лес, бесплодный и ядовитый - это лес самоубийц, души которых превращены в деревья. Самые невероятные, фантастические вещи Данте изображает крайне реалистично, как бы заставляя нас поверить в существование человека-растения: "Тогда я руку протянул невольно к терновнику и отломил сучок; и ствол воскликнул: "Не ломай, мне больно!" В надломе кровью потемнел росток и снова крикнул: "Прекрати мученья!" Данте считает, что самоубийца насильственно разделял душу и тело и вместо тела получал другую плоть - растение.

3 пояс 7 круга - пустыня, на которую ниспадает огненный дождь, Здесь три флорентийских грешника - содомиты под ударами огненного дождя бегают по кругу, Данте сравнивает их с атлетами на арене.

8 круг Ада. Данте и Вергилий подходят к обрыву, на дне которого расположен 8 круг. Здесь Флегетон низвергается со страшным шумом со скал как водопад. Появляется вонючее чудовище Герион. Из всех адских демонов полулюдей-полуживотных (минотавра, кентавров, гарпий) Герион представлен как самое ужасающее и

отвратительное; особенно ясно выражен контраст между его величественным и приветливым лицом и страшным телом дракона, чей хвост со смертельным жалом скорпиона скрывается в бездне: такова природа обмана.

8 круг - это Злые Щели, их 10.

Топография 8 круга следующая: от первого возвышения, идущего кругом над обрывом, над которым находится скала, отделяющая его от 7 круга, идут каменные мосты радиусами к центру - глубокому каменному колодцу гигантов, спускающемуся к самой нижней бездне Ада (к 9 кругу) 10 рвов и 10 плотин между ними расположены концентрическими кругами.

1. В первом рве казнятся "обманувшие недоверившихся им". Это сводники и соблазнительницы женщин. Их зверски бичуют рогатые бесы.

2. Данте видит во 2 рве льстецов, хрюкающих как свиньи. Откосы рва покрывает некий тягучий клей (дэготь). Со дна идёт страшный смрад. Льстецы сидят в жидкой вонючей массе.

3. В третьей щели казнятся святокупцы - кто продаёт или покупает церковные должности. Этот ров выложен камнем, пестреющим круглыми дырами, из которых торчат горящие ноги высокопоставленных духовных лиц, торговавших церковными должностями.

4. В 4 пазухе мучаются прорицатели, звездочёты, колдуны. Они поражены немотой, головы их свёрнуты на спину» грешники пятятся назад и никогда ничего не видят прямо, движение их медленно.

5. Пятый ров залит кипящей смолой, в которой казнятся мздоимцы, Ров страшен и необычен своей чернотой. В эту смолу крылатые черти бросают взяточников и следят, чтобы те не высывались, а не то поддевают их крючьями и избивают.

6. В шестом рве казнятся лицемеры. Для Данте лицемеры особо ненавистны. Лицемерие для него - грех отвратительный, порождённый сознательной злобой, для которого нет прощения. Лицемеры медленно и безнадежно движутся в каменных одеждах, которые тяжелее свинца.

7. В 7 щели казнятся воры, кусаемые чудовищными ядовитыми змеями. От этих укусов они рассыпаются в прах, но тут же восстанавливаются в своём обличье. Здесь Данте применяет приём метаморфоз: так, шестиногий змей, охватывая вора, сливается с ним в страшном превращении: "И жуткий образ медленной походкой, ничто и двое, продолжал свой путь". Змеи жалят грешников и меняются с ними обликом. Эти двойные и тройные превращения подчинены моральным целям: Данте показывает змеиную,

изменчивую, зловредную сущность воров, которые из людей превращаются в ядовитых гадюк.

8. В 8 рве обитают коварные советчики. В страшной глубине этого рва Данте видит огни, в каждом из которых заключён лукавый советчик, обманывавший людей. Здесь замечательные зрительные образы: огненный столб, в котором мучается грешник, постоянно движется.

9. В девятом казнятся сеятели смуты, зачинщики раздоров. Дьявол увечит их тяжёлым мечом, отсекает носы и уши, дробит черепа.

10. Последняя обитель Злых Щелей. В 10 рве 8 круга находятся фальсификаторы металлов (алхимики), люди, выдававшие себя за других, просто лжецы и клеветники (поддельщики металлов, людей, денег и слов). Они поражены чесоткой, страдают от страшного зуда. Чтобы представить муки двух чешущихся грешников, покрытых струпьями, которые сидели, прислонившись спиной друг к другу, Данте сравнивает их с двумя сковородками, с конюхом, который скребёт коня, с поваром, который скоблит рыбку чешую.

За злопазухами 8 круга находится колодец, ведущий в 9 круг. Там стоят древние гиганты, титаны. Гигант Антей на своей ладони опускает поэтов Данте и Вергилия на дно мирового колодца, на поверхность замёрзшего озера Коцит.

9 круг Ада. Здесь казнятся самые страшные грешники - предатели, "обманувшие доверившихся им".

В 9 круге 4 пояса:

1. предатели родных - Каина, название дано по имени Каина, убившего брата своего кроткого Авеля;

2. предатели родины и единомышленников - Антенора, название дано по имени одного из гомеровских вождей, которого в средневековых легендах считали предателем;

3. предатели друзей и соотрапезников - Толомея - от имени Птолемея, правителя Иерихона в Иудее, который, пригласив к себе гостей, предательски убил их на пиру;

4. Нижняя зона Коцита - Джудекка названа по имени Иуды, предавшего Христа. Здесь казнятся предавшие своих благодетелей.

Ледяное озеро - центр земли, центр вселенной. В центре мира - неподвижность материи, вечный холод и уродство, вечная темнота. В поэме Данте чётко просматриваются антитеза застывшей мёртвой неподвижности Коцита и светлого бесконечного огня Эмпирея, царства Сатаны и царства Бога.

В ледяном воздухе Коцита лишь веет ветер, порождённый взмахами 6-ти крыльев Люцифера, первопричины зла. В озеро вмёрзли грешники до половины тела. Данте

безжалостно сравнивает грешников, торчащих изо льда, с лягушками, которые выставляют рыльце из пруда. Грешники стучат во лёду зубами, как аист своим клювом.

Внизу находится огромная фигура вмёрзшего по пояс в лёд Люцифера, властителя Ада, низверженного с небес за то, что он восстал против Бога, и пробившего в своём падении земную твердь. Он безобразный, Данте изображает его как отвратительное животное. Три лица Люцифера - аллегии: красное - гнев, чёрное - зависть, бело-жёлтое - бессилие. В своих трёх пастьях он грызёт предателей величия божеского и человеческого: Иуду, Брута и Кассия. Он жуёт их и терзает когтями.

От Люцифера тянется скважина, ведущая к поверхности противоположного земного полушария. Данте вместе с Вергилием протиснулись в неё, поднялись на поверхность и увидели звёзды.

Следует отметить, что прежде, чем совершился выход на земную поверхность, Вергилий замечает, что прошло 24 часа с тех пор, как поэты начали своё путешествие по Аду. Наступил вечер 26 марта. И в дальнейшем постоянно фиксируется время путешествия, чётко обозначаются все пространственные перемещения, что придаёт поэме ощущение живой достоверности. Выходу из Ада предшествовало движение Данте и Вергилия по гигантскому телу Люцифера. Цепляясь за шерсть владыки Ада, Вергилий лёг, перевернулся головой туда, "где прежде были ноги", и стал не спускаться, а подниматься ввысь. Объяснение этого путешествия по телу того, кто воплощает абсолютное зло, находясь в центре вселенной, представляет значительные трудности для комментаторов.

П.А.Флоренский в своём труде "Мнимости в геометрии" предлагал использовать новейшие математические теории (специальный и общий принципы относительности) для объяснения структуры вселенной в "Божественной Комедии": "Оба поэта спускаются по кручам воронкообразного Ада. Воронка завершается последним, наиболее узким кругом Владыки преисподней. При этом обоими поэтами сохраняется всё время нисхождения вертикальность головой к месту схода, т.е. к Италии, и ногами к центру земли. Но, когда поэты достигают приблизительно поясицы Люцифера, оба они внезапно переворачиваются, обращаясь ногами к поверхности земли, откуда они вошли в подземное царство, а головою в обратную сторону. Миновав эту грань, т.е. окончив путь и миновав центр мира, поэты оказываются под гемисферою, противоположной той, где гора Сион; они поднимаются по жерлообразному ходу. После этой грани поэт восходит на гору Чистилища и возносится через небесные сферы. Флоренский полагает, что вселенная в представлении Данте основывается на "неэвклидовой" геометрии.

Чистилище

Ад образован падением Люцифера, которое и пробило огромную воронку, вход в которую расположен в северном полушарии. В целом эта картина соответствует учению Аристотеля о строении земли. В своей работе "О небе" Аристотель пишет, что земля состоит из двух гемисфер. Южное полушарие земли является верхней и более благородной частью, чем северное. Так как небо оживлено и движется подобно животному, естественно, что оно имеет верх и низ, правую и левую стороны. Эту концепцию, противоречащую нашим современным взглядам (на глобусах и картах северный полюс находится наверху), находим у средневековых арабских комментаторов Аристотеля, в том числе у Аверроэса. Данте и западным мыслителям Средневековья необходимо было сочетать греко-арабские воззрения на космографию с библейской традицией, т.е. сведениями о падении Люцифера у пророка Исаяи, в Евангелиях от Луки и Матфея и в Апокалипсисе. Итак, из недр земли, исторгнутых падением Люцифера, образовалась огромная гора Чистилища, возвышающаяся посреди Океана. Восходя в южную гемисферу, Данте слышит гул потока, стекающего вниз, в Ад. Это река забвения Лета. Она течёт с вершины горы Чистилища, где находится Земной Рай - Эдем.

Чистилище имеет вид усечённого конуса. Береговая полоса и нижняя часть горы образуют Предчистилище (Антипургаторий), а верхняя опоясана семью уступами (7-ю кругами собственно Чистилища), т.е. заветное число 9 в общем выдерживается и здесь.

Души тех, кто не осуждён и имеет надежду, ангел перевозит на челне к подножию горы. Стражем Чистилища Данте делает Катона Утического (95 - 46 гг. до н.э.), государственного деятеля последних времён Римской республики, который, не пожелав пережить её крушение, покончил с собой. Данте допускает особую милость Создателя к нехристианину: он страж Чистилища, на вершине которого, по мысли поэта, дух обретает свободу. В Чистилище души восходят постепенно к вершине, молятся о спасении, очищаются от грехов и претерпевают различные испытания. В Антипургатории томятся нерадивые души. Там же расположена долина земных властителей. Восхождение по 7 кругам к вершине, где находится Земной Рай, иногда продолжается несколько столетий. Сначала оно очень медленное, затем сильно ускоряется,

В первом круге очищаются гордецы (и в этот круг Данте надеется попасть после смерти!), во втором - завистники, в третьем - гневные, в четвёртом - унылые, в пятом - скупцы и расточители, в шестом - чревоугодники, в седьмом - сладострастники. Последние три круга Чистилища, более близкие к Земному Раю, соответствуют 2,3 и 4 кругам Ада, тем, где караются менее тяжкие грехи, являются как бы их зеркальным отражением. Из вечной тьмы Ада поэты попадают в царство становящейся гармонии, "Где

души обретают очищение и к вечному восходят божеству". Поэтому во 2-м царстве чувствуются настроения и печали об ушедшей жизни и светлой надежды.

Пропущенные Катонем через ворота Второго Царства, поэты начинают медленное восхождение по горе. Здесь тени умерших отличают в Данте живого человека во-первых потому, что его тело отбрасывало тень, а во-вторых, потому, что луч солнца не проходил через его тело. Мир Чистилища наполнен светом, красками и музыкой. Там летают ангелы с зелёными крыльями, в белых и алых одеждах, что напоминает картины мастеров раннего Возрождения: Симоно Мартини и друга Данте Джотто (кстати, создателя знаменитой фрески, где Данте изображён в профиль).

На всём протяжении стихов Чистилища и Рая слышатся католические молитвы, песнопения, постоянно обсуждаются богословские вопросы, находившиеся в центре внимания средневековых схоластов:

"Поистине безумные слова –
что постижима разумом стихия
Единого в трёх лицах естества". (Чистилище, III)

Эти два Царства наполнены символами, иногда трудными для толкования, иногда общеизвестными для медиевистов. Так, четыре звезды Чистилища символизируют 4 основные "естественные" добродетели древнего мира: мудрость, справедливость, мужество и умеренность. Ими дополняются три святые добродетели - так называемые "богословские": вера, надежда и любовь.

Пройдя все круги Чистилища, Данте, чтобы выйти в Земной Рай, расположенный на вершине горн, должен пройти очищающую стену огня, который опалял жаром, превосходящим расплавленное стекло, но в то же время не сжигал. Данте вошёл в стену огня со страхом, "побледнев как мертвец, которого кладут в могилу".

У входа в Земной Рай Вергилий покидает Данте. Данте входит в сады Земного Рая, охраняемые ангелом целомудрия. Здесь он встречает прекрасных женщин Лиу и Мательду, аллегии жизни деятельной, и Рахиль, любующуюся своим отражением в зеркале - аллегию жизни созерцательной. Рахиль предвещает появление Беатриче.

В Земном Раю - прекрасный лес, полный деревьев, красных и жёлтых цветов. Там течёт поток, который разделяется на две реки: влево струится Лета, истребляющая память о земных грехах, совершённых человеком; вправо - Эвноря ("добрая память"), воскресающая в человеке воспоминание обо всех его добрых делах. Данте и окунается в обе эти реки и пьёт из них воду. Тут же Данте призывает для вдохновения музу Уранию, так как предмет его описаний возвышен.

Данте увидел на колеснице "в венке олив под белым покрывалом, в плаще зелёном, в платье огнеалом" Беатриче, свою любовь и музу. Цвета её одежды, символы веры, надежды и любви, были также и любимыми цветами художников Итальянского Возрождения. В таком же красном платье Беатриче впервые предстала перед поэтом во Флоренции, когда ему было всего 9 лет. Данте говорит о той жадности, с которой его глаза смотрели в лицо Беатриче после десятилетней разлуки (Она умерла в 1290 г.): "Всю кровь мою пронизывает трепет несказанный: следы огня бывшего узнаю". "И дух мой, - хоть умчались времена, Когда его ввергала в содроганье Одним своим присутствием она, А здесь неполным было созерцанье, - пред тайной силой, шедшей от неё, Былой любви изведаль обаянье".

Не зря Данте предрекал, что возвеличит Беатриче как ни одну другую живую женщину не возвеличивал поэт. Все строки, посвящённые ей, дышат искренним и глубоким чувством. Беатриче становится вторым, после Вергилия, спутником и водителем Данте в его путешествии. Она здесь - не только высшая любовь и красота, но и высшая добродетель и мудрость. Именно по её желанию Данте проходит Ад, Чистилище и возносится в Рай, чтобы всё увидеть и укрепиться в добродетели.

Рай

Начиная своё движение по третьему, высшему Царству, Данте обращается за вдохновением к богу света и поэзии: "О Аполлон, последний труд свершая, да буду я твоих исполнен сил. Как ты велишь, любимый лавр вверяя" (Рай, I). Здесь Данте применяет очень красивую метафору: он возносится на небо, в Рай Небесный, глядя в прекрасные очи Беатриче: она смотрит на солнце и поднимается ввысь, её движения повторяет поэт, глядя в её очи:

"А Беатриче к вечным высотам
Стремилась взор; мой взгляд низведши вскоре,
Я устремил глаза к её глазам.
Я стал таким, в её теряясь взоре,
Как Главк, когда вкушённая трава
Его к бессмертным приобщила в море" (Рай, I)

(Главк - рыбак из "Метаморфоз", отведавший чудесной травы и превратившийся в морского бога).

Как и в предыдущих Царствах, космические просторы Рая строятся на числе 9. Вокруг земли находятся 9 небес: первое небо - луны, второе - Меркурия, Третье - Венеры, четвёртое - Солнца, пятое - Марса, шестое - Юпитера, седьмое - Сатурна, восьмое - неподвижных звёзд, девятое, кристалльное - Перводвигателя или ангельских иерархий.

Девять духовных чинов, совершающих вращение со всё большей скоростью, являются по существу своему "идеями" неоплатоников, приспособленных к терминам христианской мифологии. Это ангелы, архангелы, начала, силы, власти, крепости, престолы, херувимы и серафимы. Они приводят в движение восемь небес, Перводвигатель сообщает движение всем остальным и обладает предельной скоростью.

Но космос Данте - не античный космос, здесь христианская система мироздания: творец отделён от тварного мира. Над девятью небесами Птолемеевой системы Данте, согласно с церковным учением, помещает десятое - неподвижный Эмпирей (греч.: пламенный) обитель божества, где находится белая райская роза, в центре которой - Святая Троица.

Если обратиться к источникам дантовской системы мироздания, то в целом она восходит к неоплатонику Дионисию Псевдо-Ареопагиту, грекосирийскому мыслителю IV-V вв., которого средневековые мыслители ошибочно считали учеником апостола Павла. Соединяя доктрину Плотина и Прокла с верованиями Библии, связав онтологию неоплатонизма и её учение о символе с социальной проблематикой, он разрабатывал то представление о всеобщей иерархии существ (впоследствии получившее развитие у Фомы Аквинского) и эстетическую концепцию иерархии света, что оказало мощное влияние на средневековое сознание вообще и на художественную практику (искусство готики и т.п.)

Псевдо-Ареопагит разработал систему так называемой отрицательной теологии. Он определил сверхсущность всех явлений, как "вечный мрак и вечное молчание". Согласно его логике, вселенная творится, оживляется самораскрытием того, что Плотин назвал "единственным" или невидимым солнцем или излучением света. Все исследователи обращают внимание на гармонию звуков и красок в последней части "Божественной Комедии". (И иллюстраторы обычно стремятся показать, например, С.Дали, как в Раю контуры тают в волнах света.)

У Данте в Раю гармония света на всех ступенях составляет принцип прекрасного: земная красота есть ничто иное, как одно из проявлений света. Свет сияет в различной степени, однако, заверяет Беатриче в IV песни Рая, неверно учение Платона в "Тимее" о том, что души возносятся обратно к звёздам и что всякая душа возвращается к своей звезде, порвав связь с телом. Отвергнув благородство, связанное с происхождением, древностью и богатством, Данте утверждает иерархию света, благородство интеллектуальное и духовное. Однако, утверждая иерархию света, духовное начало в человеке, Данте земное неизменно соотносит с трансцендентным: есть высший суд всем помыслам и поступкам.

В третьей части "Божественной Комедии" сама концепция творения определена в следующих словах:

"Всё, что умрёт, и всё, что не умрёт, -
Лишь отблеск Мысли, коей Всемогуший
Своей любовью бытие даёт;
Затем, что животворный Свет, идущий
От Светодавца и единый с ним,
Как и с любовью, третьей с ними сущей,
Струит лучи, волнением своим,
На девять сущностей, как на зеркала,
И вечно остаётся неделим;
Оттуда сходит в низшие начала,
Из круга в круг, и под конец творит
Случайное и дрящущее мало..." (Рай, XIII)

Но и среди небесных сфер Данте снова и снова возвращается к темам земли, родины. Земная деятельность продолжает существовать в памяти блаженных духом. В Раю происходит встреча поэта с его прапрадедом, которого звали Каччагвида. Тот говорит о своих нравственных идеалах которыми когда-то жила Флоренция "спокойно, скромно и смиренно". Прапрадед предвещает поэту изгнание и призывает Данте, несмотря на все невзгоды, говорить людям правду, не боясь сильных мира сего: "Твой крик пройдёт, как ветер по высотам. Клоня сильней большие деревья; И это будет для тебя почётом".

На всём протяжении поэмы ведётся критика политической жизни во Флоренции и Италии. В XXVI песни Ада знаменитые строки: "Гордись, Фьоренца, долей величавой! Ты над землёй и морем бьёшь крылом. И самый Ад твоей наполнен славой".

В IV песне Чистилища Данте с негодованием обличает Италию, царящие в ней нравы: "Италия, раба, скорбей очаг, в великой буре судно без кормила. Не госпожа народов, а кабак!.."

Столь велико презрение к врагам его родины, что некоторых из них, ещё живых, Данте помещает в Ад. И даже в Раю блаженный покой часто нарушается гневными словами, направленными против дурных пастырей римской церкви, которые ведут людей не к спасению, а к гибели. Так, св. Пьер Дамьяни ополчается на "святителей" времён Данте, которых ведут под локти одни служки, а другие несут хвосты от их мантий. Когда же эти пастыри появляются верхом, " И конь и всадник мантией объяты, - Под той же шкурой целых два скота. Терпеньё Божье, скоро ль час расплаты?" (Рай. XXI).

Но в XXV песни Рая, в её знаменитом начале, проявляется и тоска поэта по любимой им родине и мечта о возвращении, как награда за труд, и понимание великой славы, которой будет отмечена его поэма:

"Коль в некий день поэмою священной,
Отмеченной и небом и землёй,
Так что я долго чах, в трудах согбенный.
Смирится гнев, пресекший доступ мой
К родной овчарне, где я спал ягнёнком,
Немил волкам, смутившим в ней покой,
В ином руне, в ином величье звонком
Вернусь, поэт, и осенюсь венцом
там, где крещение принимал ребёнком".

Данте не суждено было вернуться во Флоренцию. Но поэма заканчивается счастливо, как и должно быть в комедии (в соответствии со средневековыми представлениями, в этом жанре то, что началось с описания тяжёлых и безотрадных картин, должно заканчиваться светло и радостно). Рай - место пребывания счастливых, высший мир идей, куда душа приходит как к достижению совершенства, полного познания смысла вещей, к духовному синтезу. А уже итальянские гуманисты XIV в. отождествляли странствия Данте с внутренним восхождением души.

Круговой полёт поэта от горы Чистилища занял 24 часа. Исполнив свою миссию путеводительницы, Беатриче покидает его, заняв своё место в небесном амфитеатре, среди ангельских спутников Богоматери. Её сменяет третий и последний сопроводитель Данте - седовласый старец Бернард Клервосский, мистик-богослов. Данте видел в нём тип "созерцателя". Он объясняет поэту построение Эмпирея, невещественного неба Рая, "где пространство становится окружностью", время переходит в вечность, всё материальное становится светом. Бог - абсолютное единство, обнимающее все ступени бытия, - творит мир путём эманации света и любви.

Весь мир в представлении Данте управляется этическим началом. И космос и душа человека подчиняются единому закону. Пройдя все три Царства потустороннего мира, поэт находит ту силу, которая гармонизирует вселенную, - "Любовь, что движет солнце и светила".

Заключение

"Произведение наиболее зрелое и содержательное внутри себя, подлинно художественный эпос христианского католического Средневековья, величайший сюжет и величайшая поэма - это "Божественная Комедия" Данте". (Г.Ф.В. Гегель).

Мир "Божественной Комедии" грандиозен: это и космогония и космология, где астрономические и географические познания Античности и Средних веков сочетаются с библейской мифологией; природа с новым для Средневековья художественным видением; человек как живая личность, сложная и противоречивая, способная к нравственному совершенствованию, история как история политической жизни его родины, воплощённая в человеческих судьбах; моральная система, где есть наказание за грехи и воздаяние благом за добродетель и где любовь небесная всегда выше любви земной.

В "Божественной Комедии" отчётливо просматриваются интенции, имеющие глубокий философский смысл:

- духовный путь - движение через тьму материи к мыслимому свету;
- образы Данте наделены пространственным направлением, геометрическими линиями (туда-сюда, вверх-вниз);
- изменение видимости в зависимости от перемены места и освещения;
- картины светового пространства.

Что же в творчестве Данте позволяет назвать его "последним поэтом Средневековья"?

В сознании средневекового человека мир представлял как арена противоборства сил небес и ада, добра и зла. Если Бог - это Добро и Любовь, то сатана - воплощение зла и ненависти. Человек - творение Божие, созданное по его образу и подобию и его главная цель и смысл жизни - спасение души для жизни вечной. И произведение Данте предстаёт как аллегория, изображающая путь человеческой души от греха к праведности, от заблуждений земной жизни к истине богопознания.

Пространственные представления у Данте, как это свойственно средневековому религиозному сознанию, и именно католическому сознанию (включавшему в картину мира и Чистилище) неразрывно связаны с моральными. Исследователи творчества Данте неоднократно отмечали, что привидевшаяся библейскому Иакову лестница, по которой с небес и обратно снуют ангелы, эта вертикаль средневековой ориентации в пространстве, у Данте предстаёт как нисхождение в круги Ада и восхождение по горе Чистилища и вознесение в небесные сферы.

Сама символика поэмы, многозначная игра цифрами и образами несёт на себе отпечаток религиозного мистицизма. Так, в мистике цифр главное число - 3 - Святая Троица. Образы спутников поэта (их также 3) символичны: Вергилий - земная мудрость, ведущая человека к добру, Беатриче - божественная мудрость, открывающая путь постижения истины. Причём, символика предстаёт в форме художественного образа, где сливаются общее и индивидуальное.

Время, которое в Средние века у Августина Блаженного как бы обретает вектор - от сотворения мира в явлении Христа и затем ко второму пришествию, оказывает влияние на картину мира в "Комедии", где постоянно фиксируется движение времени, весь путь поэта расписан по дням и часам, но само вознесение в Эмпирей связано с ритуалом выхода из земного пространства и времени в вечность.

Но Данте - поэт переходного периода в европейской культуре. Почему Данте называют первым поэтом Нового времени? Почему в истории культуры эту дату - 1300 год (когда Данте спускается в Ад) - условно принято считать началом итальянского Возрождения?

Нам представляется, что само эстетическое воздействие "Комедии" дало толчок для творчества поэтов, художников, мыслителей треченто и кватроченто. Гений Данте питал политическую, научную, художественную и философскую мысль Возрождения.

Кратко значение Данте для Возрождения можно определить следующим образом:

- Изменился взгляд на роль поэта и поэтическое творчество, поднялся статус поэзии в традиционной системе культурных ценностей.

- Данте способствовал тому новому отношению к культуре Античности, которая свойственна итальянскому гуманизму, проявляя живейший интерес и глубокое уважение к античной мудрости, помещая античных мудрецов в Лимб, Чистилище и Рай, дважды обращаясь в поэме к Аполлону и музам, используя античные мифы и образы.

- Гуманизм поэта проявлялся, прежде всего, в страстном, заинтересованном отношении к своим персонажам, как к живым людям: он сочувствует им, негодует, гневается и т.п. Изменяется само отношение к человеку, по сравнению со средневековым жёстким противопоставлением грешник-праведник. Для Данте существование индивидуальной человеческой души - непреложный факт. Душа выводится из потенции материи и лишь интеллект привносится извне благодаря божественному вмешательству и едва возникнув, душа потенциально привлекает к себе все универсальные формы. Данте преодолевает средневековое отчуждение, человек обретает индивидуальность.

- Как человек Нового времени, Данте с презрением относится к людям никчёмным, никак себя в жизни не проявившим (ничтожные и унылые). Данте стремится судить людей по их нравственным качествам и по их земным делам. Человек перестаёт быть только выразителем интересов сословия: не знатность и богатство определяют человека, а таланты, активная жизненная позиция. Любой персонаж рассматривается как результат прожитой жизни, как субъект истории.

- Критика духовенства, погрязшего в жажде власти и богатства в грехах. Высших церковных иерархов он помещает в Аду среди лихоимцев и обманщиков.

Литература:

1. Данте Алигьери. Божественная Комедия. М., 1967.
2. Андреев М.Л. Поэт и поэтика в "Божественной Комедии". – В жур.: Мировое Древо. № 5. М., 1997.
3. Гуревич А.Я. Категории, средневековой культуры, М., 1984.
4. Доброхотова А.Л. Данте Алигьери. М., 1990.
5. Илюшин А.А. Над строкой "Божественной Комедии". – В кн.: Дантовские чтения. М., 1985.
6. Козлова С.И. "Божественная Комедия" в искусстве художников итальянского Ренессанса. – В кн.: Дантовские чтения. М., 1982.
7. Шелкович В.М. Вознесение в Эмпирей - последний шаг Данте на пути из времени в вечность. – В жур.: Мировое древо. № 5. М., 1997.

Реформация и социальные изменения в европейском обществе. А.И. Будов

Европейская культура располагает богатой историей, но среди многочисленных событий, зафиксированных на ее страницах, Реформация относится к наиболее значительным явлениям социальной жизни, радикально изменившим весь общественный уклад, приблизив человека Нового времени.

Реформация началась в Германии как религиозное движение за реформу католической церкви, но вскоре перекинулась на другие страны Европы и вызвала к жизни те мощные пласты общественного сознания, которые в итоге привели к смене культурных парадигм. Поскольку форма такого движения носила характер протеста против господства феодального общественного устройства и особенно церкви как его наиболее яркого выразителя, постольку и новая религия получила название протестантизма. Те социальные изменения в западноевропейском обществе, которые последовали за Реформацией, изменили представление о личности, государстве, нации, трудовых отношениях, образовании, семье, профессиональном призвании человека.

Самый главный вывод Реформации связан с изменением позиции личности по отношению к обществу. Если западный человек знает свою историю и ценит свою духовную свободу, то этим в первую очередь он обязан *Мартину Лютеру* - главной фигуре Реформации. Именно его "секулярная теология", отделившая светское от религиозного понимания человека, привела к новым взглядам на личность. Если до Реформации она сливалась с существующим порядком вещей, то идеология Реформации разорвала те нормы и ценности, которые существовали в традиционном обществе, открыла их для мира. До Реформации они были надсубъективными, т.е. человека в них не было. Реформация, изменив представление о социальном космосе, ставит человека в зависимость не от религии и церкви, а от общества и тем самым превращает его в независимую и автономную единицу времени.

В ходе Реформации Лютер четко сформулировал два ее основных положения. *Первый постулат лютеровской теологии сводился к осознанию акта спасения человека исключительно через личную веру*, под которой следует понимать внутреннее состояние отдельного верующего, его религиозные переживания и настроения. По словам Лютера "вера сама по себе так могущественна, что никакие добрые дела не могут с ней сравняться. Итак, достаточно христианину одной веры, не нужны ему дела, чтобы оправдаться". Это положение было направлено против католической церкви, которая

своим учением о посредничестве между Богом и человеком через "добрые дела" ставила верующего в зависимость от церковных таинств, осуществление которых считалось наиболее важной стороной религиозной практики. Отказ от устоявшегося представления, что лишь церковь дарует верующему плоды благодати, т.е. спасения, неизбежно приводил к ликвидации всей церковной иерархии, включая и институт папства.

Второе положение Реформации было направлено на новое понимание религиозной истины, источником которой могло быть только Священное Писание, т.е. Библия. Поскольку авторитет католической церкви больше основывался на Священном Предании, под которым подразумевались писания отцов христианской церкви, а также законодательные акты, принятые на Соборах или издававшиеся непосредственно папой, то по существу это требование освобождало человека от вмешательства церкви и государства в духовные дела. Лютер настаивал на преобразовании церковной практики на началах раннего христианства, т.е. ставилась задача воссоздания новой христианской общины. Главные положения в этом новом религиозном образовании должны основываться на принципах всеобщего священства, т.е. равенства его членов перед Богом и выделения Иисуса Христа как личности, имеющей самостоятельное значение.

Такой подход Лютера к церкви и ее роли в общественной жизни людей стимулировал далеко не религиозное понимание не только церковных установлений, но и их влияния на другие институты государства и общества. Процесс этот особенно проявился в английской Реформации, где пуритане при организации своих религиозных общин сделали основной акцент на договорах Бога с людьми, а не людей с государством и властями. Инструментом таких договоров выступала трактовка лютеровского принципа *всеобщего священства*.

Лютер придавал церкви внешний характер, что по сути дела сводило ее деятельность к функциям социального института, как противодействия вмешательству светской власти в религиозные дела. Если церковь, говорил Лютер, посредством своего духовного правления распоряжается только общественными делами, то что тогда остается безрассудной светской власти, как не ведать и решать такие тайные, духовные, сокровенные дела, как вера? Именно лишение церкви своей сакральности уравнило верующих в мирских и религиозных делах, а идея избранности, на которой мы остановимся ниже, завершила гражданское состояние личности прежде всего тем, что община добивалась своего суверенитета в глазах Бога по отношению к обществу. Отсюда *всеобщее священство не только "духовное" состояние верующего в общинных культовых действиях, но и независимое поведение в обществе*, а суверенитет Бога переносится на

гражданский суверенитет человека в обществе. На деле же происходит выделение личности из общины.

Именно так и понимали эти отношения английские пуритане. Так как Бог, учили пуритане, не проявляет снисхождения, не заботится как отец о своих детях, и так как все, что существует, в одинаковой мере запятнано первородным грехом, то все люди на свете совершенно равны. Никто не является ни лучшим, ни худшим, никто не имеет права на привилегии, которым удостоила бы его светская или церковная власть. Нет посредника среди объединений или организаций, которые могли бы быть опорой индивида на его пути к спасению. Существует лишь непосредственное отношение человека к Богу, каждый сам отвечает за свои действия перед Богом.

Учение Лютера о всеобщем священстве содействовало возникновению социальных институтов, не нуждающихся в религиозных санкциях. Деятельность Лютера в этом направлении показала, что социальные институты нельзя рассматривать как простые акциденции, т.е. как случайные или переходящие социальные явления. В их возникновении есть своя логика, связанная с существованием особого социально-религиозного феномена. Этот вывод нашел свое наиболее убедительное подтверждение в истории США, где местная территориальная религиозная община содействовала возникновению правовых институтов.

Ближайшим следствием ниспровержения авторитета церкви и замены его принципом всеобщего священства было требование юридической свободы, как право человека иметь выбор в определении своих позиций в обществе. Соединив Христа, Бога и человека в одной личности Лютер освободил его от внешних принуждений в выборе своего свободного поступка. Если есть свобода по отношению к Богу, значит у человека есть выбор. А отсюда недалеко до юридической и гражданской свободы, а сам *принцип всеобщего священства является как бы прелюдией к всеобщему избирательному праву.*

В дальнейшем политическое требование Реформации развил другой ее идеолог *Жан Кальвин*. В кальвинистском учении моральная норма новой религии предписывает поведению христианина ограничивать влияние верховной власти. Лютер же вкладывает это требование только в моральное сознание, из которого и вытекают правовые нормы, как результат отказа от принуждения христианина в вопросах веры. По сути дела рассуждения Лютера касались не права как формы гражданских отношений, а "морального права" верующих на свободу совести. Однако выступление с подобными требованиями в эпоху Реформации означало на деле требование гражданской свободы, а не только религиозно-этической автономии личности, как на этом настаивал Лютер. Ведь не случайно, что английские пуритане в Новом Свете, признав за своей верой главные

установления кальвинистской реформаторской церкви, в практической деятельности религиозных общин руководствовались лютеровскими юридически-правовыми нормами, что давало им возможности в выборах должностных лиц исходить не из религиозных качеств, а деловых.

Лютеровская юридическая концепция вытекала из его толкования понятия "Закон и Евангелие" и было ограничено в возможности ее применения в форме права. Отталкиваясь от слов апостола Павла, что "закон положен не для праведника, но для беззакония" (1 Тим., 1), Лютер делает заключение, что праведник по своей воле делает все и больше того, что требуют от человека все установления, а неправедные не делают даже того, что предписывает право. Поэтому *Лютер разводит границы компетенции светской и духовной власти*. Светское правление, говорит Лютер, имеет свои законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволять властвовать никому, кроме самого себя.

Отсюда следует, что такие юридические принципы как равенство, свобода, отказ от наследственных привилегий, отрицание самого факта раздела людей на сословия, требование частной инициативы, проявившиеся в ходе Реформации, получают санкцию не в сфере социально-юридических отношений, а прежде всего как этические требования. Во всем, что касается права и вообще системы управления, Лютер исходил не из национальных интересов государства и общества, а рассматривал их как внешнее выражение земного царства. Что же касается справедливости самого человека, то она ставилась в зависимость от выполнения им предписаний морального закона.

Таким образом можно сделать вывод, что *введение принципа всеобщего священства приводит к уравнению мирских и религиозных интересов граждан перед государством*. И хотя этот принцип вводится исключительно из теологических соображений, т.е. уравниваются эти права перед Богом, но этим принципом Лютер открыл дверь для вмешательства в дела светской власти и государства. Кальвин так определил эту сторону проблемы: всем народам дана свобода создавать себе такие законы, какие представляются им удобными. Но тем не менее такие законы должны подчиняться божественному закону любви, так что, хотя по форме они различны, цель у них одна. В законе надо различать постановление закона и справедливость: постановления временны, справедливость вечна.

Главное, что церковь, основанная на принципах всеобщего священства, где миряне сами призывают священника, т.е. пастора, представляет из себя народ, которому подчиняется государство. Община здесь принимает независимые решения, священники не назначаются, а избираются. В этом и состоит начало так называемого юридического

мировоззрения, которое впоследствии было освящено философией Нового времени через понятие "естественного права" и общественного договора. Согласно этим концепциям, права человека от природы (у кальвинистов от Бога), а формирование государства и общества есть юридический акт, соглашение между индивидами. Первый, кто обосновал этот принцип, был Томас Гоббс. Естественно, что религия, которая ниспровергала авторитет церкви как института, отвергала устоявшиеся религиозные и социальные догмы, такая религия неизбежно несла разрушение сложившейся иерархии социально-политического строя.

Вторая особенность Реформации - *изменение взглядов на человека и его позиции в обществе*. Она также вытекает из лютеранского учения, его религиозной антропологии. Принципиальные позиции Лютера сводились к христианским воззрениям на понятие естественного закона. Согласно этому закону, разработанному еще отцами христианской церкви, та система отношений, в основе которых лежит мировой порядок, находит разумное обоснование у самого Бога. Действующая в мире божественная сила не трансцендируется, как это представляется современному человеку, а выступает имманентно самому процессу творения и отождествляется с разумом. Человек же является его носителем, а действие разума распространяется на все явления окружающего мира.

Лютер решительно отказывает разуму в его праве влиять на мир. Почему? Ответ на этот вопрос весьма актуален в наши дни, когда различные концепции человека все больше склоняются к представлениям о его неизменности и неспособности к рационализации мира без ущерба для собственного бытия. По Лютеру, сам по себе человек является продуктом божественного бытия, а не естественного закона, установленного Богом. Продукты своего разума он принципиально не может использовать во благо. Без внешнего давления люди не способны на это. В добавление к разуму необходим еще и меч. Более того, Лютер унижает разум человека, называет его "потаскухой дьявола". *По Лютеру, разум посягает на саму свободу человека*. Отсюда его резкие нападки на Аристотеля, который рассматривает разум как источник знания. Лютер полагает, что *человеку нужны не знания, а вера, но только личная вера, из которой и вытекает его свобода*.

Человек отвечает за свои поступки лишь перед Богом и самим собой. Греховность и праведность - личное дело самого человека, а прерогатива свободы связана с его двойственной природой, которая постоянно сталкивает его материальные и духовные интересы. В разрешение этих противоречий Лютер переводит августианианскую традицию, разделившую мир на град Божий и град мирской на самого человека. Он проводит разделительную линию этих двух градов через человека. Подобно Августину, Лютер

делает различие между состоянием человека, способного постичь духовный смысл своего бытия, и тем человеком, который в состоянии жить лишь принципами своего собственного разума. И этот "естественный человек" оказался в зависимости от своей собственной падшей природы.

И если духовный, или, по Лютеру, "новый человек", своей новой природой целиком относится к духовному царству и живет словом, наполненным духом Христа, а его свобода зависит от внутреннего мира, то отсюда следует, что при его падении духовная природа оказалась не полностью повреждена, а лишь та ее часть, которая была связана с ошибками разума. Они-то и привели человека к полному падению. Следовательно, *всю ответственность за несправедливости, которые совершает человек в мире, Лютер относит на счет первородного греха и действия разума как инициатора его падения, и в этом смысле лютеровская теология расходится с христианским пониманием греха.*

Согласно христианской догматике понятие греха предполагает, что зло в человеке невозможно рационально объяснить или сознательно преодолеть. Это значит, что люди предрасположены ко злу и эта их природа выражается в первую очередь в том, что они стремятся возвыситься сами, а не дать возвысить себя Богу. Грех является способом выражения принадлежности человека к миру. Муки Христа лишь частично искупили грехопадение первых людей, а человеческая природа так и не изменилась. Лютеровская же формула греха предполагает, что человек есть существо, сознающее греховность своей природы. Сознание в понимании Лютера есть неудовлетворённое собой бытие, которое в самой своей природной ограниченности находит побуждение к изменениям и совершенствованию. Вот почему Лютер постоянно стремится выделить поведение человека в социальной действительности как доминирующее начало его связи с Богом.

Вторая особенность лютеровского понимания греха состояла в том, что в результате акта грехопадения *человеческая природа была повреждена тотально и поэтому человек утрачивает богопознание* и поэтому не может быть никакого эталона его образа и подобия Богу. Спасение как заключительный акт человеческой драмы может быть даровано ему по свободному и произвольному решению Бога, а не за заслуги или другие преимущества в его поведении. Все действия человека, его раскаяние, обращение к Богу, спасительная вера, призвание, предопределение, на котором в ходе Реформации особенно настаивал Жан Кальвин, мирская избранность - все это лишь особые, продолжающие друг друга темы, уже заключенные в лютеровской трактовке сознания. Его отличительная особенность - постоянные *парадоксы* при столкновении с действительностью. Поэтому логика практически всех реформаторов - это логика

сплошных парадоксов. С одним из них мы уже познакомились на примере учения Лютера о всеобщем священстве. *Желая закрепить человека в позиции исключительно "жизни в Боге", он вывел его в гражданское общество.*

Не менее парадоксальна интерпретация первородного греха. *Чем больше он унижает разум человека, волю, определяя ее как рабскую, тем больше сам человек раскрепощается, и как результат - освобождение разума от догм.* Сколь яростно не доказывал Лютер, что спасение человека "нисколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяний, а... от одного лишь Бога", действительная история протестантских движений толкала его последователей на независимые действия как в вере, так и в жизненной практике. Реформация, которая отстаивала принципы личного толкования священных текстов, привела, в конечном счете, к свободе верований, а в широком смысле - к свободе мнений, в том числе и политических. Узаконив таким образом разномыслие, объективно она возвысила роль разума, а не божественных откровений, на которых так настаивал Лютер.

Чтобы каждый верующий мог самостоятельно толковать священные тексты, Лютер перевел Библию на немецкий язык, создав тем самым предпосылки к консолидации немецкой нации и немецкой культуры в целом. Как следствие, господствующие до этого времени в образовании позиции средневековой латыни оказались вытесненными. Лютеранская программа религиозного воспитания завершилась введением в Германии всеобщего обязательного начального образования.

В результате Реформации сильно возрос интерес к *труду* как профессиональному призванию человека. Решающую роль в этом интересе сыграла лютеровская концепция избранности к спасению и кальвинистская логика предопределения. Согласно учению Лютера личная вера христианина, с помощью которой он достигает спасения, дана ему в некоем статичном состоянии. Главное для верующего - открыть для себя Бога через тексты священного писания. Каких-либо личных усилий для этого не требуется, ибо не он находит Бога, а, наоборот, Бог его избирает для спасения исключительно по своей милости, Он как бы дарует ему эту благодать. Человек "призван" к спасению самим Богом. Это некая эманация божественной воли, влияющая на жизнь и поведение человека.

И Лютер приходит к заключению, что каждый верующий должен оставаться в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого его положения в обществе. В этом своем состоянии его профессиональная деятельность является задачей, поставленной перед человеком Богом, притом главной его задачей. Отсюда следует, что спасение происходит не на небесах, а в земной жизни. Следовательно, *процесс труда превращается в религиозный долг.* Это и была

окончательная религиозная санкция сторонников новой религии на трудовую деятельность.

Как писал немецкий социолог Макс Вебер, последствия идеи "*профессионального призвания*" в религиозном ее понимании могли принимать разные формы в ходе тех преобразований, которые она вносила в мирскую деятельность. Результатом Реформации как таковой было прежде всего то, что, в противовес католической точке зрения, моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли.

Дальнейшее развитие идеи "призвания" было связано с кальвинистской логикой предопределения, вошедшей в историю трудовых отношений под названием "протестантская этика". *Ж.Кальвин учил, что все люди изначально предопределены Богом: одни к спасению, другие к проклятию, но до смерти они этого не знают.* Наиболее верным признаком достижения спасения кальвинизм считал успехи человека в хозяйственной деятельности. *Согласно кальвинистской логике бедняки, бродяги и нищие не обретут царства Божия, они даже не могут принадлежать к гражданскому обществу,* поскольку они далеки от стяжания даров благодати.

Главным в этой религии был тот дух, который связывает человека с успехами на ниве труда, а тем самым и богатства. Догма предопределения рассматривает человека как орудие божественного промысла, сознание которого находится в прямой зависимости от его гражданского состояния. Она формирует установки на предпринимательскую деятельность, индивидуалистической настрой отдельной личности с духом наживы или, как сказал М.Вебер, с "*духом капитализма*". Если Лютер постоянно утверждал, что перед Богом человек ответственен своей работой, он даже указывал на уборщицу, которая делает свою работу, и совершенно неважно, как она ее делает, главное, чтобы она делала ее с верой. Но активность человека в трудолюбии не должна переходить границ своего положения в жизни, и он не должен добиваться каких-либо экономических выгод от своего труда.

Кальвинизм же, нашедший наибольшее число своих сторонников в Англии и США, совершенно изменил представление об экономической деятельности в рамках той же протестантской религии. Основная характеристика данного типа религиозного мировоззрения связана в первую очередь с методичностью жизненного поведения. Кальвинизм сформировал его как тип мышления и экономической деятельности, целью которых является "*Слава Бога*". Основным мотив тут определяется пониманием природы труда, который в протестантской религии традиционно рассматривается как "*нива для Бога*", а не как смысл личных интересов. Отсюда вытекает *мирской аскетизм*, сыгравший

столь заметную роль в первоначальном накоплении капитала и на котором базируется *протестантская этика*. По меньшей мере три ее основных постулата, а именно: *трудолюбие в мирском призвании, жесткий аскетизм в употреблении материальных ценностей и мирских наслаждений, а также систематичность в использовании времени* составляли основной этический кодекс для определения поведения человека в повседневной жизни.

Однако, было бы упрощением социальный смысл труда сводить только к протестантской этике. Во многих европейских обществах, в том числе и в России, такая этика не была принята как критерий рациональной практики труда. С одной стороны, потому что его содержание камуфлировалось в религии, с другой, и это особенно характерно для протестантской ветви в российской действительности, в России, где протестантизм нашел наибольшее распространение в форме баптизма, сама кальвинистская догма предопределения была отвергнута. И хотя очевидно, что восприятие экономической деятельности человека как морального долга во многом содействовало соединению труда и морали как практической задачи, но негативная его часть не менее очевидна.

Труду в такой интерпретации придаётся такая окраска, в которой социальная связь человека с процессами труда оказывается опосредованной лишь религиозными силами, а материальные отношения становятся только знаком, самоутверждающим личность в религиозном статусе. Большая роль здесь отводится пропаганде моральных ценностей религии в смысле "евангельского духа", а не духа капитализма, как об этом говорил М.Вебер. Правда, Вебер был более последователен, когда утверждал, что потребность в спасении, в том числе и через трудовые отношения, сознательно культивируемая в качестве содержания религиозности, всегда и всюду возникает как следствие попытки систематической практической рационализации реальностей жизни, хотя такое соотношение не во всех случаях было одинаково различимо. Пример России - тому доказательство. Видимо, эти различия явились не следствием религиозно-этических учений, а скорее проявлением их способности приспособиться к "духу времени", выдерживая логику религиозной традиции.

В частности, обращает на себя внимание тот факт, что, например, сакрализация экономических отношений в теологии Кальвина не дает вполне оформиться духу предпринимательства, столь характерному для английских пуритан в Новом Свете. Найти этот дух невозможно не только в чистом кальвинизме, но и среди бесчисленных сторонников Кальвина, которые не всегда понимали его точку зрения. Можно с уверенностью сказать, что исторический облик доктрины "призвания" как в лютеранском,

так и в кальвинистском ее варианте был в немалой степени лишь религиозной формой, заполненной «конфетной» действительностью.

И тем не менее именно универсализм этой доктрины, как наиболее значительный итог всей Реформации, покончил с аристотелевской традицией презрительного отношения к физическому труду и преодолел представление, когда богатство и бедность, труд и праздность ставились в зависимость не от рационального, экономического смысла, а исключительно от спиритуалистического, духовного, религиозно-этического отношения. И если некогда верующие воспринимали доктрину "призвания" в терминах спасительной миссии, то в последующем она трансформировалась из своей всеобщей сакральной формы в современную рациональную модель, сохраняя при этом свой источник. И в этой уже исторической форме протестантизм достаточно легко заполняет себя светским содержанием, близким к стандартам науки. Впрочем эта особенность протестантской религии касается не только одной какой-то стороны его учения, а является общим выводом Реформации в целом. Именно способность к трансформации основных социальных и религиозных требований ускорила сам процесс становления научной картины мира, нашедшей всеобщее признание.

Литература:

1. Лютер М. Избранные произведения. С.-Пб., 1994г.
2. Тиллих П. Христианство и мировые религии. М., ИНИОН, 1994 г.
3. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 г.
4. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983 г.
5. Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. М., 1994 г.
6. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. М., 1984 г.
7. Будов А.И. Протестантизм и православие как формы самосознания в культуре. В сб. "Постижение культуры", вып.3-4. М., 1995 г.

Формирование и особенности культуры и философии Нового времени

В историко-философском и культурологическом курсе эпоха Нового времени занимает особое место, что, по-видимому, объясняется той исключительной ролью, которую она сыграла в истории европейской культуры в целом и современной - в частности. Те основные мировоззренческие идеалы и парадигмы, которые были основными ориентирами в жизненном мире новоевропейского человека XVII-XVIII веков, остаются определяющими и в нашем постмодернистском мире. Общность этих жизненных ориентиров можно объяснить, пожалуй, общностью социальных и культурных контекстов, на фоне которых существуют и развиваются эти две культуры.

В связи с вышесказанным представляется очень важным вопрос об условиях и факторах, способствовавших формированию новоевропейской культуры и философии. Понятно, что на становление последних в конечном итоге оказало влияние множество факторов, например, развитие техники, первая промышленная революция, великие географические открытия, различные исторические события (тридцатилетняя война, гражданская война в Англии, первые буржуазные революции в Англии, Нидерландах) и т.д. Однако, не они оказались определяющими в становлении культуры Нового времени. Скорее всего, они были производными от тех фундаментальных социально-экономических и культурных факторов, которые и определили образы и идеалы новоевропейской культуры и философии. К таковым определяющим факторам я отношу следующие четыре: 1) формирование новых общественных отношений, которые обычно именуют *буржуазными*; 2) Реформацию как культурное явление; 3) формирование науки как социального института; 4) научную революцию XVII века.

В социально-экономическом плане становление и развитие новоевропейской культуры и философии осуществлялось в рамках буржуазных общественных отношений, существо которых можно понять, если бросить беглый взгляд на предыдущую историческую эпоху - *средневековую*.

Средневековое общество, как известно, было обществом традиционным, система нравственных и мировоззренческих ценностей которого определялась католическим христианством. Именно в религии католицизма нашли свое выражение господствующие в эту эпоху общественные отношения, которые по сути своей были отношениями *личностными*. Последние выражались в принципе «любви к ближнему». А это значит, что средневековый человек реализовывал себя как личность лишь по отношению к другому -

будь то Бог, или раб Божий. Такая коллективистская сущность средневекового человека вырабатывала у него и своеобразную психологию пассивного отношения к миру («ничего неделания»).

Совершенно иная картина вырисовывается перед нами при переходе к новой исторической эпохе, каковым выступает буржуазное общество. В новых общественных отношениях происходит полная переориентация всей системы идеологических, мировоззренческих, нравственных, религиозных, психологических и эстетических ценностей. Это объясняется прежде всего тем, что теперь на смену средневековым личностным отношениям приходит система *овещненных* общественных отношений, суть которой определяется в первую очередь изменением социального статуса человека. В отличие от коллективистской сущности средневекового человека новоевропейский человек выступает как универсальная индивидуальность, вызванная к жизни новыми общественными отношениями. В этих новых общественных условиях мы уже не находим те знакомые нам социальные структуры, в рамках которых осуществлялась жизнедеятельность средневекового человека. Новоевропейский человек оказывается предоставленным самому себе, «заброшенным» в этот чуждый для него мир. Отныне он вынужден уже сам заботиться о себе, искать пути решения проблем, с которыми он сталкивается в своей повседневной жизни. А это значит, что в условиях буржуазного общества происходит *универсализация личности* и возрастает степень ее *самосознания*.

Но наряду с этим процессом прослеживается и обратная тенденция - *тенденция к деантропоморфизации человеческой сущности*. Последняя означает, что отныне человек расценивается как *вещь среди других вещей*, а сами отношения между людьми теряют свой личностный характер, они, как говорят философы, *овещняются*. Вещи же, (товар) напротив, стали выступать носителями человеческих отношений, т.е. персонифицировались. Иными словами, произошла фетишизация мира вещей, а мир человеческих отношений - деперсонифицировался, точнее, *овещнился*.

Таким образом, можно сказать, что в рамках новых - *буржуазных* - общественных отношений осуществилась трансформация средневековой религии «личностных отношений», каковой была религия католицизма, в религию «вещных отношений», нашедшая свое выражение в религии протестантизма. Идеологический пафос последней обнаруживается в принципе «*служба ближнему*», что означает, что отныне человеческое достоинство усматривается в его *полезности для другого*. За пределами этой ценности человек как личность и человеческие отношения в целом не имеют никакого смысла, и подобно всякой вещи, человек может быть «выброшен на свалку» из-за своей

ненадобности. Именно его *полезность для другого* придает смысл человеческому бытию и миру человеческих отношений.

Подобная трансформация в системе человеческих ценностей привела к психологической переориентации новоевропейского человека. Средневековый человек с его психологией «ничего неделания» в условиях буржуазного общества оказался никому не нужным. Теперь необходим был человек нового типа, с новой психологией, *психологией предпринимателя*. Только такой человек мог развивать новую экономику, основанную на частной инициативе.

Такое изменение ценностной ориентации субъекта деятельности требовало от новоевропейской науки и философии отвечать не потребностям материального производства, а потребностям производства нового типа субъекта деятельности. Научные и философские идеи получали широкую социальную поддержку постольку, поскольку они отвечали глубоким *мировоззренческим* потребностям новоевропейского человека. Этим, по-видимому, можно объяснить, почему в Новое время возрос интерес к нравственной философии, прежде всего, к эллинистической философии эпикурейцев, стоиков и скептиков. Без преувеличения можно сказать, что стержень первых философских исканий Нового времени проходит не в области «натуральной философии», а в сфере нравственной. Более того, даже такие выдающиеся умы, как Ньютон и Лаплас, которые, казалось бы, были заняты решением чисто физических проблем, на самом деле видели цель науки в исследовании истины бытия, проливающей свет на смысл человеческого бытия: задача познания природы, безотносительно к идее блага, была предельно чужда им. В защиту своего механицизма они выдвигали аргументы этического порядка. В целом научные программы Ньютона, Декарта, Гассенди можно рассматривать как средство реализации их этических метапрограмм. Все это позволяет говорить о том, что нравственные идеалы и ценности новоевропейского человека тесно связаны с характером его физических представлений. Этический пафос специфики естественнонаучного мышления замечательно выразил Б. Паскаль в своей фразе: «Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности». (24, 78). И далее: «Очевидно, человек создан для мышления; в этом все его достоинство, вся его заслуга и весь долг его мыслить как следует...». Тем же пафосом пронизана и философская мысль Б. Спинозы: «...самое полезное в жизни - совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека...». (27, 1, 581).

Из вышесказанного можно заключить, что в Новое время мышление, рациональное познание становится высшим нравственным долгом человека. И естествознание, прежде всего, физика, берет большую часть этого нравственного долга на себя. Тем самым физика

и этика XVII в. связали себя тесными узами, как это уже имело место у Эпикура, который выразил эту связь в своей знаменитой максиме: «Знать природу, чтобы правильно жить». Эту же мысль разделяют и мыслители Нового времени, согласно которым общие нравственные принципы, обогащенные знанием физики, должны стать высшей наукой - *этикой*. Так Декарт в своей работе «Первоначала философии» пишет: «...вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие из этого ствола, - все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает знание других наук и является последней степенью к высшей мудрости». (8, 1, 309).

Овещнение общественных отношений имело своим следствием не только ценностную ориентацию новоевропейского человека, но и с необходимостью вело к *механизации картины мира*. При детальном анализе новоевропейского способа философствования мы сталкиваемся с тем очевидным фактом, что в XVI-XVII вв. на смену средневекового образа мира как *организма* приходит представление об Универсуме как *механизме*. Механицизм, как основной способ понимания мира, по своим методологическим функциям являлся не чисто научной, а общекультурной картиной мира. Это значит, что он использовался не только как основа для естественнонаучного объяснения мира, но и как универсальная парадигма для объяснения всех аспектов человеческой жизнедеятельности, как универсальный язык миропонимания, как концептуальное средство, наиболее адекватно выражающее мироощущение новоевропейского человека. В этом смысле механицистскую модель мира можно рассматривать в качестве необходимого условия существования и воспроизводства новоевропейской культуры.

Наиболее полно механицизм нашел свое выражение в научных программах Р. Декарта (в частности, в его методологии фундаментализма), И. Ньютона, в атомистической программе П. Гассенди, синтетической программе Г. Лейбница и в исследовательской программе Г. Галилея. Несмотря на все различие программ картезианцев, ньютоналинцев, атомистов и Лейбница, у них всех был некий общий идеал естествознания - *механицистский* идеал науки. В соответствии с ним все явления природы должны были быть объяснены с помощью протяжения, фигуры и движения (картезианцы). Атомисты добавляли сюда еще непроницаемость, или абсолютную твердость первоначал (Гассенди), а Ньютон и Лейбниц вводили еще и силу.

Что касается второго фактора - *Реформации*, то ее значимость в деле становления новоевропейской культуры и философии определяется прежде всего тем, что она, по

словам Спинозы, «пробудила разум в человеке», открыла путь разуму, точнее, научному разуму в нашей культуре.

У истоков реформационного движения стоял католический монах Мартин Лютер (1483-1546), который выдвинул широкую программу радикальных преобразований. Идейно Реформация выросла из попытки возродить раннее христианство во всей его первоначальной чистоте. Эта необходимость была вызвана теми деформациями, которые претерпела к XV-XVII вв. католическая церковь. К указанному периоду католицизм подверг первоначальное христианство немыслимой деформации, значительно исказив его как в теоретическом, так и практическом плане. Так, основной догмат католицизма - *догмат о непогрешимости папы* - находился в вопиющем противоречии со Священным Писанием, где Христос, за наместника и служителя которого папа себя выдает, заявил Пилату: «Царство Мое не от мира сего» (1 Кор.,2,2). Ведь папа, как и всякий раб Божий, - «жалкий, смрадный грешник..., он тоже человек, а не Бог, подчиненный Самому Себе». (18, 44). Подобное возвышение папы привело к тому, что христиане стали больше верить папе, чем Богу, они потеряли личную веру в Бога. Поэтому первым своим долгом в деле «исправления христианства» Лютер видел укрепление личной веры в Бога.

Второй момент, с которым Лютер связывает необходимость исправления христианства, касается осуществленного католической церковью разделения христиан на духовное и светское сословия. «Выдумали, - замечает в этой связи Лютер, - будто бы папу, епископа, священников, монахов следует относить к духовному сословию, а князей господ, ремесленников и крестьян - к светскому сословию. Все это измышление и надувательство. ...Ведь все христиане воистину принадлежат к духовному сословию и между ними нет иного различия, кроме разве что различия по должности [и занятию]». (18, 14). Поэтому перед Богом все равны: кто виноват, тот и отвечаю. Святой Павел провозгласил для всех христиан: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога...» (Рим.,13,1). Третий пункт, в котором Лютер усматривает «извращение» истинного христианства католической церковью, связан с намерением папы быть единственным истолкователем Писания, поскольку якобы он не может заблуждаться в вере. Христос же сказал, что все христиане будут научены Богом. В этом смысле папа не должен быть единственным авторитетом.

Исходя из всего этого, Мартин Лютер приходит к совершенно справедливому выводу о том, что в лице папы Христианская Церковь имеет самого большого Антихриста на Земле. Поэтому для подлинного «исправления» христианства следует отказаться от основного догмата католицизма и направить все свои усилия на укрепление личной веры в Бога. Что касается практической стороны «извращения» христианства католической

церковью, то здесь следует указать, вслед за Лютером, на светский и пышный образ жизни, который вела папская курия, а также на продажу знаменитых индульгенций (грамот, которые давали отпущение грехов), что значительно ослабляло веру в справедливость и бескорыстность служения Богу католической церкви.

Выдвигая свою программу реформирования католической церкви, Лютер делал акцент на укрепление личной веры в Бога, которая невольно открывала путь новому разуму. Это можно объяснить прежде всего тем, что укрепление личной веры в Бога требовало «знания» истины. Вера сама по себе не заключала в себе никакой гарантии своей истинности. Для такой веры был необходим критерий, каковым для протестантов является Священное Писание. Но последнее, как известно, есть не только Откровение Бога, но и Сокровение (Тайна Бога), которое нуждается в понимании. Для понимания же требуется уразумение, размышление, т.е. деятельность личного разума, который, в конце концов, и оказывается действительным критерием для удостоверения истин веры.

Таким образом, сам того не желая, стремясь укрепить личную веру в Бога, искоренить в вере рассудочность, Лютер, фактически, открыл путь разуму, который в дальнейшем поколеблет веру. Получалось, что истинное откровение, которое несет в себе вера, есть *разум*. Рожденный в «истинной вере», обновленный разум оказывается по своей природе сакральным, а это значит, что он не нуждается ни в оправдании, ни в прощении, ни в каком-либо внешнем авторитете. Он сам становится высшим авторитетом для секуляризованной веры, т.е. веры, которая требует не просто верить впустую, но знать то, во что веришь. Человек не просто верит, но углубляется в свое исповедание, испытывает его истинность, размышляет, а это, в сущности, уже не есть верование, а *разумение*. Таким образом разум проник в новоевропейскую культуру и стал шествовать по Европе, подчиняя себе все большее число сфер человеческой жизнедеятельности. А к концу XVII-нач. XVIII вв. *Разум* был провозглашен единственно непогрешимой инстанцией, подобной вере. Со временем вера во всемогущество и всеилие человеческого разума была возведена в культ, практически религиозный, который, как казалось тогда, уже ничто не может разрушить. Но в действительности - это был всего лишь «очередной миф» (впрочем, прочно укрепившийся в сознании большинства современных интеллектуалов), который был постепенно развенчан лишь к концу второго тысячелетия благодаря усилиям многих западных мыслителей.

Что касается третьего фактора, - *формирования науки как социального института* - то следует сразу же заметить, что речь в данном случае идет о науке в ее современном понимании, т.е. о науке, зародившейся в недрах новоевропейской культуры. Разумеется, в определенном смысле наука существовала и до Нового времени. Говорят о

древневосточной, древнегреческой, средневековой... науке, но, по-видимому, при этом в контексте этих культур понятие наука имело совершенно иной смысл, чем его современное значение. Для древних египтян, вавилонян, греков наука - это любое человеческое знание, приобретенное на основе как обыденного опыта, так и спекулятивных размышлений о мире. Это знание было «знанием ради знания», оно не находило социально-практического применения и было по своей сути индивидуальным. Аристотель занимается наукой ради самой науки, от праздного любопытства, а если, например, античное научное знание и находило какое-то практическое применение, то лишь в качестве исключения. Вспомним хотя бы знаменитого Архимеда.

Наука в ее современном понимании - это не просто определенная совокупность человеческих знаний о мире, а целая «фабрика», «завод» по производству научных знаний. И подобно фабрике, заводу, наука выполняет определенный социальный заказ, что и определяет ее социально-практическую направленность и позволяет нам считать ее социальным институтом.

Становление науки как социального института означает то, что, начиная с эпохи Нового времени, существование европейской цивилизации оказывается невозможно без науки. Отныне наука стала такой же неотъемлемой социальной единицей, как и семья, государство, религия и другие социальные институты, без которых невозможно существование человеческого общества. Окружающий современного человека мир есть, по существу своему, не что иное, как реализация результатов деятельности научного разума, который проник во все сферы человеческой жизнедеятельности. В этом смысле современную европейскую цивилизацию можно назвать *научной* цивилизацией, в которой научное знание (информация) являются важнейшим капиталом (товаром).

Формирование такого образа науки, как известно, стало возможным лишь в условиях капиталистического общества, где впервые, по словам К. Маркса, «...происходит *отделение науки как науки, примененной к производству, от непосредственного труда*, в то время как на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от него силы... Рука и голова не были отделены друг от друга». (21, 554). Само становление науки как социального института сопровождалось, во-первых, формированием *субъекта науки - научного сообщества* (общества людей, профессионально занятых производством нового научного знания); во-вторых, переориентацией науки на практическое применение продуктов ее деятельности; в-третьих, *институционализацией науки*, что находит свое выражение в официальной легализации (узаконении) научной деятельности (появляется, например, в 1660 г. Лондонское королевское научное общество, и в 1664 г. Парижская

Академия наук); в-четвертых, *профессионализацией науки*, т.е. появлением университетов, научных школ, научно-исследовательских институтов; в-пятых, *социализацией научного знания*. Последняя означает, что к XVII в. в общественном сознании все больше стала закрепляться идея о могуществе и преобразующей силе науки, с помощью которой можно не только постигать, но и изменять окружающий мир. Суть этой идеи очень лаконично выразил Ф. Бэкон в своем знаменитом лозунге «*Знание - сила*», под знаменем которого шло все дальнейшее развитие европейской культуры и который, как можно судить уже сегодня, оказался роковым для нашей цивилизации. Без преувеличения можно сказать, что ныне мы пожинаем его плоды - плоды первой научно-технократической утопии, предложенной Ф.Бэконом в работе «Новая Атлантида».

Говоря о последнем четвертом факторе – о научной революции XVII в., надо иметь в виду, что ей предшествовал ряд фундаментальных изобретений и открытий. К таковым можно отнести, например, конструирование Г. Галилеем телескопа (1609), Б. Паскалем - счетной машины (1642), И. Ньютоном - первого зеркального телескопа (1668), формулировку врачом У. Гарвеем учения о кровообращении (1628), И. Кеплером - третьего закона движения планет (1618), Г. Галилеем в 1604 г. - закона свободного падения тел и принципа относительности (1604). Кульминационной точкой в процессе формирования нового знания явилось издание И. Ньютоном его знаменитого труда «Математические начала натуральной философии» (1687).

Все эти открытия и изобретения привели к беспрецедентному преобразованию в истории европейской цивилизации, во многом определившем ее дальнейшую судьбу. Это преобразование и именуют научной революцией. Последняя находит свое выражение в «мощном интеллектуальном преобразовании» (А. Койре), результатом которого явилась классическая наука, олицетворяемая, прежде всего, классической (ньютоновской) физикой. Именно существенными преобразованиями физических представлений и определяется содержание первой научной революции.

Если же говорить о существовании научной революции XVII в., то оно определяется следующими двумя важнейшими моментами: разрушением традиционных космологических представлений и математизацией, точнее, геометризацией природы, и, следовательно, геометризацией науки. В целом можно сказать, что это «мощное интеллектуальное преобразование» привело к новому способу мышления, который существенным образом изменил мировосприятие европейцев. Основные ориентиры новоевропейского стиля мышления задавались во многом теми фундаментальными научными программами, которые были предложены выдающимися творцами науки Нового времени. Как правило, исследователи к таким программам относят: 1)

исследовательскую программу Г. Галилея, 2) научную (методологическую) программу Р. Декарта, 3) атомистическую программу П. Гассенди, 4) научную программу И. Ньютона. Укажем на существенные моменты каждой из них.

Научная программа Галилея (1564-1642) была по сути своей рационалистичной. В ее основе лежит стремление Галилея сформулировать обобщенные теоретические идеи, которые следует *экспериментально* проверять. Иными словами, Галилей ставил перед собой задачу возвести науку на теоретический уровень познания, придавая ей тем самым чисто дедуктивный характер. А это значит, что он фактически формулирует новый тип рациональности, основными требованиями которого были: 1) требование логической (и математической) самосогласованности, системной целостности всех утверждений, основывающейся на гармонии мироздания; 2) введение в рассуждения конструктивных теоретических моделей (идеализированных объектов); 3) использование экспериментов; 4) разработка и конструктивное использование общих представлений о принципах строения мироздания на теоретическом уровне. Как видим, содержание этих требований сводится в конечном итоге к мысли, что ученый в своих научных исследованиях должен руководствоваться «доводами разума», рациональной аргументацией.

Научная программа Р. Декарта (1596-1650) касается в первую очередь методологических оснований нашего мышления, поэтому ее правильнее было бы именовать *методологической*. Основную цель, которую ставил перед собой Декарт как философ и методолог в деле построения новой науки и философии, можно сформулировать так: *очистить знание от всех сомнительных и недостоверных элементов*. Для этого, как известно, Декарт выработал определенное методологическое средство, которое в истории философии закрепилось под названием *декартово сомнение*. Оно призвано снести все здание прежней, традиционной культуры и отменить прежний тип сознания, чтобы тем самым расчистить почву для постройки нового здания - культуры *рациональной*.

На место прежнего, ренессансного, мышления, для которого была характерна насыщенность разнообразным, порой странным фактическим материалом, поэтически-фантастической чувственностью, случайными наблюдениями, неразвитым, непродуманным, непроанализированным и невыверенным сенсуализмом, Декарт ставит *фундаменталистское мышление*, которое «прочищает» чувственный опыт, рационально его прорабатывает. Иными словами, предложенный Декартом рационализм состоял в методичной и экспериментальной проверке чувственных данных, которая могла бы гарантировать надежность и достоверность нашего знания. Характерная для ренессансного мышления разносторонность и совмещение всякого рода спорных мнений

воспринимались Декартом как разбросанность, отсутствие строгости и точности. Последние как раз и должна была обеспечить картезианская фундаменталистская методология, основанная на требовании поиска надежного (прочного) основания. Таким основанием, по мнению Декарта, может быть только сам *человеческий разум* в его внутреннем первоисточке, в той точке, из которой он растет сам и который поэтому обладает наивысшей достоверностью. Речь идет о *самосознании*. Тем самым французский философ положил в основу не просто принцип мышления как объективного процесса, каким был античный Логос, а именно субъективно переживаемый и сознаваемый процесс мышления, от которого невозможно отделить мыслящего. А это значит, что в отличие от античного рационализма классический новоевропейский рационализм в лице Декарта полагает самосознание как необходимый конститутивный момент мышления, отныне мышление невозможно оторвать от «Я».

Таким образом, в своих поисках надежного основания построения новой рациональной культуры Декарт наталкивается на *самосознание*, которое и провозглашается им в качестве основного принципа новоевропейской философии и культуры. По сути философский разум оказался у Декарта не только самозаконным, но и законодателем всего знания. А это значит, что впервые в истории философии философия в лице Декарта обрела свою самостоятельность и обратилась на самую себя, стала *трансцендентальной*, а тем самым было положено начало *подлинному философствованию*. Именно в этом смысле Декарта можно считать первым европейским философом, а всю предшествующую ему философию - протофилософией.

Но величие Декарта как мыслителя определяется не только трансцендентализмом его философии. Еще большее влияние на дальнейшее развитие европейской культуры оказала его фундаменталистская методология, которая, к сожалению, продолжает оставаться господствующей в современном методологическом сознании. В своей основе методология фундаментализма исходит из принципа достаточного основания, содержание которого составляют следующие два момента: 1) поиск архимедовой опорной точки, фундамента познания, привилегированной инстанции как критерия достоверности и надежности человеческого знания; 2) процесс обоснования, содержанием которого является сведение определенного утверждения, концепции к достоверному фундаменту - абсолютному принципу, постулату, аксиоме, догме.

В основе атомистической программы П. Гассенди лежит корпускулярная теория, которая хотя и признавалась большинством мыслителей и ученых XVII в., тем не менее она не предполагала принятия атомизма как философского учения. Задачу философского обоснования атомизма взял на себя французский философ Пьер Гассенди (1592-1655). В

своем обосновании атомизма Гассенди исходил из атомистического учения Эпикура и Лукреция Кара, вслед за которыми он мыслит атом как физически неделимое тело. Наряду с атомами он, как и древние мыслители, допускал существование пустоты, которая отрицалась картезианской традицией. Атом, как первоначало бытия, трактуется Гассенди в качестве универсального онтологического принципа, что позволяет ему объяснять не только физический, но и духовный мир чисто механическим путем. Этим, по-видимому, можно объяснить ту огромную роль, которую сыграл атомизм в становлении классической науки, в частности, механики. В дальнейшем атомизм Гассенди развивали математик и физик Хр. Гюйгенс (1629-1695) и химик Р. Бойль (1627-1691), которые пытались придать атомистической философии математический характер.

Научная программа И. Ньютона (1642-1727) оказалась ведущей среди всех остальных программ и примерно с середины XVIII столетия и вплоть до нач. XX в. она, наряду с картезианской программой, определяла основные ориентиры естественнонаучных и философских представлений. Свою научную программу Ньютон формулировал в острой полемике не только с картезианцами (особенно с Декартом), но и атомистами в лице Х. Гюйгенса. Картезианцев он упрекал в том, что они не обращают должного внимания на опыт и эксперимент, а для объяснения физических явлений пользуются «обманчивыми предположениями» («гипотезами»). Ньютон постоянно подчеркивал экспериментальную сущность науки. Так, в своих знаменитых «Началах...» он пишет: «Причину ... свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю. Все же, что не выводится из явлений, должно называться *гипотезою*, гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам, не место в экспериментальной философии. В такой философии предложения выводятся из явлений и обобщаются при помощи наведения». (23, 662).

Таким образом, наука оказывается у Ньютона экспериментальной, что означает, что ученый в своих исследованиях природы должен опираться на опыт. В этом смысле Ньютон принадлежал к эмпирической традиции, в то время как картезианцы - рационалисты, поскольку они исходили из самоочевидных, ясно мыслимых положений.

Однако это противопоставление ньютоновского эмпиризма картезианскому рационализму не совсем правомерно, поскольку любой опыт в конечном итоге опирается на те же философские принципы и положения (самоочевидные, ясно мыслимые истины), из которых исходит абстрактный рационализм декартовского толка. Если между Декартом и Ньютоном и существует какое-то различие, то его следует искать не внутри их методологической установки, где у них имелся один общий идеал науки - **механицизм**, а в рамках их физических представлений, в частности, в трактовке движения, пространства и

времени. Если для Декарта они имели относительный характер, то у Ньютона пространство, время и движения оказываются абсолютными. Правда, за этим физическим различием кроется более фундаментальное - *философско-теологическое* - различие.

В качестве основной философской предпосылки ньютоновской механики историки и философы науки называют Бога («чувствилище»), который, как активное начало, «питает» вселенную. Абсолютное пространство Ньютона - это и есть «чувствилище Бога», в котором он «видит», «прозревает» и «понимает» все вещи. В этом ньютоновском учении об абсолютном пространстве, как о «чувствилище Бога», прослеживаются две различные тенденции. Первая идет от средневековой схоластики, согласно которой можно мыслить не только заполненное, но и пустое пространство, поскольку как в первом, так и во втором присутствует Бог. Следовательно, в этом смысле Ньютон тяготеет к пантеизму ренессансного толка. Вторая же тенденция связана с эзотерическими учениями неоплатонизма и каббалы, которые широко распространились среди натурфилософов XVI - XVII вв., особенно среди алхимиков. В свое время, формулируя знаменитую идею тяготения, Ньютон оперировал к эфиру как некому жизненному духу (*spiritus mundi*), который превращает весь космос в единый живой универсум. Эфир, таким образом, ассоциируется у Ньютона с Единым неоплатоников и герметическими, оккультными учениями о всеобщем «деятеле» природы.

Несмотря на то различие, которое существует между рассмотренными выше научными программами, все они пронизаны духом рационализма и механицизма. Именно они и образуют философские основания классической философии и науки, основу классического стиля философствования. Толчком к его формированию послужили, как было показано выше, секуляризация традиционной веры, слугой которой был до сих пор разум, и первая научная революция. Новый стиль философствования нашел свое выражение наиболее полно в новоевропейском культурно-историческом типе рациональности. Характерными его особенностями были:

- 1) *авторитет*, но не божественного слова, а *слова вообще* как выражения разумности человека, его интеллектуальной мощи, авторитет, но уже не божественной книги, а «книги природы» (Галилей), что затем нашло свое выражение в решающем авторитете *эксперимента*;
- 2) *наука* (научность) как высшее воплощение разумности (рациональности) человека, его интеллектуальной мощи (научность \Rightarrow рациональность);
- 3) *естественность*: научно (рационально) то, что соотносится с законами природы;

- 4) *логичность*: мир обладает разумно-логической структурой в том смысле, что связи в природе тождественны связям в разуме, иными словами, законы логики, законы нашего разума определяют законы природы;
- 5) *простота, ясность*;
- 6) *обоснованность*;
- 7) *принцип «внутреннего совершенства»* (Эйнштейн): с помощью минимума исходных принципов достигать максимума результатов;
- 8) *«рациональный эмпиризм»*, ограничивающий эвристическую ценность житейского рассудка и придающий статус истинности теоретическим абстракциям;
- 9) *математическое выражение качественного знания*.

Несмотря на многообразие критериев, которым должен отвечать классический тип рациональности, все они в принципе могут быть сведены к утверждению *авторитета Разума*, точнее, *научного разума*, который должен стать основанием всех научных, метафизических, методологических и иных изысканий. Высшим воплощением этого авторитета выступает идеал классической механики и математики, которые обладают достоверно очевидными истинами, а также идеал знания, основу которого образует представление об окончательной картине мира, которую предстоит в будущем развивать лишь в деталях.

Таким образом, в метафизическом плане классический тип рациональности задается сферой науки и потому, по сути своей, он есть *рациональность научная*, методологическую же основу его образует фундаментализм как методологическая установка, в соответствии с которой признается существование надежных оснований человеческой культуры.

Все видные деятели классической культуры сходились во мнении, что любые человеческие знания *должны и могут быть обоснованы*. Проблема состояла лишь в том, *где искать эти основания*.

В зависимости от того, где искали основания знания, всю новоевропейскую философию можно разделить на две основные традиции - *рационалистическую и эмпирическую*. Первая, как известно, полагает эти основания в *Разуме*, а вторая в *Опыте* в самом широком смысле этого слова. Разум и Опыт (Природа) становятся основными авторитетами классической рациональности. Рассмотрим подробнее эти две традиции.

Рационалистическая традиция

Основные принципы и положения рационалистической традиции были сформулированы Р. Декартом, но у ее истоков стоит Фр. Бэкон (1561-1626), которого обычно считают создателем экспериментальной науки и эмпирической методологии.

Несмотря на эмпирическую нагруженность его методологической программы, я склонен считать Бэкона все-таки сторонником рационалистической традиции, поскольку, как будет показано ниже, рационализм предшествует его эмпирической методологии.

Выдвигая свою программу построения нового здания науки, **Фрэнсис Бэкон** считает необходимым «освободить» наше мышление от всякого рода предрассудков, («препятствий»), которые встают на пути нового здания. К таковым он относит «призраки», связанные с особенностями человеческой природы и социальной жизни. Человеческая природа, по мнению Бэкона, такова, что в своем мышлении он склонен опираться на привычные вещи, на то, что ему кажется легче для усвоения, на авторитеты, которые в большинстве случаев оказываются ложными. Лишь после преодоления такого рода предрассудков можно приступать к «строительству нового здания». Но прежде следует сделать выбор в пользу одного из трех возможных путей познания: 1) рационализма («путь паука»), 2) эмпиризма («путь муравья») и 3) единства рационализма и эмпиризма («путь пчелы»), который свободен от недостатков первых двух. Сделав выбор в пользу третьего пути, Бэкон приступает непосредственно к «строительству нового здания», которое он считает необходимым вести на основе индуктивной методологии.

Однако его не устраивает традиционная индукция (индукция путем простого перечисления), которой пользовался еще Аристотель, поскольку она не может дать надежного, достоверного знания. Взамен нее Бэкон предлагает так называемую *элиминативную* индукцию, которая требует обращать внимание не только на положительные, но, что важнее всего, и на *отрицательные* факты. В связи с этим следует особо подчеркнуть, что само требование учитывать отрицательные случаи можно рассматривать как «коперниканский переворот» в методологическом сознании: вопреки всей классической методологической традиции, опирающейся на идею достаточного основания и на возможность (абсолютного) достоверного знания.

Вслед за Бэконом **Рене Декарт** полагает, что здание новой науки и философии должно строиться на надежном фундаменте. Декарт не мог довольствоваться той неопределенностью и беспорядком, которые царили в предшествующей культуре и философии. Он намерен осуществить полную переоценку традиционных методологических ценностей, предлагая разрушить «старое здание» до основания, вплоть до отказа от таких форм знания, которые традиционно считались достоверными и надежными, например, такие формы как математическое (математические доказательства) и опытное (чувственные вещи) знание. «Для серьезного философствования и изыскания истины всех познаваемых вещей, - подчеркивает Декарт, - прежде всего следует

отбросить все предрассудки, или, иначе говоря, надо всячески избегать доверяться каким бы то ни было ранее принятым мнениям как истинным без предварительного нового их исследования». (8, 1, 347).

Для поиска надежных оснований, в которых нельзя никак усомниться, Декарт предлагает свою методологическую установку, которая нашла выражение в его знаменитых «*Правилах для руководства ума*». *Первое правило* метода требует принимать за истинное все то, что воспринимается в очень ясном и отчетливом виде, т.е. вполне *самоочевидно, интуитивно несомненно*. Как «добраться» до самоочевидных вещей, этому учит *второе правило*, которое предполагает делить сложные вещи на более простые составляющие до тех пор, пока не дойдем до самоочевидностей (*правило анализа*). После этого следует проделать обратную операцию, идя от простейших, ясно и отчетливо мыслимых вещей к вещам более сложным и трудным для понимания. Этого можно достичь с помощью *рационалистической дедукции*, которая утверждается *третьим правилом (правило синтеза)*.

В поисках надежных, незыблемых (достоверных) оснований Декарт предлагает свое знаменитое *методическое сомнение*, в соответствии с которым все следует подвергать сомнению до тех пор, пока не дойдем до вещей, мыслимых в ясном и отчетливом виде. Человек может сомневаться во всем, но он не может сомневаться *лишь* в том, что сомневается. Если есть сомнение, то должен быть и сомневающийся, т.е. мыслящий человек. «Мы не можем сомневаться в том, - замечает в этой связи Декарт, - что пока мы сомневаемся, мы существуем: это первое, что мы познаем в ходе философствования». (8, 1, 316). Отсюда следует знаменитый принцип декартовой философии: «*cogito ergo sum*» («*я мыслю - я существую*»), положение, которое, по словам Декарта, есть «...первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования». (8, 1, 316). Его следует прочитывать, по-видимому, таким образом: мыслить, значит, существовать, и, наоборот, существовать, значит, мыслить. Покуда я мыслю - я существую. И наоборот, пока я существую - я мыслю. Следовательно, для Декарта эти два понятия тождественны: сказать, что я мыслю, значит, сказать, что я существую, и наоборот. Такую интерпретацию своего принципа дает и сам Декарт: «Я есмь, я существую - это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие». (8, 1, 23).

Таким образом, Декарт нашел основания, первоначала человеческого бытия, культуры и философии в нашем мышлении, открыв тем самым путь к трансцендентализму, следовательно, и к подлинному философствованию в европейской

культуре. Однако этот трансцендентализм таил в себе большую опасность. Поскольку мышление оказалось самодостаточным, абсолютным и отныне оно должно было заниматься самим собой, то Декарт фактически отграничил мышление от природы, что противоречило духу и интенциям всей новоевропейской культуры - прочитать «книгу природы» (Галилей). Возникла реальная опасность впасть в солипсизм, который, Декарт, как сын своей эпохи, не мог допустить. На помощь ему приходит его «палочка-выручалочка» - *Бог*, который в действительности и есть подлинное основание всего бытия, в том числе и мышления.

Правда, этой «палочкой-выручалочкой» Декарт пользуется в крайних случаях, фактически он ею воспользовался лишь дважды. Однако не следует забывать, что за отвлеченным рационализмом Декарта в конечном итоге кроется Бог, который все и вершит: да, разум творит все, но он творит все не по своей воле, а по воле Бога. Поскольку Бог изначально вложил в наш разум свою волю, то ему нет необходимости каждый раз вмешиваться в действия нашего мышления и он уходит на покой. Образно говоря, разыгрываемая на театральной сцене разумом игра «одного актера» на самом деле есть лишь видимость, главный актер - Бог - находится *за* сценой, но все, что творится на сцене, вершится по *Ego* воле. Это обстоятельство, как представляется, имеет решающее значение для адекватного понимания философии Декарта и его надо иметь в виду всегда, когда прибращаются к классической культуре и философии, поскольку деистическая тенденция прослеживается во всей новоевропейской философской традиции.

Бог, как уже отмечалось выше, появляется на театральной сцене *лишь дважды*. О первом случае уже говорилось выше. Во второй раз Декарт обращается к Богу в связи с критикой некоторыми оппонентами его принципа *cogito ergo sum*. Критики Декарта, в лице прежде всего М. Мерсенна, Т. Гоббса, А. Арно и П. Гассенди, поставили перед «отставным капитаном» вполне правомерный вопрос, который логически следует из первого требования картезианской методологии: на каком основании сама мысль «*я мыслю - я существую*» является истинной, т.е. мыслится мною в ясном и отчетливом виде? Ответ: она мыслится таковой, ибо дана мне Богом. Но тогда мы (опять же в соответствии с первым правилом) вправе спросить у Декарта: почему мысль, данная мне Богом, должна быть истинной? На этот вопрос философ отвечает своей знаменитой *теорией о правдивости Бога*: «Прежде всего, я признаю невозможным, чтобы Бог когда-либо меня обманул: ведь во всякой лжи, или обмане, заключено нечто несовершенное...» (8, 1, 44) и далее: «Итак, все, что от него (Бога - И.Ш.) исходит, истинно» (8, 1, 51).

Таким образом, первичная и достовернейшая из всех мыслей «*я мыслю - я существую*» оказывается по сути *врожденной*, вложенной в меня Богом наряду с такими

идеями, как идея бытия, Бога, числа, длительности, некоторые аксиоматические положения типа «ничто не возникает из ничего», «нельзя одновременно быть и не-быть» и т.п. Бог у Декарта, по существу, и есть единственное наипервичнейшее и наидостовернейшее начало и основание всего бытия.

Для дальнейшего развития классической европейской философии и философской антропологии определяющую роль сыграла метафизика Декарта как учения о Боге и душе (учения о человеке). Говоря о существовании человека, Декарт наделяет его двумя субстанциями, которые уже по определению оказываются не связанными друг с другом, ибо для него, как и для всей рационалистической традиции, субстанция есть нечто самодостаточное, абсолютное, или, как определил ее Спиноза, она есть *causa sui* (причина самой себя). *Мышление*, как атрибут духовной субстанции, и *протяженность*, как атрибут телесной субстанции, являются независимыми друг от друга. Эта позиция Декарта оказалась более чем странной, ибо она противоречила всей предшествующей философской традиции (начиная с пифагорейцев и вплоть до картезианства), которая так или иначе всегда связывала душу и тело. Душа нуждается всегда в определенном сиденье, а тело - в душе. Поэтому под давлением критики и вступая в противоречие со всей своей философией, Декарт вынужден как-то увязать эти две субстанции, ища для этого некоторого посредника. Как известно, в физиологическом плане им оказалась *шишковидная железа*, благодаря которой душа влияет на тело. В метафизическом же смысле эту роль посредника играют человеческие страсти, которые, как продукт двоякой человеческой природы, отражают единство духа и тела. Но даже эту попытку увязать две субстанции вряд ли можно расценивать как подлинное преодоление дуализма в понимании сущности человека, ибо сущность всегда одна, и человек в этом смысле может быть либо существом духовным, либо телесным.

Декартова позиция по данному вопросу оказалась решающей для дальнейшего развития философской антропологии. Она широко распространилась не только в философии, но и в науке, особенно в современной научной медицине, которая полагает сущность человека в *психосоматике*.

Решить декартову проблему попытался другой видный представитель новоевропейской культуры - **Бenedикт (Барух) Спиноза (1632-1670)**, который в отличие от своего предшественника пытается решить проблему обоснования и объяснить мир, исходя не из иного, а из самого мира. С этой целью Спиноза заменяет две декартовы субстанции одной, единой и единственной субстанцией, наделенной двумя атрибутами - мышления и протяжения.

Единая субстанция определяется Спинозой как *causa sui* (причина самой себя), которая и есть собственно Бог. Однако, положив эту единую и единственную субстанцию в основу бытия, Спиноза столкнулся с трудной для себя проблемой: субстанция одна, а мир качественно многообразен. Как можно объяснить это многообразие мира, исходя из единой и единственной субстанции? Ответ на этот вопрос он дает в своем учении о бесконечных модусах как многообразных проявлениях единой субстанции.

В контексте этого учения Спиноза и пытается решить декартову проблему. Человек оказывается сложным модусом, состоящим из модуса души и модуса тела, которые составляют неразделимое единство: *душа есть идея человеческого тела*, т.е. она есть его порождение. Но было ли это действительным преодолением декартова дуализма? Заменяв две субстанции своего предшественника одной единой субстанцией, наделенной двумя атрибутами (мышлением и протяженностью) и проявляющейся в бесконечных модусах, Спиноза, по существу, ничего нового не сказал. Его диктат субстанциального монизма не оставлял места реальному многообразию модусов. То, что это действительно так, об этом свидетельствует дальнейшее развитие классической европейской философии, которое нашло свое выражение в творчестве немецкого философа и ученого **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646-1716) - последнего видного представителя рационалистической традиции.

В отличие от своих предшественников - Декарта и Спинозы - Лейбниц пытается разрешить проблему обоснования, поставив перед собой задачу объяснить многообразие мира из содержания его субстанциальной основы. Для этого он разграничил мир на два уровня: *уровень сущности и уровень явления*, чтобы объяснить, как из монизма сущностей вырастает плюрализм явлений. Методологическим средством для решения этой проблемы у Лейбница служит его знаменитый диалектический метод, который, несмотря на многообразие его содержания, может быть сведен к утверждению одной идеи - *все во всем*, идеи, идущей от досократика Анаксагора и получившей свое развитие у Николая Кузанского.

У Лейбница эта идея нашла свое выражение в его **учении о монадах**. Каждая монада, как бесконечно малая сущность, представляет собой некий замкнутый космос, не имеющий «ни окон, ни дверей». Монад в этом мире бесконечное множество. Почему же тогда мир обладает некоей единой сущностью? Согласно Лейбницу, несмотря на многообразие существующих монад, мир обладает единой сущностью, ибо с самого своего рождения монады были гармонизированы Богом, т.е. он изначально задал всем монадам одну и ту же программу, по которой они в дальнейшем и развиваются. Положив достаточное основание монадам, Богу нет необходимости вмешиваться в их жизнь, из

которой исключается всякая случайность. Все в дальнейшем подчинено строгой *необходимости*, перед которой оказывается бессильным даже Бог. Над ним господствует логическая необходимость. Будущая жизнь каждой монады есть не что иное, как *разворачивание* монады в соответствии с заложенной в ней Богом программой. А поскольку он в бесконечное многообразие монад вложил *одну и ту же программу*, то каждая монада - это не просто одна отдельная вещь, а есть весь мир монад, «живое зеркало Вселенной», своего рода «сжатая Вселенная». Монада «смотрится» в себя, как в зеркало, и видит, в силу предустановленной гармонии, не только себя, но и весь мир монад. А это и есть «все во всем». Так Лейбниц разрешил декартову проблему, выводя плюрализм явлений из монизма сущностей.

Эмпирическая традиция

Эмпирическую традицию в классической философии можно рассматривать как результат критики некоторыми видными философами XVII-XVIII вв. рационалистической традиции. У истоков эмпиризма стоит английский философ *Джон Локк (1632-1704)*, который видел свою основную задачу «...в исследовании, *как далеко простирается наша способность познания...*, нашего собственного разума, в изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы..., в изучении способности нашего разума, выявлении пределов нашего познания... *Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности*». (17, 1, 92-95). Уже с самого начала довольно четко вырисовывается прокладываемый Локком путь, который поведет прямо к кантовскому критицизму.

Исходной точкой в исследовании Локком границ нашего разума является его утверждение, что конечный предел всякого возможного познания определяется *опытом*. К такому выводу английский мыслитель приходит в ходе развиваемой им, вслед за Т. Гоббсом и П. Гассенди, критики теории врожденных идей Р. Декарта. Отвергая теорию врожденных идей (априоризм), Локк, по существу, утверждал, что человек, как «*tabula rasa*» («чистая доска»), приобретает свои знания из опыта. Именно в опыте английский философ видел источник, предел и основания человеческой культуры. Опыт трактуется им достаточно широко. Опыт состоит из элементарных слагаемых знания - *идей*. Под последними имеются в виду как ощущения, образы, так и понятия. Двум видам идей (простым и сложным) соответствуют два вида опыта - *внешний и внутренний*. Внешний опыт образуется в результате воздействия на нас внешнего мира, а внутренний есть результат осмысления опыта внешнего. Поэтому внутренний опыт Локк именуется *рефлексией*. Для дальнейшего развития эмпирической традиции огромное значение имела трактовка Локком внешнего опыта, связанная с его учением о первичных и вторичных

качествах. Как известно, впервые идею о существовании первичных и вторичных качеств вещей высказал еще Демокрит.

К идеям *первичных качеств* Локк относил механико-геометрические свойства тел (протяженность, величина, длительность, плотность и т.п.), без которых тела существовать не могут. Эти свойства являются объективными (сущностными). Что касается идеи *вторичных качеств* (цвет, запах, вкус), то о них нельзя сказать с уверенностью, что они объективно отражают качества внешних тел, они отделимы от тел и во многом зависят от субъекта восприятия и условий восприятия внешнего мира. Сказать точно, что они собой представляют Локк не мог. Если вся предшествующая традиция (Галилей, Спиноза и Гоббс) считала идеи вторичных качеств чисто субъективными, то Локк занял здесь неопределенную позицию, выдвинув три возможных варианта соотношения первичных и вторичных качеств: 1) идеи вторичных качеств суть точное подобие первичных качеств; 2) вторичные качества чисто субъективны; 3) структура первичных качеств такова, что она способна вызывать в сознании человека идеи вторичных качеств, т.е. последние являются одновременно и субъективными, и объективными. Именно за эту неясную трактовку Локком идеи вторичных качеств и «уцепился» Дж. Беркли, придав новый импульс и поворот в развитии эмпирической традиции.

Джордж Беркли (1685-1753) - второй видный представитель британского эмпиризма - поставил перед собой задачу устранить проводимое Локком различие между первичными и вторичными качествами посредством их субъективации, которое в дальнейшем логически ведет к субъективации всего мира.

Исказив в известном смысле позицию Локка по вопросу об идеях вторичных качеств, Беркли стал утверждать, что, согласно Локку, идеи вторичных качеств субъективны в том смысле, что они не имеют внешнего источника, так что вторичные качества - это лишь *иллюзии* в сознании людей. Субъективировав таким путем вторичные качества, Беркли переходит к доказательству субъективности первичных качеств. Данное доказательство достаточно убедительно и наглядно. Если бы, рассуждает Беркли, первичные качества были объективными, то, как можно объяснить тот факт, что при удалении от предметов их размеры изменяются. Отсюда он делает вывод, что такие первичные качества, как протяженность, форма и т.п. зависят от положения субъекта, воспринимающего эти качества, т.е. они полностью зависят от содержания человеческого сознания, являются чисто субъективными. «Некоторые, - пишет Беркли, - делают различие между *первичными* и *вторичными* качествами... Они утверждают, что наши идеи первичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в

немыслимой субстанции, которую они называют *материей*. Однако... ясно, что протяжение и движение суть лишь идеи, существующие в духе, что идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи... Те, которые утверждают, что форма, движение и прочие первичные ... качества существуют вне духа в немыслимых субстанциях, признают вместе с тем, что это не относится к цветам, звукам, теплу, холоду и тому подобным вторичным качествам, которые они считают ощущениями, существующими лишь в духе и зависящими от различия в величине, строении и движении малых частиц материи... Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда следует ясно, что они существуют лишь в духе... Короче, протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немислимы. Итак, они должны находиться там же, где и прочие ощущаемые качества, т.е. в духе, и нигде более». (2, 174-176).

Таким образом, первичным качествам, по мнению Беркли, предшествуют вторичные, так что говорить о каких-то собственно объективных первичных качествах не приходится. Мы воспринимаем не фигуры и объемы, протяжение и форму, а лишь разнообразие цветов. Именно эти зрительные ощущения и есть первичные объекты. «...Нет иной субстанции, - замечает в этой связи Беркли, - кроме *духа* или того, что воспринимает... объект и ощущение одно и то же». (2, 174). Отсюда очевидно, что вещи, окружающие нас - суть не что иное, как различные комбинации отдельных ощущений, а мир в целом есть мир ощущений каждого отдельного субъекта. Последний замкнут сферой собственных ощущений. А поскольку у каждого субъекта есть собственный мир ощущений, то он и живет в своем собственном мире, который ничего общего не имеет с мирами других людей, и следовательно, вполне правомерно считать, что кроме меня в этом мире никого нет.

Человек в своей попытке постигнуть мир имеет дело не с самими вещами, а с ощущениями. Помимо бесконечного многообразия идей, сводимых к ощущениям, в этом мире «...существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю *умом, духом, душою* или *мной самим*». (2, 171-172). А отсюда следует и знаменитый принцип философии Беркли: **«Существовать для вещей - значит быть воспринимаемым»** («*esse est percipi*»). Этим Беркли хочет сказать, что ощущения, следовательно, и вещи могут существовать только лишь в *разуме*, который их воспринимает. «Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, - замечает в этой связи Беркли, - что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и все убранство земли, одним

словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа; что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми; что, следовательно, поскольку они в действительности не восприняты мной или не существуют в моем уме или уме какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного духа...». Данный фрагмент представляет особый интерес, ибо в нем нашла отражение вся философская эволюция Беркли, связанная с различной трактовкой его основного принципа философии. Оказывается, что в действительности мир, в котором мы живем, состоит не из ощущений (восприятий) субъекта, а из ощущающих (воспринимающих) субъектов. Весь вопрос состоит в том, кто является этим воспринимающим субъектом? Для епископа Беркли это был не совсем праздный вопрос.

На разных этапах своего философского развития в понятие ощущающего субъекта Беркли вкладывал различный смысл. С этой точки зрения можно выделить несколько видов существования. Первый вид существования: «*существовать - значит быть воспринимаемым в сознании данного субъекта*». Этот вид существования ведет к позиции, именуемой обычно *солипсизмом* как крайней форме *субъективного идеализма*. Второй вид существования: «*существовать - значит быть воспринимаемым в сознании вообще*», т.е. не обязательно в сознании данного субъекта, а и в сознании других. Здесь мы имеем позицию «нормального» субъективного идеализма. И третий, последний, вид существования: «*Существовать - значит быть в уме Бога*». Таков был логический итог философской эволюции Беркли: от крайнего субъективного идеализма (солипсизма) через «нормальный» субъективный идеализм к *идеализму объективному*.

И все-таки, несмотря на такое многообразие философских позиций Беркли, можно сказать, что в целом он стоял на позиции *субъективного эмпиризма*, правда, не совсем последовательного, ибо имелась еще одна сфера мира бытия, которая оставалась вне пределов досягаемости субъективизма - *мир связей и отношений*. Восполнить этот пробел берклианства взялся третий видный представитель британской эмпирической традиции шотландский философ *Дэвид Юм (1711-1776)*.

Юм поставил перед собой задачу довести до логического конца субъективный эмпиризм епископа Беркли. Если последний, как мы видели, завершил свою творческую деятельность философией объективного идеализма, то Юм на протяжении всего своего творчества придерживался строго одной позиции - позиции последовательного субъективного эмпиризма, выразившейся прежде всего в том, что шотландский философ *субъективирует* не только мир вещей, но и *связи и отношения*, в которых он существует.

В своем стремлении субъективировать бытие Юм исходит из факта непосредственной данности нам ощущений, из чего он делает вывод, что мы не знаем и в принципе не можем знать, существует или не существует реальный мир как внешний источник ощущений. Поэтому *ощущения являются абсолютным источником наших знаний*, «идей», понимаемых как образные представления «впечатлений». А впечатления - это то, что «дано» первоначально, т.е. прежде всего появляется в сознании. Как и откуда они поступают к нам, неизвестно, но сам факт их данности несомненен. Как же образуются идеи?

Идеи, по Юму, возникают как результат действия ассоциативных процессов. *Ассоциации* – это «принцип облегченного перехода» от одной идеи к другой, который становится возможным тогда, когда зафиксированная в памяти последовательность впечатлений повторяется, вызывая завершение этой последовательности, т.е. ее воссоздание на уровне идей. Юм выделял три основных вида ассоциаций: ассоциации по сходству, по смежности в пространстве и времени и по причинности, последним он отводит особую роль в своей философии.

Идея причинности, по словам Юма, «должна происходить от какого-нибудь отношения между объектами...» и обязательно предполагает отношение *предшествования* причины действию во времени, которое никак не может рассматриваться как отношение *порождения* причиной действия. Такое понимание причинности Юм объясняет тем, что, поскольку в опыте мы имеем дело с одними восприятиями, которые сами по себе пассивны, то невозможно ни логически, ни экспериментально доказать существование порождающей силы в какой-либо причине. А последняя причина самих восприятий нам совершенно неизвестна. Этим Юм поставил под сомнение существование объективной причинности. В лучшем случае мы можем говорить о существовании причинно-следственных связей в нашем сознании, которые, по Юму, формируются следующим образом.

Так как одно впечатление не может быть причиной другого, то связи между впечатлениями быть не может. В своем опыте люди фиксируют лишь следование одного события за другим. Они ошибаются, когда выдают такого рода следование за причинно-следственное отношение. Они постоянно впадают в иллюзию *«после этого - значит по причине этого»*. Эта иллюзия вызвана тем, что люди, *регулярно наблюдая повторяемость* одних и тех же событий, со временем начинают *привыкать* к ней. Затем они *ожидают*, что если появится событие *А*, то после него появится и событие *Б*. Наконец, они начинают *веровать*, что так будет всегда.

Таким образом, идея причинности не является аналитической по своей сути, она основана на опыте (регулярная повторяемость - привычка - вера), который, однако, не может гарантировать нам достоверности и необходимости, присущие логическим выводам. А это значит, что ключ к проблеме причинности следует искать вне опыта, в *неэмпирическом (априорном)* обосновании причинности. Но это уже был бы следующий шаг к той точке, с которой начинается пространство кантовской критической философии. Ведь Кант признавался, что именно философия Юма прервала его «догматическую дремоту» и дала его изысканиям совершенно новое направление.

Следует заметить, доведенный Юмом до логического конца субъективный эмпиризм фактически разрушал рациональные основания философии, заводя ее в тупик и превращая в иррациональную веру. Последняя, как раз, и обнаруживает себя в юмовом решении проблемы причинности. Кант же, ухватившись за юмову задачу, как бы вдохнул в субъективный эмпиризм новую живительную силу.

Литература:

1. Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956.
2. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
3. Библия. (Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета).
4. Бэкон Фр. Сочинения в 2-х т. М., 1978.
5. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII - XVIII вв.). М., 1987.
6. Галилей Г. Беседы. – В кн.: Галилей Г. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М., 1934.
7. Гассенди П. Сочинения в 2-х тт. М., 1966-1968.
8. Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. М., 1989.
9. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. - М., 1993.
10. Кирсанов В.С. Научная революция XVII века. М., 1987.
11. Косарева Л.М. Социокультурный генезис Науки Нового времени. М., 1989.
12. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
13. Кузнецов Б.Г. Галилей. М., 1964.
14. Кузнецов Б.Г. Ньютон. М., 1982.
15. Лазарев В.В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987.
16. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989.
17. Локк Дж. Сочинения в 3-х тт. М., 1989.
18. Лютер М. Время молчания прошло. (Избранные произведения 1520-1526 гг.). Харьков, 1992.
19. Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.
20. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
21. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 годов. – В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.47. С. 554.
22. Нарский И.С. Философия Давида Юма. МГУ, 1967.
23. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989.
24. Паскаль Б. Мысли. М., 1994.
25. Рассел Б. История западной философии. Т.2. М., 1993.
26. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. Новое время (От Леонардо до Канта). СПб, 1996.

27. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1957.
28. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в 3-х тт. М., 1974.
29. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
30. Фишер К. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. Спб., 1994.
31. Хесле В. Гении философии нового времени. М., 1992.
32. Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М., 1993.
33. Юм Д. Сочинения в 2-х тт. М., 1996.

Философия эпохи Просвещения XVIII века. Т.Ф. Кораблева

«Гипотез я не измышляю».

И. Ньютон

«Имей мужество пользоваться собственным умом».

И. Кант

«Человек рождается свободным, а между
тем повсюду он в оковах».

Ж.Ж. Руссо

Вольтер – «умов и моды вождь».

А.С. Пушкин

Каждой исторической эпохе соответствует свой вид мировоззрения, шире - определённый тип культуры. Если под философией понимать мировоззрение эпохи, выраженное в теоретической форме, то отсюда следует вывод: каждая эпоха имеет своё мировоззрение, свою особую форму философии.

Философия как теоретическое мировоззрение выражает отношение человека к миру: к Богу, к человеку, природе и обществу. Изменение любой грани этого отношения ведёт за собой цепочку больших и малых перемен.

Появление на авансцене Европы эпохи Просвещения в XVIII веке означало как раз уже состоявшуюся цепочку перемен во взаимоотношении человека и мира. Широко известны словосочетания «французское просвещение», «английское», «немецкое», «русское просвещение». Это указывает на расцвет общих для всех европейских стран просветительских идей на конкретной культурной почве, благодаря чему эти идеи приобрели свою специфическую окраску.

Просвещение – широкое культурно-идеологическое движение общественной мысли XVIII века, зародившееся в Англии, оформившееся как специфическое воззрение на мир во Франции и распространившееся в большей или меньшей форме по всей Европе и России.

В связи с тем, что эпоха Просвещения очень богата и разнородна учениями, значительно отличающимися по философской и политической радикальности, есть необходимость дать некий сгусток, общий знаменатель, *концепт* просветительской мысли. Это позволит в многообразном разглядеть общее, упростить, но сконцентрировать.

Итак, просветительский образ мысли выглядит следующим образом.

Существует материальная Вселенная, источником возникновения которой является Бог. Далее Бог «не вмешивается» в дела природы и человека, являясь по существу «главным механиком», «часовщиком» природы, её первотолчком. Религия – скопище заблуждений, невежественных мифов, источник мракобесия. Она исторически обречена

исчезнуть по мере прогресса науки и техники, но пока может служить для «смягчения нравов».

Человек возникает в результате развития природы и потому является всецело природным существом. Человек – эгоистический индивид, с потребностями, интересами, страстями. Человек «по природе добр» (рождается таковым), злым и корыстным его делает несовершенное общество (вариант Руссо). Главные пороки того общества – невежество, суеверия, предрассудки. «Человек - это машина». Этой идеей обуславливается основной метод познания человека. Огромна роль наук и, прежде всего, механики, в познании природы и человека.

Человек от природы наделён *правами на жизнь и свободу, право на собственность* он получает от общества, но оно должно быть приравнено к первым двум, т.к. обладание собственностью позволяет сохранить жизнь и свободу. Эти права никто не вправе отнять, поскольку данное природой может отнять только природа.

Человек эгоистичное, но разумное существо, способное понять *выгоды* объединения с другими людьми в обществе на основе *общественного договора*. Общество – часть природы, сумма индивидов. Всё зло, несправедливость, жестокость возникают в обществе. Оно требует «лечения» силами человеческого разума. Основные способы реформирования общества таковы: принятие разумных законов, наличие просвещённого монарха, который будет гарантом их исполнения, общественное воспитание и образование всех граждан от рождения и до смерти.

Воспитывая каждого, мы воспитываем всё общество. Роль личности в истории решающая. «Мнения правят миром», если эти мнения «сильных личностей» (королей, императоров, деятелей церкви) и потому они должны быть просвещёнными. В будущем обществе нет места суевериям и предрассудкам. Искоренению их должно служить просвещение народа. Воспитание должно быть основано на уважении человеческой природы, опираться на «естественный свет разума». Искусство – путь к нравственности, оно должно просвещать и возвышать человека. Вера в безграничные возможности разума и прогресса. В исторической перспективе установится торжество разума и справедливости (оптимизм), появится новый человек, развитый, просвещённый, свободный.

Перейдём к рассмотрению национальных вариантов общей просветительской идеологии.

Английское Просвещение – самый ранний предвестник мощного просветительского течения. Оно вызревало с XVII века, века научной революции. Начавшись благодаря научным открытиям Коперника, Кеплера, Галилея, создавших новое представление о Земле и Вселенной («Земля не особый продукт Божественного творения

для человека, а одно из множества небесных тел»), революция завершилась пониманием Вселенной как часового механизма, описанной механикой Ньютона. Появляются новые требования к знанию, к способам его получения (проблема метода у Бэкона и Декарта). Знаменитейшая сентенция Исаака Ньютона «Гипотез я не измышляю» указывает на стремление опираться на чувственный опыт, доказательства, эксперимент ради получения достоверного знания, свободного от постулатов религии, спекулятивных философских допущений.

Философия Ф. Бэкона, Д. Локка, Д. Юма в унисон с учёными обосновывает *эмпирическое* познание мира, критикует схоластику и метафизику, превозносит союз науки и техники.

Политическая программа Английского Просвещения была сформулирована Джоном Локком, другом Ньютона, чья философия, по мнению современников, стояла на тех же принципах, что и научная программа великого физика. В сочинении «Опыт о человеческом разумении» (1690), ставшем знаменем всего движения просветителей, Локк обосновывает и формулирует три *неотчуждаемые права* человека: на **жизнь, свободу и собственность**. Жизнь и свобода дана человеку от природы, а собственность, по его убеждению, всегда есть результат труда или самого человека или его предков. Человек, не имеющий ничего, кроме рабочих рук, тоже собственник. В этом видна высокая оценка Локком труда как такового.

Если у каждого человека есть право на жизнь, свободу и собственность, на которые никто не имеет права посягать, то отсюда следует *правовое равенство* индивидов. Для обеспечения этих прав в обществе должен быть установлен такой порядок («общественный договор»), когда возможность получения выгоды каждым не затрагивает свободы и частных интересов других членов общества.

Томас Гоббс вносит свою лепту в теорию «Общественного договора», где эгоистические индивиды («Человек человеку – волк»), ведущие непрерывную *«войну всех против всех»* всё-таки достаточно *разумны*, чтобы договориться о *разумном* сосуществовании. Государство подобно Левиафану¹⁴ и способно оградить общество от постоянных проявлений эгоистических страстей.

Своеобразно высказался об эгоизме, жадности, корысти Бернанд Мандевиль, один из создателей *теории разумного эгоизма* (этики себялюбия), в сатирической «Басне о

¹⁴ Левиафан (др. евр. – изогнутая, скрученная змея) – в Библии (книге Иов) – крокодил, гигантский змей или чудовищный дракон, изображённый как пример непостижимости божественного творения, либо в качестве враждебного Богу могущественного существа. У Гоббса государство как гигантский живой организм уподобляется Левиафану.

пчѐлах» (1705). Он доказывает не только принципиальную неустранимость человеческих пороков, но и более того, утверждает необходимость эгоизма, который является движущей силой нравственной и культурной жизни. В адрес сторонников «золотого века» человечества и его врождённых добродетелей он остроумно замечает, что они должны быть готовыми в таком случае вместе с возвращением «золотого века» стать честными и начать питаться желудями (17, 62). Мораль и разумное законодательство должны регулировать человеческие поступки таким образом, чтобы они приносили счастье наибольшему количеству людей.

Эстетическая мысль Англии также усваивает просвещенческие мотивы (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Б. Мандевиль). Она исходит из реального чувствующего человека (сенсуалистические и эмпирические принципы), считает искусство «мостом» к нравственности, возражая примитивному аскетизму пуритан, состоящему в том, что театр отвлекает от молитвы, развивает лень и разврат.

Ещё одним достижением британской общественной мысли стали открытия Адама Смита. Он сформулировал понятие *«экономического человека»*, действующего инициативно и свободно в условиях рынка. Именно рынок, по мнению Смита, социально связывает людей и обеспечивает «экономическому человеку» статус гражданина.

Новые просветительские идеи в Англии высказывались уже после гражданских войн (1642-46; 1648) и буржуазной революции (1688-1689), когда последствия их уже сгладились. Продолжалось развитие парламентаризма, укреплялись правовые формы политической борьбы. Англиканская церковь не противопоставляла себя идеям новой эпохи Просвещения и в какой-то степени способствовала утверждению веротерпимости в обществе. Эта позиция оказалась мудрой, позволив сохранить равновесие между традиционными ценностями, хранительницей которых всегда выступала церковь, и смелыми просветительскими идеями.

Благодаря Просвещению в характере англичан закрепились такие черты, как предприимчивость, моральная щепетильность, законопослушность, изобретательность, практицизм. Сдержанность и вежливость, оборотной стороной которых, является знаменитое английское чувство юмора. Эти обстоятельства способствовали культурному развитию страны без серьёзных потрясений и общественных катаклизмов. Всё это делало Англию не только родиной европейского Просвещения, но и образцом общественного развития.

Английской Просвещение раньше всех европейских стран выработало основные идеи просветительской мысли (XVII век) и оказало прямое воздействие не только на

мировоззрение XVIII века, но и на формирование гражданского общества. Английское Просвещение – гармоничный союз науки, философии и политической жизни страны.

Немецкое Просвещение возникает, в отличие от английского, в условиях промышленного застоя и политического упадка Германии XVIII века. Страна представляла собой множество мелких княжеств. Путь к расцвету страны передовые умы Германии видели в преодолении раздробленности и устранении феодальных отношений.

Парадоксально, но это же время стало «великой эпохой немецкой литературы» и немецкой классической философии. Гёте, Шиллер, Лессинг, Баумгартен, Винкельман, Кант, Фихте, Гегель и младший из них Шеллинг.

Большинство из названных мыслителей испытало духовное влияние английской и французской просвещенческой мысли. Касаясь влияния Великой французской революции на немецкую философию, Гегель не без юмора говорил, что, сознание в Германии заинтересовал «тот же самый принцип, но он получил лишь теоретическое развитие; у нас гуляют всякого рода беспокойные мысли – в голове и на голове; однако при этом немецкая голова чаще всего оставляет спокойно ночной колпак на себе и оперирует лишь в своих пределах» (12, 2, 333)

Символом немецкого Просвещения является Христиан Вольф. Им была систематизирована и популяризирована философия Г. Лейбница. Ученики и последователи Вольфа сделали многое для распространения научных и философских знаний в популярной форме. Как и все просветители вольфианцы считали этот путь наилучшим для решения самых трудных проблем своего времени. Целью философии является достижение человеческого счастья, а оно достижимо только в результате прогресса знания и свободы. Вольф сформулировал требования к самому методу рационального анализа («метод Вольфа»). Достоверность познания обеспечивается использованием надёжных методов через «регулярное определение принципов, педантичное уточнение понятий, утончённую строгость и отказ от дерзких шагов в выводах». Вся немецкая классическая философия – и особенно Кант - выполнила этот методологический завет Вольфа, став образцом для европейской мысли как в построении самих систем, так и в обосновании принципов их построения.

Немецкая классическая философия довела основные просвещенческие идеи до своего теоретического завершения. К ним относится традиционная вера в разум, но на немецкой почве это уже вера в возможности критического развивающегося разума, идеи историзма, развития, прогресса. Это обоснование свободы (автономии, суверенности) субъекта, утверждение достоинства человека путём связи свободы и нравственности, формулировка знаменитого категорического императива Кантом, обоснование прав и

обязанностей человека как гражданина с его уважением к закону, общественному порядку, к институту частной собственности.

Тем не менее, необходимо сказать и о существенном различии понимания человека во Франции и Германии. Если у французских просветителей человек – существо природное, по преимуществу эгоистическое, пороки которого можно было возложить на непросвещённое общество (на среду), то у немецких просветителей человек – существо свободное и разумное, полностью несущее ответственность за свой нравственный выбор.

Серьёзным выразителем идеи здравого смысла в Германии вполне закономерно стал И. Кант. Он определяет Просвещение как состояние совершеннолетия человечества, а последнее – как умение пользоваться своим собственным рассудком (подчёркнуто Кантом – Т.К.) без руководства со стороны кого-либо другого. Кант поясняет: тот, кто не желает опираться на свой ум, по сути дела, несовершеннолетний, за него мыслят и решают другие. Конечно, очень удобно переложить свою ответственность на другого человека или обстоятельства. Например, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, или врач, предписывающий какой-то образ жизни, то мне нечего и утруждать себя, говорит Кант.

И всё же, если я отказываюсь от собственного мнения и решения, от собственного суждения, то тем самым я низвожу себя, говорит Кант до уровня домашнего скота, ибо привилегия и даже обязанность человека состоит как раз в способности пользоваться собственным умом, причём пользоваться публично (не наедине с собой, не втайне). У каждого хватает для этого ума, не хватает обычно лишь решимости и мужества. Именно поэтому Кант считает истинным девизом эпохи Просвещения призыв *«иметь мужество пользоваться собственным умом»* или на латыни *SAPERE aude! Дерзай быть мудрым!*

Необходимо выделить особую роль И.В. Гёте, этого «универсального гения», совмещавшего в себе учёного, теоретика и знатока искусства, романиста, великого поэта и замечательного драматурга. Разбросанные во всех сферах человеческого духа просветительские идеи Гёте органично синтезировал, оставаясь критиком отдельных положений. Прежде всего, это касалось преувеличенной, по мнению Гёте, роли разума.

Критичность по отношению к излишнему материализму и рационализму просветителей выразило и литературное движение, получившее название «Бури и натиска» («штюрмеры»). Молодой Гёте и Шиллер некоторое время примыкали к нему. Оно представляет собой немецкий вариант английской «литературы чувств» и французского руссоизма. Культу разума просветителей они противопоставили *чувство*, системе различных канонов и правил – необузданную личность гения, творца. И, тем не менее, этих деятелей относят к просветителям, поскольку культивируя чувства,

самобытность и оригинальность личности, они тоже развивают *естественные силы* человека, утверждают человечность, способствуют формированию в тогдашней Германии свободолюбивой личности. В трагедии «Фауст» Гёте писал:

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день идёт за них на бой.

Если в экономике и политике Германия отставала от Англии и Франции, как об этом было сказано, в науке, философии, литературе страна находилась на явном подъёме. Поскольку в Германии проблема демократических преобразований не была решена, как в XVIII веке, так и в начале XIX века, то немецкие просветители не утратили ни теоретического, ни практического интереса к идеологии Просвещения. При таких обстоятельствах была возможность учесть опыт английской и французской буржуазной революции.

Немецкие философы в отличие от французских просветителей осторожно обращались с верой в Бога, не требовали веротерпимости или создания «улучшенной» религии. Благодаря прошедшей в Германии религиозной Реформации (XVI в.) возник *протестантизм*, уже обеспечивший значительную свободу от католической церкви, а с другой стороны, место приобщения к святым таинствам церкви занял труд на совесть (личная трудовая *аскеза*). Соединение моральных и материальных стимулов к труду, религиозных и буржуазных ценностей к XVIII веку уже принесли свои плоды.

Национальному немецкому характеру соответствуют дисциплинированность, неутомимость в труде, рачительность, аккуратность, точность, практичность, выпестованные протестантской моралью. И в то же время свободное существование в высших абстрактной мысли, склонность к фундаментальности и системности во всех сферах человеческого духа.

Таким образом, *особенностью немецкого Просвещения* стала его *концентрацией в сфере духа – науке, философии, литературе*. Экономика и политика Германии освободились от атавизмов феодализма позднее (1848), чем в Англии и Франции, но при помощи тех же просвещенческих идей и - что существенно – с учётом опыта других стран. Умение извлечь полезные для себя выводы из чужого опыта – это ли не свидетельство здравомыслия и «совершеннолетия» нации.

Французское Просвещение выразило и оформило движение Просвещения чётко, последовательно, радикально. Все философы того времени были по взглядам просветителями (в других странах это не так).

Основоположниками Французского Просвещения стали Вольтер и Монтескьё. Их работы повлияли на формирование *второго поколения* просветителей середины XVIII

века. К нему относятся – Ламетри, Дидро, Кондильяк, Руссо, Гельвеций, Гольбах. Следует отметить, что Руссо занимал существенно иную позицию от всех просветителей, оформившуюся в самостоятельное и влиятельное направление французского Просвещения – *руссоизм*.

Предпримем попытку реконструкции (воссоздания) мировоззрения данной эпохи на примере Французского Просвещения, включающего четыре основные отношения. Это отношение человека к Богу, отношение к природе и обществу, понимание человеком самого себя. Целью этого изложения является видение, как и почему меняется отношение человека к миру от эпохи к эпохе.

Отношение к Богу

Уже XVII век был веком научных революций, в котором появилось новое отношение к Богу – *деизм*, справедливо названный «религией учёных». Такое понимание Бога как деизм строится на рациональных доводах существования Бога как творца Вселенной, который, однажды создав мир, больше не вмешивается в его функционирование.

Вольтер – патриарх Просвещения наследует такое понимание Бога, ссылаясь на аргумент англичанина Ф. Бэкона: поверхностная философия склоняет умы человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии. Почему это так? Разрозненные на поверхности причины не позволяют увидеть цельной, связанной картины, в которой уже не трудно видеть замысел Божий.

Бог есть, потому что есть *миропорядок*. Сам факт существования законов природы говорит о наличии Бога, без которого никакой упорядоченности и красоты мироздания достичь нельзя. Существование часов – доказательство существования часовщика.

Итак, существование Бога – факт разума, здравого смысла, а вовсе не вопрос веры (последняя нужна лишь тогда, когда что-либо разуму кажется ложным).

Свою концепцию Бога сам Вольтер считал *теизмом*, но содержание её таково, что в соответствии с современной терминологией, идущей от Дидро из того же XVIII века, её следует называть деизмом.

Затем второе поколение просветителей Дидро, Гольбах, Гельвеций, воспитанное на вольтеровских идеях, в понимании Бога подойдёт к радикальному изгнанию Бога из природы, утверждая материализм и *атеизм*.

Серьёзные *теоретические* аргументы своих молодых последователей против укоренённости Бога в природе заставили Вольтера согласиться с частью из них и перейти к постулированию существования Бога уже из *практических* соображений. Знаменитая вольтеровская формула «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать»

свидетельствует именно об этом. Для Вольтера ясно, что в морали гораздо больший смысл имеет признавать Бога, чем отрицать. В интересах всего человечества необходима вера в бога как неподкупного и справедливого судью, не оставляющего безнаказанным ни одного преступления. Такая «религиозная узда» особенно нужна «сильным мира сего», над которыми в отличие от бедняков не властно никакое человеческое правосудие.

Если взгляды Вольтера на религию менялись под влиянием дискуссий с друзьями и коллегами, то отношение к официальной церкви, обрядам, таинствам и мощам, суевериям и фанатизму, феодальному деспотизму, невежеству, религиозной нетерпимости оставалось всегда саркастически насмешливым, страстным, остроумным, язвительным. Этот способ критики деспотизма, засилия церкви и предрассудков получил название *вольтерианства*.

Его кредо в отношении церкви звучит как «*Раздавите гадину!*». Этим кличем он напутствует своих молодых друзей Дидро и Даламбера обрушиться на фанатиков и глупцов с их пошлыми декламациями, жалкими софизмами, лживыми искажениями истории. Грядущее поколение будет обязано вам разумом и свободой, - заключает Вольтер.

Заострим внимание ещё раз на довольно парадоксальном тезисе Вольтера: *естественная религия* необходима обществу и каждому человеку, а церковь с её культом, христианские догматы в купе с иудаистским основанием должны исчезнуть из жизни наряду с распространением «естественного света разума» и прогрессом знания.

Вольтер отрицал церковь и все существующие *религии откровения*. В Энциклопедии, подготовленной и изданной просветителями и вышедшей при их жизни, можно прочесть: « *Религия откровения* учит нас долгу по отношению к Богу, к другим людям и себе посредством неких *сверхъестественных* способностей и даже прямых откровений самого Бога, выраженных устами его посланцев и пророков с целью открыть людям то, чего они никогда не узнали бы с помощью *естественных* знаний. К ним относятся иудаизм, христианство, язычество, магометанство» (сохранена орфография автора - Т.К.).

Естественная религия – это поклонение, при котором *человеческий разум сам* обращает себя к высшему существу, создателю мира. Это религия устанавливает взаимные обязанности между людьми как созданиями Бога и каждого человека перед самим собой. Поэтому эту религию называют *моральной или этической*. Деисты претендуют на то, что естественная религия достаточна для нашего просвещения в отношении божества и для управления нашими нравами благоугодным ему образом (24, 525-526).

Естественная религия у Жан Жак Руссо дополняется *гражданской религией*. Он упрекает христианство за то, что оно породило такой тип общества, где процветает тирания и эгоизм. Оно сосредоточилось на внутренней духовной стороне жизни верующих, с полным безразличием к делам земным общественным. Нужна религия, которая бы поддерживала у граждан добрые чувства к государству, обеспечивала его стабильность. Есть *естественная религия* человека, - пишет Руссо, а нужна ещё *религия гражданина* с добавлением пункта о священности общественного договора и законов, без какой бы то ни было нетерпимости. «Следует терпимо относиться ко всем тем религиям, которые терпимо относятся к остальным, до тех пор их догмы не содержат ничего враждебного обязанностям гражданина. Но всякий, кто осмелится сказать, что вне церкви не может быть спасения, должен быть изгнан из государства» (21, 559). Принципы естественной религии, находятся в сердце любого человека. Вот почему, считает Руссо, - естественная религия не создаёт никаких препятствий для объединения евреев, христиан и магометан. Позиция Руссо в отношении к Богу и религии это позиция более верующего человека в сравнении с остальными просветителями. Но даже эта особенность не мешает Руссо резко критиковать слепое следование культу, религиозный фанатизм, суеверия и таинства.

Признание природности человека, естественности и красоты его чувств, не сводимых к физиологическим потребностям, надежда на чувствительную душу и чувствительное сердце, которые могут быть лишь у человека, вернувшегося из города в лоно природы – стало основанием *руссоизма* – как литературного течения и мировоззренческой позиции.

Деистическая платформа просветителей обеспечила большую степень свободы мыслителей в критике *клерикализма* с позиции разума, обосновать человеческую нравственность и гражданственность не только божественными причинами, но и природными, естественными. «*Естественная мораль*» основывается не на откровении и вере в чудеса, а на законах природы и здравом смысле и имеет вечный, непреходящий характер. Особый вклад в формирование суверенной личности гражданина внесла идея французских просветителей о веротерпимости, отказа от всех видов фанатизма и нетерпимости, закреплённых законодательно.

Радикальную позицию по отношению к Богу занимало *атеистическое крыло просветителей* - Дидро, Гольбах, Гельвеций, Ламетри. Они были непримиримыми противниками, как христианских догматов, так и церкви.

Гольбах предлагает каждому подвергнуть свои религиозные воззрения суду здравого смысла. В результате получится то, что «всякая религия есть здание, висящее в

воздухе, что богословие есть возведённое в принцип неведение естественных причин, что оно представляет лишь сложное сплетение фантастических признаков и противоречий» (6, 246). «Долой разум – вот основа религии», - утверждает Гольбах. «Долой религию!» - ясный девиз философа (5, 153). Дидро отстаивает права человеческого разума и здравого смысла в поисках истины: «Я заблудился ночью в дремучем лесу и слабый огонёк в моих руках мой единственный путеводитель. Вдруг передо мной вырастает незнакомец и говорит мне: «Мой друг, задуй свою свечу, чтобы верней найти дорогу». Этот незнакомец – богослов» (9, 1, 124).

Человек может быть нравственным без религии. Человек должен в любом случае вести себя достойно, не рассчитывая ни на какую награду в будущем, ибо такая надежда есть не что иное, как своеобразная форма *корыстолюбия*; люди должны отказаться от злодеяний независимо от страха перед наказанием, ибо выбор добра – проявление человеческого достоинства. «Вернись же, неверное дитя, вернись к природе! Дерзай же освободиться от ига религии, моей неизменной соперницы, не признающей моих прав, откажись от богов, похитителей моей власти, и вернись под власть моих законов. В моих владениях царствует свобода; из них навсегда изгнаны тираны и рабство», - говорит Гольбах от имени природы» (7, 1, 675).

Отношение к природе

Описанное выше понимание Бога как перводвигателя (или механика, или часовщика, или геометра) Вселенной порождает понимание природы как *материальной субстанции* – основы всего существующего. Согласно Ньютону, классическому деисту, движением в этом случае материю наделяет Творец. Атеизм просветителей требует своего решения вопроса о природе и её источнике движения. Он не может располагаться вовне, его следует искать внутри самой природы. Французские материалисты развивали интерпретацию природы, идущую от мыслителя XVII века Спинозы. С одной стороны, природа – отдельные тела, животные, растения, которые являются результатом творения. Это так называемая *natura naturata* (сотворённая природа). А затем, природа, использует собственный источник движения для дальнейшего развития, являясь *natura naturans* (творящая природа).

Эту же мысль Гольбах излагает более популярно: «природа вовсе не есть какое-то *изделие*; она всегда существовала сама по себе, в её лоне зарождается всё; она колоссальная мастерская, снабжённая всеми материалами; она сама *изготавливает* инструменты, которыми пользуется в своих действиях; все её изделия являются продуктами её энергии и сил или причин...» (7, 1, 504).

Великим достижением опытного естествознания стало открытие силы *инерции*. Согласно Ньютону, «всякое тело *сохраняет* своё состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, пока приложенные к нему силы не вызовут изменения этого состояния». Ньютон устраняет представление о покое как сверхценности, идущее ещё от Аристотеля, уравнивая движение и покой. Движение и покой – два способа бытия, два способа пребывания, *каждый* из которых стремится к *самосохранению* и *упорствует* в этом. И поскольку движение это *состояние*, а не изменение, то оно не нуждается ни в каком двигателе. Инерционным будет движение только по прямой линии, а не круговое.

Введение *принципа инерции* в качестве фундаментального закона природы знаменовало отмену античной и средневековой натурфилософии и создание совершенно новой картины мира. На место конечного космоса встала бесконечная Вселенная, геоцентрическая система сменилась на гелиоцентрическую. Принцип инерции по-своему отразился в антропологии и теории государства – это принцип самосохранения Т. Гоббса (о нём подробнее в следующем разделе).

Кроме фундаментального вопроса об источнике движения материи, встаёт вопрос о постоянстве этого движения в виде перехода от одного вида движения к другому. Так, начиная с Ламетри, во французский материализм входит идея материалистического *трансформизма* о естественном происхождении животных и человека.

Для этой радикальной гипотезы должны были возникнуть новые данные и обобщения в естественных науках. Корифеем французской науки Жорж Луи де Бюффон призывал к более глубокому обобщению эмпирических фактов естествознания, выдвинув девиз: «*Собирайте факты для того, чтобы получить идею*». Свой вклад в обоснование трансформизма внесли идеи скрещивания как видообразующего фактора, размещения человека вместе с высшими обезьянами в отряд приматов Линнеем, фундаментальный труд Бюффона в 36 томах «Естественная история», построенный на идее трансформизма, а также космогоническая гипотеза Канта о естественном происхождении Вселенной из первичной туманности, и эволюционная гипотеза Вольфа.

На этой естественнонаучной базе Ламетри высказал предположение о «лестнице» органического мира, где человек и растения являются её двумя крайними ступенями. Человек произошёл от смешивания между различными животными. Не исключал Ламетри, вслед за Бюффоном, и того, что обезьяны произошли от человека и являются «выродившимися», «одичавшими» людьми.

Свою лепту в трансформистскую концепцию вносит Дидро. Он пытается выстроить доказательства из конкретных естественных причин изменения от вида к виду, перехода от неживого к живому. К ним относятся положения о *всеобщей*

«чувствительности» материи, порождающей на высоких ступенях развития ощущения и сознание, а также необходимость для животных быть приспособленными к среде обитания, в результате которой вновь приобретённые признаки передаются по наследству (далее эту идею оформил Ламарк).

Цель «Системы природы» (1770), созданной Гольбахом, самым эрудированным среди просветителей в области естественных наук, наряду с Дидро, состоит в синтезе знаний о природе примерно за 200 лет, от Галилея до Ньютона и самых современных ему гипотез естествознания.

Гольбах выполняет эту задачу в соответствии со своим принципиальным отказом от допущения Бога в качестве источника движения материи, отходит от двойственности Спинозы и утверждает, что материя – это субстанция, а *движение* материи является её неотъемлемым свойством (атрибутом). Природа разнообразна, но представляет собой единое целое, не сводимое к его частям. Движение – способ существования материи, оно идёт по кругу (круговорот). Вселенная «раскрывает необъятную и непрерывную цепь причин и следствий». Существует лишь необходимость, случайность в природе отсутствует

Последнее утверждение порождает *фатализм* – однозначную и прямолинейную цепь событий, жёсткую предопределённость событий. Гольбах пишет: «...в вихре пыли, поднятом буйным ветром, каким бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена *случайно*, не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действует именно тем способом, каким она должна действовать» (7, 1, 99).

Идея круговорота, от которой Гольбах имел все шансы отойти, а также фатализм стали порождением *механистически* понятой причинности, когда каждая причина порождает лишь *одно* следствие. В результате начальная причина движения, породив всю цепочку изменений, возвращается к началу. Это и есть круговорот или, как называл Спиноза, природа есть *causa sui*, причина самой себя.

Французские просветители пытались объяснить природу *как целое*, из неё самой, без привлечения сверхъестественных сил. И хотя вечная природа находится в постоянном *самодвижении*, переход от вида к виду для философов был не вполне ясен и содержал множество вполне объяснимых для того времени ошибок. Сложные природные явления объяснялись, зачастую, упрощенно, с позиции механики, «царицы» наук того времени. Эта особенность материализма получила название *механицизма*.

Гёте не мог принять ту механистическую картину мира, которую создал знаменитый Гольбах в «Системе природы»: «Как же пусто и неприветливо стало у нас на душе от этого печального атеистического полумрака, закрывшего собой землю со всеми её образованиями, небо со всеми его звёздами. Материя, утверждала книга, неизменна, она постоянно в движении, и благодаря этому движению вправо, влево и во все стороны без дальнейших околичностей возникают все бесконечные формы бытия» (4, 359).

Сведение всех видов движения к перемещению (пусть даже это уже не тела, а атомы), разложение красок, цветов на одни и те же составляющие тона, а бесконечное разнообразие живых организмов – на совокупность частиц материи – такой механицизм отпугивал и писателей, и художников, и многих философов, ориентирующихся на живое, органическое, природное целое.

Оценивая вклад «гольбахианцев» в понимание природы, нужно сказать, что в полном соответствии с намерениями просветителей их изыскания не остались «кабинетным наследием», а мгновенно стали известны всей образованной Европе и способствовали утверждению материализма и эволюционизма. Теперь природа признаётся источником и основанием всего происходящего в мире, предпосылкой социального равенства, гарантией истинного знания, моделью для построения разумного общества, главным арбитром в оценке достоинства человеческой жизни.

Отношение к человеку

Как бы ни различались взгляды просветителей в частностях, фундаментом их мировоззрения служило понятие природа, а человек понимался всецело как природное существо. Это означает, что *природа человека* телесна, материальна; каждый от природы обладает примерно одинаковыми потребностями, страстями.

У человека лишь одна природа – физическая, говорит Гольбах. Различия между физическим человеком и духовным нет. *Человек является чисто физическим (телесным) существом*, познаваемым с помощью органов чувств, а духовный человек действует по тем же самым физическим причинам, которые нам мешают познать наши предрассудки. Для познания как физических, так и духовных проявлений нужны естественные науки и опыт. Гольбах предлагает термин «душа» использовать для обозначения способности мозга чувствовать и мыслить.

Ламетри, как естествоиспытатель и врач, использует аргументы из сферы биологии, химии и медицины. *Душа* для него не нечто отдельное, а совокупность присущих человеку психических функций. Познать душу можно только на основе опытов и наблюдения врачей. В этом состоит его девиз «взять в руки посох опыта» и не заниматься спекуляциями и измышлениями в разговорах о душе. Однако какими бы ни

были содержательными научные опыты, философское обобщение обязательно, т.к. именно оно даёт глубокое знание, к которому стремятся люди. Ответ на вопрос о душе могут дать только *философы-врачи*, опирающиеся на медицинские наблюдения. Душа – материальна, смертна, погибает вместе с телом. Сознание – свойство высокоорганизованной материи (мозга).

Сама способность мыслить и чувствовать - не божественный дар, она присуща самой материи и зависит от «её строения». Как врач, на основе клинического опыта, он утверждает зависимость функции от строения органа, а не наоборот (устройство глаза даёт ему способность видеть).

Если материальным основанием для формирования сознания является наличие развитой психики и мозга, то условием возникновения сознания следует считать *общественную жизнь*.

Таким образом, утверждается ряд новых для этой эпохи идей и, главная из них, о *материальном единстве человека*.

Ламетри принадлежит крылатое выражение: *человек-машина*. Этот вывод производит впечатление совершенно механистичного, однако он не является таковым по содержанию. Поясняя это, Ламетри указывает на то, что человек это машина «особого рода», способная чувствовать, мыслить и отличать добро от зла. Во-вторых, это «самозаводящаяся машина». Причём заводится не механически, а на основе химической переработки пищи, затем уже «механически оживляет мускулы и сердце». В-третьих, в отличие от часового механизма (постоянно фигурирующая метафора просветителей, - Т.К.) человек – это «самодействующая машина», которая способна действовать и после «поломки» в ней нескольких «колёс и пружин», т.е. заболеваний и даже утраты некоторых органов. Реальный смысл тезиса «человек-машина» состоял, как пояснил это сам Ламетри, в том, чтобы подчеркнуть всю полноту материальности человека, без привнесения души откуда-то извне.

Другим важным постулатом просветителей о человеке является утверждение его *эгоистической природы*. Все наши идеи, желания, действия, даже самые возвышенные, есть необходимый результат стремлений, вложенных в нас природой. Главной движущей силой человеческого поведения является стремление сохранить себя, во что бы то ни стало, а также стремление к удовольствиям и уход от страданий, которое называется себялюбием (эгоизмом).

Напомним, что открытие в XVII веке законов сохранения в природе привело (или совпало – требуется дополнительно уточнить, - Т.К.) с утверждением аналогичного

принципа в антропологии и теории государства и означал изменение в области наук о человеке и обществе не менее радикальное, чем в науке о природе.

Закон инерции (сохранения) в механике звучит так: «ничто по влечению собственной природы не может стремиться к своей противоположности, то есть к разрушению самого себя».

А вот формулировка принципа самосохранения (= принципа эгоизма) Т. Гоббса: сущность человека, как и любого другого существа, определяет самосохранение, сохранение своего состояния, которое мы называем существованием и страх перед уничтожением этого состояния, которое мы называем смертью. Все остальные блага, которые ценит человек и к которым стремится, не суть блага сами по себе, а ценны лишь как средства для самосохранения, этого единственного блага самого по себе.

Некоторые просветители углубляют прирождённый человеческий эгоизм: «человек – вероломное, хитрое, опасное и коварное животное» (Ламетри), способный достичь добродетели лишь благодаря воспитанию; человек – «кривая тесина», который всё же способен на бескорыстный поступок по совести (Кант) и уже упомянутый выше Гоббс *«человек по своей природе зол. Человек человеку волк»*.

Явным диссонансом в просветительском движении звучит знаменитый тезис Руссо: *«Человек по природе добр»*. Образ «благородного дикаря» - человека природы, спасённого ею же от порчи его цивилизацией, нравственность которого есть проявление природной «чистоты», а вовсе не корысти, как у других просветителей. Действительно, руссоизм – обособленное течение в просветительской мысли, совпадающее с ним лишь частично.

Из этих констатаций просветители формулируют следующие проблемы:

- каким должно быть воспитание и образование эгоистического индивида (концепция воспитания и образования);
- что будет для него нравственным или безнравственным (этическое учение);
- как должно быть устроено общество (социальная теория).

Отношение к обществу

Самое распространённое определение общества заключается в следующей формулировке: Общество – сумма индивидов. В более развёрнутом варианте: «общество представляет собой совокупность индивидов, объединённых необходимостью сотрудничества в целях самосохранения и общественного благополучия» (Гольбах).

В объяснении нравственности просветители исходят из двух установок.

Первая. Люди как природные существа имеют от рождения некие естественные «скрепы», проявления «естественной морали». Поскольку люди имеют одинаковое строение, потребности, стремятся к сходным ценностям и боятся страданий, отсюда

вытекают их добрые намерения. Им свойствен врождённый альтруизм, нечто похожее на золотое правило нравственности – поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе (Дидро, частично Ламетри). В этом случае общество должно поддерживать и поощрять доброе и наказывать злое.

Вторая. Люди эгоистичны, стремятся к удовлетворению своих потребностей, интересов, получению удовольствий, причём даже интересы познания мира, любви к искусству, потребности в уважении сводятся к материальным потребностям, стремлениям к физическим удовольствиям, получению преимуществ и выгод. «Желая обмануть людей, преувеличивают силу чувства и дружбы, общительность рассматривают как любовь или как врождённое начало (здесь имеется в виду Руссо. – Т.К.). Неужели можно искренне забыть, что существует только одно начало – физическая чувствительность?», - вопрошает Гельвеций. Даже любовь к ближнему основана на необходимости помогать друг другу. А это опять-таки практический интерес. За общественным авторитетом и признанием лежит всё та же корысть, ведь «вы не пытаетесь добиться уважения у Вселенной», - не без остроумия продолжает Гельвеций (7, 2, 961).

Из понимания человеческой природы как эгоистической вытекает ориентация либо на «свинское счастье», когда все общественные добродетели, кроме собственного благополучия, объявляются избыточным тщеславием (критикует как возможность Ламетри), либо на «разумный эгоизм». Суть этой, самой распространённой этической концепции эпохи Просвещения, в разумном самоограничении своих эгоистических проявлений. Для достижения своих целей, получения удовольствий и достижения счастья гораздо выгоднее быть вежливым, уступчивым, заботливым и уважать такое же стремление к счастью другого эгоиста.

Если общество - сумма эгоистических индивидов, стремящихся лишь к своему благу, то оно не сможет существовать без каких-то объединительных начал. Им должен стать общественный договор между эгоистичными, но разумными индивидами.

Теория общественного договора присутствует в работах англичан – Гоббса и Локка, у французов – в работах Гольбаха и Гельвеция, но наиболее последовательно её выразил Руссо (сочинение «Об общественном договоре», 1762).

В своём чистом виде она сводится к нескольким положениям. Во-первых, предполагается некоторое изначальное «естественное состояние», в котором каждый индивид обладает полной свободой и независимостью от других, волен делать всё, что захочет и имеет на это право (позиция Робинзона Крузо – любимого героя Руссо). Во-вторых, поняв со временем преимущества совместной жизни, люди объединяются друг с другом, добровольно утрачивая часть своих естественных прав ради гарантированного

минимума, который обеспечивается правами общественными. Это означает некоторое ограничение каждого, но поскольку оно касается всех участников договора, то проигравших нет. В результате договора появляются различные государственные учреждения, обеспечивающие выполнение договора, включая наказания за нарушение. В-третьих, объединение совершается ради каждого отдельного индивида и поэтому, если его права нарушаются, он вправе расторгнуть договор.

Гольбах писал, что с точки зрения каждого гражданина условия «общественного договора» с государством таковы: «Трудитесь ради моего счастья, если хотите, чтобы я заботился о вашем счастье; проявите участие к моим невзгодам – и я разделю ваши невзгоды» (7, 2, 96). Общество, в обмен на предоставляемые индивиду блага, требует от него верного служения общему интересу. Общество должно быть построено таким образом, чтобы обеспечить каждому гражданину *возможность* удовлетворять свои потребности, преследовать личный интерес, стремиться к счастью, но уважать права других граждан на подобные же притязания. Заметим, общество не обязано «осчастливить» каждого – это невозможно, но создать равные условия обязано на основе подразумеваемого «общественного договора».

Парадоксальность подобных рассуждений состоит в том, что в истории такой ситуации не было и не могло быть, поскольку не существует изолированных индивидов в принципе (один Робинзон – не в счёт) и потому общество есть ровно столько же, сколько есть человек. И, тем не менее, эта *модель* общества максимально соответствует пониманию природы человека и его места в системе новых буржуазных отношений. В изолированном индивиде просветители видели свободную суверенную личность, способную защитить свои естественные права на основе договорных отношений с обществом (другими индивидами).

В этом звучит мотив неприкосновенности и государственной защиты частной жизни и собственности (как минимум, *естественных прав*), одинаковых обязательств перед законом всех участников договора. Так возникает гражданское общество, рождается современное понимание гражданина, его прав, свобод и человеческого достоинства. Итак, общественный договор это не реальный исторический момент в существовании человечества, а скорее высший принцип организации общества.

Если общество может существовать как разумно-договорное образование, то его совершенствование возможно тремя основными способами.

Первый. Это принятие обществом *разумных законов* и неукоснительное выполнение их. Критерием разумности должна являться *природа*, порождающая

«естественную нравственность», «естественную религию», «естественные права» человека.

Второй. Поскольку общество – это простая сумма индивидов, то, воспитывая и образовывая каждого, можно всё общество привести к состоянию полной образованности и воспитанности (в этом положении виден механицизм просветителей, а также склонность к педагогическому утопизму). Без теории воспитания и создания законодательства, *соединяющего личный и общественный интерес*, надежды просветителей на переустройство общества остались бы лишь надеждами.

Между двумя просветителями Гельвецием и Руссо в 60-е годы XVIII века вёлся ожесточённый спор по фундаментальным вопросам воспитания. Исходное противоречие составило принципиально разное понимание природы человека. У Гельвеция человек – *tabula rasa* («чистая доска» - вот оно влияние Локка). Люди рождаются без идей, призваний, страстей, с совершенно одинаковыми способностями (в этом залог их равенства), а затем всё приобретают в процессе воспитания. Различия в воспитании будут определяться тем «случаем», который он (случай) отпечатает на чьей-то «чистой дощечке». Философ приводит такой пример. Если бы Шекспир не бросил торговлю из-за своего дурного поведения и не пристал к дурной компании; если бы не убил лань в парке у знатного вельможи и не вынужден был спасаться бегством; если бы не примкнул к труппе бродячих актёров и не стал плохоньким актёром, то мир не узнал бы великого драматурга Шекспира (3, 1, 329). Наряду со *случаем* начинает действовать *личный интерес* (эгоистические стремления к самосохранению, удовольствиям, счастью).

И, наконец, важный вывод: *человек становится полностью продуктом воспитания и обстоятельств*. «Воспитание делает нас тем, чем мы являемся. Цель общественного воспитания – связать личный и общественный интерес человека-гражданина или, другими словами, воспитать просвещённого разумного эгоиста.

У Руссо человек по природе добр, к тому же природа не едина, как у других просветителей, а двойственна, считает Руссо. Она телесна и божественна одновременно. Природу человека определяют не потребности грубого эгоиста, а специфические человеческие чувства, корнящиеся в сердце каждого. Они и связывают человека с человеком узами братства. Воспитывая ребёнка (человека) на лоне природы, развивая все его чувства, оберегая его от развращающего влияния дурного общества и цивилизации, мы тем самым следуем природе. Это позиция «*домашнего воспитания*», ограждающая от общества «*благородного дикаря*». Второй вид воспитания нацелен на воспитание *человека-гражданина*, при условии, что в обществе заключён правильный «общественный договор». Ничто в природе, человека, по мнению Руссо, не мешает ему стать хорошим

гражданином: общественное признание добродетели – это самая сладостная награда для человека.

Руссо признаёт, что результаты процесса воспитания вовсе не гарантированы: проведши всю жизнь в борьбе и колебаниях в самих себе между человеком «естественным» и «общественным», мы заканчиваем её, не сумевши согласовать себя с самими собою и не ставши годными ни для себя, ни для других (22, 1, 29-30).

Руссо написал два романа о воспитании. Первый – «Юлия, или «Новая Элоиза», где салонному образцу любви, капризной и каверзной, были противопоставлены чувства естественного человека, у которого счастье такое же простое, как сама жизнь. Оно состоит в здоровье, достатке и свободе, т.е. в отсутствии страданий (вспомним Эпикура). Второй роман – «Эмиль, или О воспитании» - педагогический роман, сюжетом которого являются перипетии воспитательного процесса на разных этапах взросления мальчика (Эмиля).

Общественное признание и распространение просветительских идей по всей Европе и России достигло такого размаха потому, что романами Руссо зачитывались все, от аристократов до простолюдинов. Так педантичный Кант пропустил всего два раза в жизни послеобеденную прогулку. В один из них он зачитался «Новой Элоизой». От Руссо Кант взял противопоставление познания вещей (науку) и просвещённую нравственность. По Канту, теоретический (научный) и практический (нравственный) разум действуют порозному, объясняя сложное взаимодействие образованности и порядочности.

Обратим внимание на то, что позиция Руссо настолько значительно отличается от других просветителей, что иногда заслуживает оценки «антипросветительской». И действительно: он критикует прогресс знаний и культуры, который не способствовал, по его мнению, нравственности человека, для него главное не разум, а чувства человека, он верующий в Бога деист, нравственность и совесть в человеке от Бога, а не из корыстных соображений. И, тем не менее, он просветитель, верящий в возможности развитого (чувствительного и сердечного) человека стать достойным участником общественного договора.

Итак, распространение знаний, борьба с предрассудками, фанатизмом, вера в возможности развивающегося Разума – оптимистическое кредо всех просветителей. *Воспитание и образование* – могущественные средства преобразования общества. Они способны поддержать добродетель, смягчить эгоистические проявления индивида, научив *сочетать личные и общественные интересы*. Этот важнейший и сегодня принцип общественного воспитания был провозглашён впервые в эпоху Просвещения. В нём уже зафиксировано новое понимание человека – существа суверенного, эгоистичного, с

собственными, отдельными от общества интересами, которые необходимо уважать и учитывать гражданскому обществу.

Третий. Гарантом принятия и осуществления разумных законов, воспитания и образования народа должен быть *просвещённый монарх*.

Но прежде, чем просветители выделили роль монарха, они освободились от понимания истории на основе божественного провидения (сверхъестественной силы), увидели её в действиях самих людей (естественных силах). Каждый человек руководствуется в жизни своими интересами, которые случайны и непредсказуемы, зависят от мимолётных желаний человека, особенностей его характера, образованности и воспитанности. Поэтому весь ход истории непредсказуем и случаен. Войны между народами могут начаться и закончиться из-за дурного сна короля, и не будь этого сна, события в Европе могли бы быть совсем другими. И, тем не менее, в центре внимания историков должна быть жизнь народов, а не только государей, - утверждает Вольтер («Опыт о нравах и духе народов»). Он предложил понимать историю как изложение *фактов*, приведённых в качестве истинных в противоположность басням, рассказам о чудесах. Вместо «романа о мире», «романа о душе», «романа фактов» должна появиться *история* природы, история души, история истории (Вольтер, Гельвеций). С Вольтера собственно и начинается всемирная история.

«*Мнения правят миром*», - вот факт для Вольтера. Но это мнение должно быть способным овладеть сознанием большого количества людей. К таким «мнениям» относятся, по Вольтеру, мировые религии, совершившие крупные исторические повороты.

Политика правительства может быть причиной счастья или несчастья народов. Вот почему необходимо просвещение государей, приобщение их к «здравой философии» XVIII века, опирающейся на науки и искусство. В конце жизни Вольтер с удовлетворением писал о том, почти все государи Европы свидетельствуют уважение к философии, а полвека назад не поверил бы, что она может приблизиться к ним.

Французские просветители многое сделали для воплощения своих убеждений в жизнь. Когда надежды на собственного просвещённого монарха – Людовика XVI развеялись, появились надежды на Вильгельма Фридриха II – прусского короля и Екатерину II – русскую императрицу. Вольтер и Ламетри, Гельвеций и Руссо жили некоторое время при дворе Фридриха II. Существует переписка Вольтера и Дидро с Екатериной II. Дидро прожил в России около года.

Вольтер был убеждён в том, что правдивая картина прошлых несчастий и глупостей человечества является могущественным средством просвещения людей и

королей, которая со временем позволит исправить «свои понятия», извлечь уроки из истории.

Есть ещё одна, логично вписывающаяся в просветительский строй мысли, идея общественного прогресса в развитии человечества и связанного с этим оптимизма. Настанет время, писал, например, Кондорсе, «когда солнце будет освещать землю, населённую только свободными людьми, не признающего другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории и на театральные сцены...» (14, 211)

По выражению А.С. Пушкина, Вольтер первым из историков «пошёл по новой дороге, внёс светильник разума в тёмные Архивы Истории» (14, 202). Французские просветители ключ к пониманию истории увидели в решающей роли *человеческих идей* (мнений) в жизни общества, в положительной роли «просвещённого мнения» монархов или сильных личностей. Свою задачу они видели в том, чтобы объяснить ход истории сознанием, выбором и действиями людей. Такое понимание исторического процесса получило название *идеалистического понимания истории*.

Проект «Энциклопедия»

Век французского просвещения начался в 1718 году выходом трагедии Вольтера «Эдип», затем в 1721 году вышли «Персидские письма» Монтескье. В них звучала критика абсолютной монархии, феодальных порядков, нравов господствующих сословий.

Становление просветителей как мыслителей, властителей дум и серьёзных общественных деятелей проходило в *парижских салонах*, центрах интеллектуальной жизни Франции, где складывалось новое мировоззрение эпохи. Так случилось потому, что прежнее религиозное мировоззрение концентрировалось внутри официальных общественных структур – церкви, монастырей, университетов, связанное с узаконенной идеологией и государственной политикой. Здесь не могли сложиться новые идеи, радикально противостоящие официальным.

Подобно неформальным научным кружкам, из которых в XVII веке в Англии, Италии, Франции появились *Академии наук*, неформальные интеллектуальные сообщества – французские салоны, а затем Энциклопедия – собрали вокруг себя новые просветительские воззрения.

В салонах произошло слияние светскости – непринуждённости, остроумия, изысканной любезности с серьёзностью обсуждаемых тем, где можно было «подшутить над Богом или королём» и услышать Декарта с его учением о субстанции, Монтескье и Мольера. Постепенно салоны из мест лёгкого и приятного препровождения времени превратились в центры, где складывается новый идеал человека и подобающее ему

«просвещённое» общество. Во многом такая форма усвоения и распространения новых идей выразила особенности национального французского характера.

Гольбах и Гельвеций создали собственные салоны, где была создана прекрасная интеллектуальная и дружеская атмосфера, сделавшая возможным возникновение ещё одного центра мысли – Энциклопедии. Она стала *политическим центром* новой Франции. Это содружество единомышленников, объединенных общим делом. Выразителей нового мировоззрения называли «философами», даже если они не были ими в прямом смысле слова. Туда входили люди разных сословий, объединённые оппозицией к феодальному абсолютизму (авторитарной власти короля) и *клерикальной идеологии*. Противостоял лагерю «философов» лагерь «теологов», соответственно занимавший старые идеологические позиции.

Энциклопедия создавалась Дидро и Даламбером на другом принципе относительно изданий разнообразных словарей XVII века. Это *принцип коллективности*. Её пишут не один или два человека, а большой круг первоклассных специалистов в каждой области человеческого знания, когда возможен заочный диалог читателя с представителями разных точек зрения по какой-либо проблеме. *Другой принцип* организации знаний: это должна быть *не сумма знаний, а их система*. Кроме распространения знаний среди самых широких масс образованного населения (многие статьи энциклопедии издавались отдельными дешёвыми брошюрами), энциклопедия давала технологии, чертежи, схемы, позволявшие на практике использовать достижения науки и техники. Эта открытость после средневековой закрытости тайн ремесла ошеломляла. Она позволит нам отдать потомкам «лучшую часть нас», - говорил Дидро.

Бесценна заслуга Энциклопедии в решении важнейшей просветительской задачи - формировании *самостоятельных суждений* (здравомыслия) народа, а вместе с ними и самостоятельных поступков людей, в укреплении «мужества пользоваться собственным умом».

Сам проект первого издания Энциклопедии занял около 20 лет (1746-1766). Большими усилиями и вдохновением лучших людей Франции было подготовлено и издано 17 огромных томов и 4 тома чертежей и рисунков, позже ещё 14 томов. Поскольку каждый том французской энциклопедии вдвое больше Большой Советской Энциклопедии (1-е издание 65 томов), то сравнительный объём в пользу французской.

Огромный триумфальный успех Энциклопедии, множество переводов на другие языки сделали своё просветительское дело, за которым стояли титанический труд, мощная эрудиция, личное мужество, научный и гражданский подвиг её создателей.

Великая французская буржуазная революция (1789-1793)

Век Французского Просвещения закончился Великой и – увы, кровавой революцией. Историческая оценка её итогов давно дана во множестве солидных источников. Для обсуждаемой нами темы важно подчеркнуть её несомненную связь с *радикальным* образом мысли просветителей. Просветители подготовили революцию *идеологически*. Разумеется, ни один философ не несёт ответственности за революционное кровопролитие и не только потому, что к тому времени их уже не было в живых. Причина глубже – в «естественных правах» человека, которые они отстаивали всю свою жизнь. Согласно праву на жизнь, данному природой, никто не имеет права отнять у человека жизнь, кроме самой природы – естественной смерти. Вот почему просветители были категорическими противниками смертной казни.

Утверждение неотъемлемости естественных прав человека на жизнь, свободу и собственность, понятие суверенной личности, принципы создания гражданского общества выражены были не только аргументировано, но и популярно. Они вошли «в плоть и кровь» европейских народов, сформировав *гражданское состояние* европейца. Революция торжественно провозгласила *«Декларацию прав человека и гражданина» (1789)*, которая вышла за рамки классового интереса буржуазии, поскольку выстраданные за целый век идеи выразили *права личности* в общем виде. Просветители успешно боролись с сословными привилегиями. Благодаря им, достоинство личности стало измеряться не родовитостью, богатством, занимаемой должностью, а ее делами, достижениями, гражданской позицией.

Политические лозунги Великой революции – Свобода, Равенство и Братство являются прямым выводом из естественных прав человека. Как пишет, например, М.А. Киссель – большой знаток эпохи французской революции, этот лозунг и сейчас не утратил ни своего духовного обаяния, ни социально-политического значения, т.к. его значение гораздо шире буржуазного. Это критерий цивилизованного образа жизни в планетарном масштабе (26, 260).

Подводя итог французскому Просвещению можно сказать, что его специфику определяет наличие *всего спектра* просвещенческих идей, особое внимание *проектам* разумного *реформирования общества*, самый сильный *радикализм в противостоянии* просветителей по отношению к церкви и абсолютной монархии и, как следствие, возникновение *политической революции*, утвердившей многие общественные идеалы XVIII века.

Русское Просвещение

Распространение просветительских идей в России было синхронным во всей Европе. Россия унаследовала просвещенческую проблематику, но осмысливала и развивала её вполне самобытно, в контексте своей исторической ситуации, сложившейся в российском обществе того времени.

Прежде всего, это *критика деспотизма и крепостничества*, утверждение *свободы и свободолюбия* получили у русских передовых деятелей мощное научно-философское обоснование, более всего по французским источникам. Традиционно для России многие философские идеи прорабатывались и выражались в художественной литературе или публицистике (Пнин И.П., Карамзин Н.М., Куницын А.П., Поленов А.Я., Новиков Н.И., Радищев А.Н., Фонвизин Д.И.).

Сентиментальный роман Карамзина, сатира на невежество и мракобесие Фонвизина, обличительность Радищева были точным ответом русской культуры на общие для всего Просвещения вопросы.

Самым ближайшим (1-я треть XIX века) и самым блистательным выражением идей Просвещения становится А.С. Пушкин и его просвещённое окружение. Декабризм как течение был просветительским, как по своей идеологии, так и по своей форме (роль сильной личности в истории).

Среди русской аристократии очень быстро распространяется увлечение идеями Вольтера и Руссо. Вольтерьянство и руссоизм становятся интеллектуальной модой в салонах Петербурга и Москвы. Также как и во Франции, в салонах обсуждается новый человек, устройство просвещённого общества, остроты и афоризмы Вольтера.

Пристальное внимание самих просветителей к России, где в силу её отсталости, нужны дальновидные действия *просвещённого монарха*, побудили Вольтера и Дидро вступить в длительную переписку с Екатериной II. Переписка императрицы с Дидро началась с 9-го дня её восшествия на престол и продолжалась 10 лет (1762-1772). По подсчётам Дидро, он поставил на обсуждение 88 вопросов, но получил ответов от императрицы только на половину. Один из её известных ответов Дидро объясняет осторожность императрицы в проведении общественных реформ в России на началах Просвещения: «Милостивый государь! Вы работаете на бумаге, а она чиста, бела, спокойна, невозмутима. А я работаю с человеческой кожей, которая весьма чувствительна».

Кроме императрицы с просветителями переписывался граф Шувалов, была лично знакома княгиня Дашкова, ставшая впоследствии главой двух российских академий. Всё

это способствовало проникновению идей свободы, знаний, прогресса, разумного общества.

Борьбе с невежеством, подготовке образованных людей России вне зависимости от происхождения способствовала деятельность М.В. Ломоносова, который лично учился у главы немецкого просвещения Х. Вольфа в Марбургском университете. Его и князя Шувалова стараниями в 1755 году был создан Московский университет, центр светского образования и науки.

Росту образованности, установлению связей с передовой европейской наукой и философией способствовал перевод на русский язык статей из Энциклопедии (с 1767 по 1777 гг. было переведено и издано 480 статей).

Несмотря на значительное влияние просветительских идей на русское образованное общество, огромная его часть – крепостное крестьянство – не могло воспринять плодов просвещения, а значит оставалось прежним. О трагедии непонимания героя и толпы, просветителя и народа, воспитателя и воспитуемого пишет Александр Сергеевич Пушкин:

Свободы сеятель пустынный, я вышел рано, до звезды;
Рукою чистой и безвинной в поработанные бразды
Бросал живительное семя – но потерял я только время,
Благие мысли и труды...
Паситесь, мирные народы! К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь. Наследство их из рода в роды
Ярмо с игрушками да бич (20, 1, 523).

Оценивая специфику Русского Просвещения, можно сказать о таком редком случае для России отсутствии отставания от Европы в XVIII веке, но и неизбежном *ученичестве* в силу экономической и политической отсталости, оторванности от толщи народа, которому оно во многом и предназначается. Но посеянные семена свободы в XVIII-м привели, как и во Франции, к радикальным политическим переменам только в XX-м веке, подтверждая русскую поговорку: русский человек долго запрягает, да быстро едет.

Литература:

1. Вольтер. Собр. Соч. В 3-х томах. М., 1998.
2. Гайденко П. У истоков классической механики (и не только механики) //Знание – сила. – 1994, № 12.
3. Гельвеций К.А. Соч. в 2-х т. М., 1974.
4. Гёте И.В. Поэзия и правда. М., 1969.
5. Гольбах П.А. Карманное богословие. М., 1937.
6. Гольбах П. А. Письма к Евгении. Здравый смысл. – М., 1956.

7. Гольбах П.А. Избр. Соч. в 2-х томах. – М., 1963.
8. Гулыга А.А. Кант. – М., 1994.
9. Дидро д. Собр. Соч. в 2-х томах. М., 1935.
10. Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). – М., 1995.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах; 4-х ч.; т. 1, ч.1. – Л., 1991.
12. История эстетической мысли. Становление и развитие эстетики как науки. В 6-ти томах; т.2. - М., 1986.
13. Кант И. Сочинения. В 6-ти томах; т. 6. - М., 1966.
14. Кузнецов В.Е., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западно-европейская философия XVIII века. М., 1986.
15. Культурология. История мировой культуры. 2-е изд., М., 2001.
16. Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. – Спб., 2002.
17. Мандевиль Б. Басня о пчёлах. М., 1974.
18. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х томах. М., 1982.
19. Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII века. Очерки. М, 1983.
20. Пушкин А.С. Полное собр.соч. В 6-ти т.- т. 1, М.-Л., 1936.
21. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 3-х томах; т.3. Новое время. - Спб., 1996.
22. Руссо Ж.Ж. Эмиль, или О Воспитании //Руссо Ж.Ж. Педагогические сочинения. В 2-х т. М., 1981.
23. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. Ереван, 1983.
24. Философия в Энциклопедии Дидро и Даламбера. М., 1994.
25. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
26. Французское Просвещение и революция. М., 1989.
27. Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001.

Идея гражданского общества в теориях общественного договора. А.И.Будов

Идея гражданского общества, ставшая особенно популярной в современной России, имеет самые различные измерения, но по существу сводится к двум типам. Во-первых, *«гражданское общество»* понимается как некая социальная универсалия, транслирующая различные формы исторических обществ и по своей природе противоположная государству. Вторая его модель сводится к традициям западной цивилизации, в рамках которой выростала своеобразная социальная культура с значительным влиянием в ней права и религии. Такая модель явилась следствием буржуазно-демократических изменений в западных обществах, в результате которых возникло понятие гражданского общества и его терминология. Особенно сильное влияние на теоретическое обоснование такого понимания гражданского общества оказали сторонники теории *«естественного права»* и теории *«общественного договора»*.

Появление идеи гражданского общества стало возможным в результате кризиса социального порядка и разрушения традиционной религиозно-мифологической картины мира. К этим процессам в XVI веке присоединились экономические изменения, в частности, такие процессы, как коммерциализация земли, труда и капитала. Рост рыночной экономики, появление различного рода изобретений и открытий, английская, а затем и североамериканская континентальная революции поставили под вопрос существующие модели порядка и авторитета.

Традиционно они исходили из представления о неких вечных ценностях в лице Бога и короля, которые предписывали социальные нормы и социальные отношения. Протестантская трудовая этика ввела новое понимание социальной нормы как начала гражданских отношений Нового времени, а учение Лютера о персональной ответственности перед Богом в корне изменило идею внутренней и внешней связи личности и общества. Появляются различные теории политической формы управления государством и обществом, среди которых наибольшее влияние получили идеи Жана Бодена, Шарля Монтескье, Джона Локка и Томаса Гоббса. Ш. Монтескье и Д. Локк впервые поставили проблему гражданского общества в новоевропейской культуре. Хотя до них этим занимались М. Лютер и английские пуритане, но их целью было нахождение теологических путей оправдания человека в этом мире, в то время как Локк обратил

внимание на новый социальный порядок, что выразил в самой идее гражданского общества.

Прежде всего, по-новому рассматривается *государство* как такой институт, который способен преодолеть естественное состояние. Важным фактором его преодоления можно считать разработку Ж. Боденом идеи *государственного суверенитета*, согласно которой государство есть право суверенной власти над всеми членами общества и всем тем, что им принадлежит. Через такой подход проявляется критическая реакция на деспотизм абсолютистской власти, его ограничение легальным путем.

В европейской общественно-политической и философской мысли на первом этапе разработки теории общественного договора вырастают два направления учения о гражданском обществе: первое представлено Ш. Монтескье, второе – Дж.Локком. Согласно представлениям Монтескье, источником понятия гражданского общества являются легализованные корпорации общественного самоуправления, ответственные за постоянное посредничество между социальной сферой и государством. Гражданское общество здесь концептуализировалось как сфера доминирования территории государства через сеть самоуправляющихся административных ассоциаций или, выражаясь современным языком, местных органов власти и примыкающим к ним корпорациям. Сфера гражданского общества здесь не первична по отношению к политической сфере. Она сама является политической, поскольку решает задачи, прямо относящиеся к управлению государством.

Монтескье впервые разрабатывает также концепцию "*духа народа*" как составной части учения о гражданском обществе. Согласно его взглядам, для общества необходимо, чтобы существовало что-то постоянное. К нему Монтескье относил прежде всего религию. Как совокупность верований, религия, наряду с организацией труда и системой обмена, представляет те постоянные величины общества, через которые можно вывести представление о ценностях социальных институтов гражданского общества и их взаимодействия с законами и нравами. При этом законы издаются, а нравы внушаются; последние больше зависят от общего, а первые от отдельных учреждений. Но извращать общий дух столь же и даже более опасно, чем изменять отдельные учреждения. Монтескье считал, что религия формирует понятие "общего духа" и каждый гражданин в соответствии с своей волей и разумом определяет отношение к ней. Подчеркивая значение законов и нравов в обществе, Монтескье проводит границы их влияния на людей: законы устанавливают преимущественное действие гражданина, а нравы определяют поведение

человека. Первые имеют отношение к его внутреннему миру, вторые регулируют внешние формы жизни.

Монтескье был одним из первых европейских мыслителей, кто вслед за Локком увидел в гражданском обществе социальное поле, где сталкиваются интересы человека и гражданина и где взаимодействие и независимость социальных институтов связаны с исторической формой развития государства и общества.

Второе направление представлено Д. Локком, который усматривал в гражданском обществе развитую сеть ассоциаций, отражающих частные интересы индивидуумов, связанных между собой законными отношениями. Этот процесс представлялся Локку интеграцией общественной сферы демократическим путем с постоянными ссылками на договорные отношения заинтересованных сторон. Таким образом, для Локка гражданское общество выступало такой сферой, где господствует *общность разделенных ценностей*, базирующихся на многообразных ассоциациях граждан. Такие добровольные объединения граждан формируют мотивы своего участия в ассоциациях, преимущественное значение которых связано с преодолением экономических неурядиц. Следует подчеркнуть, что такие представления получили развитие и сложились в традицию либерального республиканизма, начиная с Дж.Локка, через учение Жан-Жака Руссо об общественных договорах вплоть до Х. Аренд.

Джон Локк придавал большое значение государству в системе политических или гражданских отношений. Если у Монтескье целью государства являлась охрана собственного существования, а развитие общества рассматривалось как поиски формы своего внутреннего равновесия, гарантией которого выступала свобода граждан с их последующей поддержкой друг друга в форме договоров между собой, то у Локка несколько иная интерпретация понятия государства и свободы. По Локку, государство, некое "новое тело", имеющее прерогативы различных прав, превосходящих права отдельной личности, поскольку само государство образуется на основе общественных отношений, существующих еще в естественном состоянии.

Почти у всех теоретиков общественного договора понятие "*естественного состояния*" трактуется как некая мыслительная конструкция, которая не знает государственных или иных форм принуждения, и Локк выражает как бы общую точку зрения, что в таком состоянии *люди по своей природе равны друг с другом*. Локк, например, считал, что в таком состоянии имеются общественные отношения, другие сторонники теории общественного договора отрицали такие отношения, в частности, Руссо называл людей в таком состоянии "*счастливыми животными*". Переход локковских общественных отношений в государство порождает его новую цель - защиту

самого общества, где народ, составляющий его целое, является сувереном, с помощью которого государство и становится инструментом политики. Поэтому Локк и говорит о "гражданском правлении" наряду с гражданским и политическим обществом, что по сути дела представляет терминологическую альтернативу, а по существу локковское гражданское и политическое общество совпадали.

Локк как сторонник общественного договора обосновывает свой тезис следующими соображениями: люди по своей природе свободны, а исторические примеры показывают, что те государства, которые возникли на земле, брали свое начало из этой основы и были созданы соглашением людей. Они-то и являются первоначальным правом и источником как законодательной, так и исполнительной власти, а равно и самих правительств и гражданских обществ. Основной смысл в рационализации действий всех систем политической власти и гражданских институтов у Локка исходит из его понимания свободы. Локк считал, что человек может располагать и распоряжаться как угодно своей личностью, своими действиями и всей своей собственностью, т.е. свобода понимается Локком как условие "владения собственной личностью". Реализация этих целей возможна только в рамках гражданского общества, сама идея такого политического гражданского общества сводится к пониманию, что абсолютная или деспотическая власть есть следствие естественного состояния, которое не является политико-правовым и на этом основании не должно быть представлено в качестве элемента гражданского общества.

Локк определяет структуру политического управления в гражданском обществе. Это должно быть *правление большинства*. Только оно имеет право и основание учреждать правительства для тех, кто объединяется в гражданские общества в соответствии с заключенным договором. Его принятие есть акт отрицания естественного состояния или естественного объединения. И, наконец, это большинство имеет *право применять силу* в случае нарушения государством условий общественного договора.

Таким образом, несмотря на некоторые различия в функциях государства в гражданских обществах, *концепции Локка и Монтескье были базовыми социологическими обоснованиями нового взгляда на развитие общественных образований* в рамках возникающей культуры Нового времени и наследующей ее эпохи Просвещения. Общего в этих концепциях, кроме отмеченного, было и то, что обе они выступали против теории общественного договора Т. Гоббса. Монтескье вообще считал, что гоббсовская модель общественного развития как *"войны всех против всех"* (кстати сказать, у нас утвердилась традиция неправильного перевода этой формулы: у Гоббса она звучит как "война каждого - против каждого") противоречит природе человека. По Монтескье, человек не может быть врагом человека, а значит и не может быть источником войны. Война явление

социальное, наряду с неравенством, она является сущностью общества, а не человека, и политики должны стремиться не к искоренению войны, поскольку это невозможно, а лишь к нейтрализации ее последствий.

У Локка иные представления о природе человека, но он также был противником гоббсовского понимания естественного состояния как состояния войны. Антропология Локка уже в полной мере фиксировала тенденции или, вернее сказать, интенции философии Нового времени, которая стремилась определить общественное целое как нечто универсальное, "очищенное" от субъективных оттенков и случайностей, отражающих лишь свойство вещи как таковой. И хотя в философии Гоббса такое понимание модели общественного развития вполне соответствовало духу времени, но сама идея общественного договора звучала по-иному. Уже в самом названии его главного труда *"Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского"* обозначен приоритет государства по отношению к гражданскому обществу. Церковь же в данном контексте является неотделимой частью этого общества, в котором политические и правовые вопросы соподчиняются антропологическим и моральным. В любом состоянии, естественном или общественном, эти последние измерялись в человеке Гоббсом как доминирующие и неизменные, ведущие к войне. К ним Гоббс относил: *соперничество, недоверие друг к другу, любовь к славе*.

Уже в последующем, определяя политику как искусство, Гоббс выделял эти три свойства человека в том смысле, что их использование в политических целях вовсе не ведет к достижению благосостояния народа, но лишь дает возможность определить, кто друг, а кто враг, без чего, по мысли Гоббса, общество идет к разрушению и упадку. Поэтому Гоббс считал, что, хотя природа побуждает людей стремиться к сближению друг с другом, но гражданские общества не простые собрания, а союзы, для создания которых необходимы договоры и верность им. А эти договоры вытекали из "природной социальности" человека, которая противоречила положению, по которому человек от рождения склонен жить в обществе.

Гоббс считал, что равенство людей вытекает из их природы и согласно ей *"каждый получает право на все"*. Гоббсовский человек в естественном состоянии свободен в том смысле, что любой поступок по отношению к кому бы то ни было не может считаться несправедливым, ибо в естественном состоянии нет ни гражданских, ни божественных законов. В таком состоянии просто невозможно согрешить против Бога или совершить преступление. Но поскольку человек имеет право на все, то это и ведет "к войне каждого против каждого".

У Гоббса в естественном состоянии нет общественных институтов, которые гарантировали бы выживание человека в обществе. Как в естественном, так и в общественном состоянии главным двигательным мотивом человека является *страх*. Это есть основание государства и позиции личности в нем. Гоббс видел в организации общества силу, и эта сила составляет главный принцип гражданского общества, согласно которому в государстве каждый подчиняет свою волю другой воле, будь то воля одного человека или одного собрания. В таком объединении разум обладает правовым полем и является естественным законом, непосредственно данным человеку. Что же касается закона Христа, то он в такой же степени естественен, в какой и божественный. Естественным он называется потому, что установлен Священным Писанием, а не законом природы. Установив таким образом онтологическое и теологические тождество естественного закона разума, политики, морали и права, Гоббс объявил государство одновременно и гражданским лицом. Вследствие этого *воля всех едина, а общество следует рассматривать как одно лицо и в качестве такового отличать от всех частных лиц*. Где же граница этих различий?

Как частное лицо, индивид оперирует лишь своей выгодой, своим интересом, который вытекает, из его способности встать на место другого человека. Как гражданское лицо, он образует нечто целое и это целое, некое политическое состояние, а точнее "гражданин государства" вынуждает людей заключать общественный договор. Но для сохранения порядка одного договора недостаточно. Необходимо еще такое соглашение, при наличии которого права всех переносятся на одного. С этим связано подавление "частных интересов" единой волей гражданского государства. В результате этого перехода происходит разрыв между естественной природой человека и тем искусственным миром, который он создал. И этот мир в политическом смысле рождает этого великого Левиафана, т.е. деспотическое государство или того смертного Бога, которому мы под властью бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой.

Таким образом, подлинный гоббсовский смысл образования гражданского общества в лице сильного государства связан прежде всего с тем, что *люди по своей природе не испытывают уважения друг к другу и нуждаются в сильном государстве, чтобы защитить не только свои интересы, но и предотвратить всеобщее насилие*. Такую безопасность личности может обеспечить только современное государство, которое способно предотвратить "горизонтальное насилие" равенством людей перед законом, а не по природе, как у Гоббса, независимо от национальности, расы, религиозных и политических убеждений. Гоббс был прав, когда считал, что самым

высочайшим преступлением является преступление против человеческой жизни. Гоббс даже освобождал от ответственности того солдата, который по приказу государя начинал войну. Солдат имел право разорвать заключенный договор, ибо его нарушил не он, а сам глава государства.

Среди других течений философской и политической мысли, связанных с теорией общественного договора, выделяются *концепции гражданского общества Жан-Жака Руссо и Иммануила Канта*. Основная идея Руссо сводится к тому, что сфера гражданского общества образуется в результате перехода людей из естественного состояния в гражданские объединения посредством заключенных договоров.

Руссо выделяет два аспекта такого перехода: экономический и политический. В первом случае образуется частная собственность как результат огораживания и присвоения земли. Первый, кто напал на эту мысль - огородить участок и сказать "Это мое", и нашел людей достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. Так Руссо определяет границы этого обмана. В результате огораживания появляется неравенство, закрепленное впоследствии политическим путем. Экономическая несвобода была перенесена на политическое неравенство и несвободу. Теперь государство абсолютизирует гражданское состояние человека. Возникшее на такой основе соглашение между всеми членами догосударственного сообщества гражданское общество относится теперь к понятию государства и пользуется защитой его законов.

Именно *потеря естественной свободы, считал Руссо, привела людей к необходимости заключить общественный договор*. Так была создана особая форма ассоциации, которая защищала и ограждала всей общей силой личность и имущество каждого из ее членов. Благодаря такой организации каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде. Эта ассоциация, некогда именовавшая себя гражданской общиной, ныне именуется республикой или политическим организмом. Что до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя народа, а в отдельности называются гражданами, как участвующие в верховной власти, и подданными, как подчиняющиеся законам государства. Отсюда следует, что исходным принципом самой идеи гражданского общества в рамках общественного договора является собственность, которая защищается государством. По логике вещей государство должно бы отрицать свободу собственности как стихию, делающую невозможной посредническую роль между государством и личностью, почему Гегель и критиковал теоретиков общественного договора, которые не проводили границы между государством и обществом.

По Руссо, *суверенный народ сам по себе гражданское общество*, а в рамках государства он уже реализует всеобщую волю. В то же время гражданское общество должно выражать воли частные и групповые, что, конечно, не совпадает с функциями суверенного народа. Как отметил Ю. Хабермас, Руссо представлял себе конструирование народа-суверена как некий экзистенциальный акт социализации, посредством которого все обособленные индивиды превращаются в граждан государства. По Руссо граждане государства суть члены одного коллективного тела и выступают как субъекты законодательной практики, освобождающиеся от отдельных интересов, от интересов частных лиц, которым подобает только подчиняться законам. Вряд ли такой отказ от частных интересов в принципе возможен. Ведь допускать такие республиканские добродетели реалистично только в человеческом общежитии с нормативным консенсусом. "Чем менее сопряжены между собой отдельные воли и воля всеобщая, т.е. чем менее сопряжены между собой нравы и законы, тем более возрастает принудительная власть", - пишет Руссо. Это вносит путаницу в сам характер выполнения законов.

Руссо утверждает, что христианская религия в своем стремлении к духовному отделила теологическую систему от политической, отчего государство перестало быть единым. Возникла проблема: кому повиноваться, светскому государству или священному? В этих особенностях заложены все последующие противоречия между государством и обществом, суверенным народом, как высшим выражением общей воли, которой индивид делегирует свои полномочия, между частными и групповыми интересами. Хотя Руссо говорит, что в случае нарушения общественного договора индивид полностью освобождает себя от каких-либо обязательств, но поскольку сама индивидуальная воля неразрывно связана с общественным целым, то в действительности Руссо призывает такую свободную личность подчиняться общим требованиям. И таким образом частные волеизъявления граждан оказываются фикцией, а сама сфера гражданского общества может быть расценена как жесткая формализованная структура самодвижения ассоциации граждан. Для Руссо гражданское общество, если рассматривать его с позиций естественного состояния, - это путь, преисполненный драм и потрясений, но в то же время это первый и обязательный шаг к процессу цивилизации и организованному сотрудничеству людей. Руссо верил, что переход от естественного состояния к состоянию гражданскому производит в человеке заметную перемену, изменяя его поведение инстинктами на справедливость и придает его действиям нравственный характер.

Дальнейшую разработку идей Просвещения в теории общественного договора и свободы в гражданском обществе мы находим у Канта. *Иммануил Кант* как последователь и ученик Руссо больше всего уделил внимание свободе как автономии

народа. По Канту *свобода характеризуется как равное участие всех в практике законодательства*. При этом законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. Таким образом всякое право должно исходить от этой воли и она есть основание поступить с кем-то не по праву. Кант соединяет практический разум и суверенную волю, права человека и его свободу. И чтобы свобода как естественное состояние человека не была фиктивной, законодательная практика предписывает разумную структуру, в соответствии с которой практика народного суверенитета обеспечивает одновременно и права человека. Кант считал, что целью республиканского государства является обеспечение правовых норм как требование свободы и правового равенства как важного момента существования самого государства.

Кант допускал, что между государством и индивидом заключается что-то напоминающее договор, по которому личность соглашается на определенные ограничения своей свободы и обязуется подчиняться общим установлениям государства, а государство в свою очередь обеспечивает безопасность человека и его собственности, ибо, по Канту, гражданская свобода - это, кроме всего, еще и право собственности и ограниченная общей волей моральная свобода. В этом смысле воля, определенная моральными основаниями, не остается внешней по отношению к разуму. Кант полагал, что практический разум способен определять норму, которая служит тем, кто находит в ней общий интерес. Кант, правда, придавал слишком большое значение автономной воле. Ю. Хабермас прав, говоря, что Кант спутал автономную волю с волей всемогущего, ибо вопрос "Что я должен делать" меняет свой смысл и свою норму, как только мои действия затрагивают интересы других людей.

Что же касается гражданского общества, то кантовская модель прямо вытекает из теории естественного права, по которому гражданское состояние выступает как форма политического правления и является частью общественного договора. Особенность кантовской модели состоит в том, что философ придавал большое значение моральному аспекту состояния человека. Второе обстоятельство связано с кантовским пониманием универсальных законов, имеющих всеобщее действие. Законы эти Кант выводит не из состояния общества, а рассматривает их как результат природного предназначения человека, имеющего свою цель. Смысл этой цели Кант сводит к понятию "*высшая культура*". По мнению философа, ее можно достичь через гражданское общество, правопорядок, как логический результат необщительности и соперничества людей, и труд. Что же касается самого гражданского общества, то у Канта его политические и социальные аспекты не представляют из себя целого. Оба эти элемента Кант

рассматривает как универсальное общество, где человек подавляет свой неистребимый эгоизм и таким образом определяет свою цель в гражданских отношениях.

У Канта нет организационных форм и структур гражданского общества. Акцент ставится на самоопределение и поведение личности. Надо сказать, что Кант растворяет гражданское общество в социально-политическом состоянии. По мысли философа всякая общественная практика сопряжена с эмпирическим опытом, но-из опыта выводится лишь история, а не природа самого человека. Поэтому структура общества у Канта выглядит как некое юридически гражданское (политическое) и этически-гражданское состояние, объединенное в рамках государства. При этом понятие государства сводится к обществу людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме самого государства. Поэтому всякая попытка привить его, имеющего, подобно стволу, собственные корни, как ветвь, другому государству, означает превращение моральной личности в вещь и противоречило бы идее первоначального договора, без которого нельзя мыслить никакое право на управление народом.

Сама же по себе гражданственность может образовать общество, но это будет не то рациональное и действительное общество, к которому обращает свои мысли философ. И даже если такое общество в своей основе будет демократическим, оно имеет слабое основание быть разумным по двум причинам: во-первых, природа правительств такова, что *любая форма демократии неизбежно трансформируется в деспотизм*, а во-вторых, *люди в своих стремлениях не выходят за пределы индивидуальных интересов*. Поэтому в своих последних заметках Кант настаивает на модели гражданского общества по типу платоновского идеального государства. Основное требование к такому обществу - требование *добродетели*.

Добродетельные индивиды - это те, которые видят в других гражданах равные нормы поведения и добровольно подчиняются моральному закону, максима этого закона гласит: все действия, относящиеся к праву других людей, несправедливы, если их максима несовместима с публичностью. Отсюда: действуй таким образом, чтобы ты был публично видим, мог бы быть уважаем, терпим и любим. Вторая сторона касается не добродетели, а законопослушания, которое должно изменить сам характер долга человека. В противоположность законному долгу, который Кант расценивал как долг ради самого долга, понимание долга как гражданского принуждения (а именно - не выполнять желание тех, кто имеет право на награды, но получает их с нарушением морального закона) должно иметь последствия альтруистических и благотворительных действий, заложенных в природе человека наряду с эгоизмом и агрессией. Поскольку Кант уделял внимание, в

основном, действию морального закона, то гражданское общество может рассматриваться лишь как условие для реализации природных задатков человека.

Литература:

1. Руссо Ж.Ж. Общественный договор или начало политического права. М.,1906.
2. Монтескье Ш. О духе законов. - В кн.: Монтескье Ш. Избранные произведения. М.,1955.
3. Локк Д. Два трактата о правлении. - В кн.: Локк Д. Сочинения. В 3-х тт. Т.3. М.,1988.
4. Гоббс Т. Левиафан. - В кн.: Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х тт. Т.1. М.,1965. О гражданине. Там же. Т.2.
5. Будов А. И. Особенности преподавания философии религии в медицинском ВУЗе. - В кн.: Проблемы преподавания философии в высшей школе. М.,1996. С.241-244.

Устарел ли Кант? А.М. Блок

Творчество Иммануила Канта (1724-1804 гг.) знаменует начало нового этапа в развитии европейской теоретической мысли Нового времени, этапа классической немецкой философии. Проблемы, поставленные великим германцем, не потеряли своей актуальности и в наше далеко отстоящее от XVIII века время. Чтобы принять это утверждение, следует разобраться в содержании фундаментальных кантовских идей.

Специфику философии как одной из форм общественного самосознания определяет *теоретическая рефлексия культуры*. Иначе говоря, проблемное поле философии, то есть то, что она изучает, её предмет, составляют всеобщие способы креативной деятельности людей, преобразующих природу и создающих условия своего бытия. Результатом такой деятельности становится «окультуренная» («вторая») природа. Основные философские понятия как раз и отражают общие принципы этой искусственной среды, или общественного бытия, формы его освоения и познания, а также те ценностные ориентации, которые определяют целесообразное отношение человека к миру, к обществу и к самому себе. Из такого определения логично следует заключение: историю философии можно и должно рассматривать лишь в контексте истории культуры, которая на каждом своём витке обуславливает особый смысл собственно философских проблем. Гегель в Предисловии к «Философии права» сказал об этом так: «Постичь то, что есть, - вот в чём задача философии, ибо то, что есть – есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того есть сын своего времени; таким образом, и философия есть точно так же современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». (1, с.16).

Исторический период, обусловивший появление немецкой философской классики, начинается с первой половины XVIII в. Это было время, когда в Германии развернулось общенациональное культурное движение, направленное на пропаганду и развитие идей Французского Просвещения и английского свободомыслия. Именно последнее, выражая идеологию выступившего на историческую сцену «третьего» сословия, сформировало в своих странах буржуазное правосознание. К его основным принципам относились: 1. требование превратить государственность из кастово-бюрократической системы власти в демократическую организацию; 2. апелляция к автономности личности. Человек в таком государстве должен освободиться от слепого преклонения перед политическими и религиозными авторитетами. Ответственность за свою жизнь он должен был полностью возложить на собственные плечи.

Просветительские и свободолюбивые тенденции преломились в Германии через призму собственно немецких культурных традиций. Одной из них был пиетизм – народно-религиозное течение, нацеленное на нравственное очищение религиозного сознания и укреплявшее тем самым личность в ее претензии на самостоятельность. Творчество Х. Вольфа, Р. Лессинга, разработавшего основные идеи просветительского реализма, деятельность молодых писателей общества «Буря и натиск» (И.В. Гете, Ф. Шиллер, Ф.М. Клингер, Т.Л. Вагнер и др.) формировали новые общественные идеалы, включавшие идеи равенства, свободы, веротерпимости и требование уважения каждой личности. «Штюрмеры» выдвинули ряд важнейших положений диалектического подхода к проблемам искусства. Это: 1. исторический взгляд на литературу, театр, живопись; 2. зависимость искусства от социальной среды; 3. новое прочтение культуры. Немецкие просветители стояли у истоков нового художественного направления – романтизма, провозгласившего главным принципом абсолютную и безграничную свободу личности. Именно в это время, в этой атмосфере и следует искать истоки гуманизма Канта, истоки его гносеологии, этики, эстетики и антропологии. Основную направленность кантовского учения определил ведущий лозунг Просвещения: «знание – ключ к тайнам человеческого бытия и наилучшего общественного устройства. Знание – народу».

Оборотной стороной культа знания стала приоритетность человеческого разума. Убежденность в суверенности разума рождало иллюзию его неограниченных возможностей и, в первую очередь, способности предписывать свои законы обществу и природе. Такое убеждение особенно усиливалось под влиянием успехов реального законотворчества в странах, переживших революционную перестройку, а также благодаря достижениям математического естествознания XVIII века и, прежде всего, ньютоновской механики, претендующей на абсолютную истинность своей теоретической модели мирового устройства. Вот почему центральной для кантовской философии станет проблема: *каким образом познание человеком мира обусловлено спецификой форм деятельности разума человека?*

Теоретическое творчество Канта традиционно разделяют на два периода: «докритический» и «критический». Первый охватывает время с 1747 года (со времени издания его первой философской работы «Мысли о правильной оценке живых сил») до конца 60-х гг. Второй – с 1770 года до последних лет жизни философа. Начало этого периода связано с успешной защитой Кантом диссертации на тему: «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров», заключающей в себе главные идеи его новой философской системы. Содержательно оба периода различаются тематической направленностью исследовательской деятельности Канта. В первый период

Кант много и плодотворно работал над проблемами философии природы, в особенности космологии. Проблема происхождения и развития солнечной системы из газопылевого облака, космическая роль приливного трения, вопросы о принципе измерения живых сил, целесообразной организации живых тел – вот круг интересов Канта.

Своими исследовательскими работами Кант подтвердил идею развития многих природных форм. Его теория становления Вселенной была не просто умозрительным построением. Она опиралась на конкретные геометрические, кинематические и динамические параметры, на данные наблюдений, на уже сформулированные физические закономерности. Ведущей теоретической основой работ Канта были принципы механики, разработанные Ньютоном. Но Кант существенно дополнил великого физика. Помимо вопроса о строении Вселенной философ поставил вопрос о ее происхождении и развитии, а также о направлении, в котором совершается этот процесс. Ни Галилей, ни Ньютон такой цели даже не преследовали. Вехи кантовского творчества различаются еще и тем, что в них по-разному решается вопрос о способности Разума к познанию. В докритический период Кант полон оптимизма, он верит в эвристические возможности Разума. «Дайте мне материю, я построю из нее мир», - любил повторять философ.

Работы «критического» периода посвящены в большей степени гносеологическим проблемам, в первую очередь, поиску объективных критериев достоверности и аподиктичности научного знания. Этому подчинены многие работы Канта, главная из которых «Критика чистого разума» (1781 г.). Критическим период называется потому, что, поставив для себя цель – создать новейшую универсальную философскую систему, Кант естественно начинает с сомнения и критики систем, по его убеждению отживших, односторонних, косных. Постулируя новые, с его точки зрения, способы постижения человеком мира, Кант также критически оценивает эвристические возможности каждого из них. Создаваемая им новая философская концепция Человека, раскрывающая природу его Разума, его креативных деятельных возможностей, по замыслу Канта, сама должна стать универсальным «оружием критики». Критические работы Канта оказались наиболее продуктивными, именно в них наметился новый подход философа к решению глобальных метафизических и гносеологических проблем.

Прежде чем оценивать радикально новый смысл кантовских идей постараемся понять, в чем заключалась односторонность предшествующих гносеологических концепций и чем она была обусловлена. Известно, что становлению культуры этой эпохи способствовали не только Реформация, освободившая человека от пут религиозного фанатизма, но и научная революция XVII века (Галилей, Ньютон, Паскаль, Кеплер, Гарвей). Эта революция выразилась не столько в количестве естественнонаучных

открытий, сколько в их качестве. Дело в том, что научные идеи впервые стали «работать», то есть воплощаться (=овеществляться) в исследовательских приборах и механизмах. «Работающее естествознание» (Маркс) сделало приоритетной проблему выработки *метода* продуктивного научного поиска. Вот почему, отвечая на этот запрос, философия Нового времени так тяготела к вопросам гносеологии. Однако, эти изыскания существенно регламентировало одно обстоятельство. Как отмечалось выше, муссируемая просветителями идея гражданского равенства требовала от идеологов своего теоретического обоснования. Убедительным аргументом в пользу новой правовой нормы стало понятие «естественного индивида». Люди – продукты природы и потому равны в своих возможностях и правах. «Мы - одной крови: ты и я» (Р. Киплинг).

На такое определение серьёзно повлияло и ещё одна складывающаяся историческая тенденция. Молодое гражданское общество очень рано обнаружило свою внутреннюю противоречивость. С одной стороны, налицо был рост небывалой степени взаимозависимости людей (прежде всего экономической). С другой стороны, невиданно возросла роль *индивидуальности*, то есть интересов, целей, способностей и всех других проявлений жизни отдельных людей. Но, если это так, то на вполне правомерный вопрос - какими формами ориентации в мире наделила природа человека - ответ оказывался достаточно простым, хотя и не однозначным. Одни мыслители (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Дж. Беркли) усматривали в качестве основной способности человека в познании мира – его чувственность, другие (Р. Декарт, Б. Спиноза) – «естественный свет разума». Отсюда и две крайние противоположные концепции: сенсуалистический эмпиризм и рационализм. Концепции разные, но исходная позиция их авторов была одна. По словам Гегеля, это - «гносеологическая робинзонада». Иначе говоря, авторы обоих направлений понимали человека не только как естественное природное существо, но и как существо абсолютно замкнутое на свою индивидуальность.

Индивидуализм в познании – основа субъективизма и релятивизма, исключающих саму возможность достижения истинных, всеобщих, объективных знаний. Вот почему первый и один из основных приоритетов, направляющих изыскания Канта в области гносеологии заключается в его стремлении преодолеть односторонность традиций эмпиризма и рационализма. Критически анализируя формы познания на всех возможных уровнях исследовательской деятельности, Кант выявляет необходимые условия для построения такой гносеологической системы, которая, по его замыслу, будет в состоянии описать реальные способы достижения людьми всеобщих и аподиктических знаний.

Кант так формулирует для себя противоречие эмпиризма и рационализма: вне опыта не существует чувственного контакта субъекта с объектом, и значит, нет реальной

предпосылки обогащения знания. Но в то же время, для того, чтобы выступить в качестве такой предпосылки, опыт уже изначально должен быть пронизан всеобщими и необходимыми определениями, которые в свою очередь непосредственно из опыта получить невозможно. Вопрос о том, как, разрешая этот парадокс, Кант, разрабатывал задуманную им гносеологическую систему, требует специального основательного исследования. Мы попробуем оценить только результаты его поиска, то есть принципы уже сложившейся системы. Свою гносеологическую концепцию Кант положил в основу всех разделов философии (натурфилософии, этики, эстетики). Именно она была призвана определить границы и компетенцию познающего разума. Такой установкой Кант изменил характерный для предшествующей философии порядок основных проблем. Теория познания как фундаментальная философская наука выдвигается Кантом на первый план.

Процесс познания человеком мира, полагает Кант, сложен и противоречив. Его нельзя свести к однозначному непосредственному восприятию субъектом осваиваемого объекта. На каждом витке, на каждом уровне познания человек использует особые познавательные средства. Действуя ими как орудиями, человек «обрабатывает предмет познания» и, тем самым конструирует его идеальный «двойник». Другими словами, мир открывается субъекту только постольку, поскольку субъект осваивает его формами своей активности (идеально-теоретическими и предметно-практическими) и, значит, в итоге не знание согласуется с предметом, а предмет со знанием, точнее с его формой.

Кант выделяет несколько уровней познания: чувственный опыт, рассудок, теоретический разум, практический разум. «Источники всех наших представлений либо чувственность, либо рассудок и разум. Первая дает нам знание, выражающее отношение предмета к особым свойствам познающего субъекта... Вторые относятся к самим предметам». (2, 302). Чувственность имеет дело с явлениями, *феноменами*; интеллигибельный, т.е. умопостигаемый предмет Кант называет *ноуменом*.

Выделенные основные уровни познания соответствуют последовательности трех главных критических вопросов кантовской гносеологии:

Как возможна математика (чувственный опыт);

Как возможно естествознание (рассудок);

Как возможна метафизика (чистый разум).

Познание, полагает Кант, начинается с опыта, т.е. с чувственного созерцания некоторого объекта. Взятое само по себе чувственное впечатление единично и потому случайно. К тому же его содержание достаточно хаотично, поскольку непосредственно фиксируемые чувственные характеристики не обнаруживают своей внутренней необходимой связи. Поэтому уже на этом первом уровне Кант вводит понятие априорных

(доопытных) форм познания, в данном случае пространства и времени. Эти формы помогают индивиду организовывать его чувственное восприятие.

В качестве примера подобного знания может послужить практикуемый в медицине клинический осмотр больного. Зрение и слух медика всегда профессионально ориентированы на соответствующие симптомы болезни. И значит, они априорны по отношению к ним. Другими словами, чувственный опыт любого профессионала всегда целенаправлен. Человек видит и слышит то, *как* и *что* понимает. «Чувства стали теоретиками», писал по этому поводу Маркс. Следует заметить, что кантовский априоризм существенно отличается от учения Декарта о врожденных идеях, поскольку у Канта априорна только сама *форма* знания, содержание же его целиком поступает из опыта.

Итак, чувственное познание трактуется Кантом как соединение хаоса ощущений в рамках априорных форм чувственного созерцания. Результатом этого выступает *явление* как упорядоченная в пространстве и времени совокупность чувственных восприятий. «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* единственное, которое не дается объектом, а может быть создано самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности». (3, 190). Не отрицая в принципе эмпирической реальности пространства и времени, Кант постоянно подчеркивал, что «учение об идеальности пространства и времени есть вместе с тем учение о совершенной реальности того и другого в отношении предметов чувств...». (3, 190). Пространство Кант характеризует как *внешнее*, время – как *внутреннее* априорное созерцание. Чувственное созерцание пространства опирается на геометрические понятия о формах, внутреннее – на арифметические понятия длительности. Это различие, противопоставление эмпирических и чистых (априорных) созерцаний образует сердцевину трансцендентальной эстетики и исходное теоретическое положение в обосновании Кантом возможности чистой математики. Наука о величинах потому и возможна, что наше представление о протяженности и длительности всегда относительно искусственно (например, понятие точки, линии, геометрической фигуры). Именно с их помощью человек придает своему чувственному восприятию всеобщий и необходимый характер.

На второй основной вопрос критики чистого разума - как возможно естествознание - отвечает трансцендентальная аналитика, или учение о рассудке. Естествознание призвано систематизировать, обобщить данные чувственного опыта. Для этой цели оно, как и математика, располагает своими логическими инструментами. Это – целая система априорных суждений. «Все, что дается нам как предмет, должно быть дано в созерцании,

но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, а только *рефлектирует*». (3, 105).

Аналогом соотношения чувственного опыта и рассудка в медицине могут служить такие формы медицинского исследования, как клинический опыт и диагностика. На основе клинического осмотра больного врач определяет: к какой нозологической единице относится данный недуг. Диагноз – это всегда система суждений относительно данных опыта.

Опираясь на формальную логику, Кант систематизирует рассудочные суждения:

1. количества (общее, частное, единичное);
2. качества (утвердительное, отрицательное, бесконечное);
3. отношения (категорическое, условное, разделительное);
4. модальности (проблематическое, выражающее возможность; ассерторическое, фиксирующее фактическое состояние; аподиктическое, утверждающее необходимость).

В основе каждой из этих форм суждений лежит основное априорное понятие, обеспечивающее возможность синтеза данных чувственности и рассудка. Такое понятие есть *категория*, или «принцип объективно значимых суждений» (Кант). Двенадцати формам суждений соответствуют двенадцать категорий (единство, множество, цельность, реальность, отрицание, ограничение, причина, следствие, возможность, существование, необходимость, случайность).

Таблица категорий Канта тесно связана с его учением о *синтетическом* характере знания. Каждая тройка категорий построена по принципу трихотомии: 1. понятие как условие; 2. понятие обусловленное; 3. понятие, отражающее связь второго с первым. Так в классе категорий количества три категории: единство, множество, цельность. Они соответствуют таблице суждений количества: общее, частное, единичное. Таким образом, категория цельности есть по существу диалектический синтез понятий единства и множества. Множество, обусловленное единством, дает понятие цельности. Нетрудно убедиться, что кантовская система категорий не так уж формальна, как это кажется на первый взгляд. Переход в рассудке от одной категории к другой совершается через «свое-другое», т.е. через противоположность. Выяснение специфики способа такого перехода требует содержательного (=диалектического), а не формального анализа.

Учение Канта о чувственном опыте и рассудке существенно отлично от традиционных эмпирических и рационалистических представлений о них. Так Д.Юм видит основание для восприятия причинных связей как всеобщих и необходимых лишь в способности человеческого ума привычно связывать два близких по времени события и

соответственно ожидать появления сходных событий в будущем. Воображение, ассоциативная связь, привычка – вот источники представления о причинности. Кант отстаивает тезис, что высшая сила познания основывается исключительно на способности к суждению. Суждение разъясняет понятие. Полное суждение разворачивается посредством умозаключения, т.е. благодаря выведению всех возможных следствий из положений, сформулированных в суждении.

Условием подведения рассудком чувственного наглядного представления под априорные категориальные формы, т.е. условием возможности всех логических синтезов является всецело априорная формальная организация человеческого сознания – *«трансцендентальное единство апперцепций»*. Именно оно обеспечивает объективность и аподиктичность рассудочных знаний. Без рассудка ни один предмет не может быть мыслим. Рассудок, по Канту, и есть подлинный «законодатель природы», а точнее, формы знания человека о природе. Итак, трансцендентальная аналитика устанавливает возможности опыта и научного знания. Вместе с тем кантовское понятие об объективности первых двух условий знания по-своему двусмысленно. В качестве критерия его достоверности философ рассматривает лишь признак логической всеобщности и необходимости. Это значит, что источником такой объективности оказывается не реальный мир, а сам субъект познания, правда, очищенный до степени *«трансцендентального субъекта»*. Поэтому все формы опытного и рассудочного познания отражают исследуемую человеком действительность лишь как совокупность явлений. Содержательная же основа последних остается по ту сторону соответствующих априорных форм. Она непознаваема. Не выявленный мир – это совокупность *«вещей в себе»*.

Предмет главной части трансцендентальной логики, или метафизики Канта составляет *Разум* – высшая форма познания человеком мира. Если рассудок – это способность давать правила для синтезирования данных чувственного опыта, то разум, по Канту, – это способность формировать сами принципы познания. С их помощью разум стремится установить абсолютное единство знания о мире, а точнее, составить единую картину мира. Но раз, согласно рассудку, в мире нет ничего безусловного, то, следовательно, разум претендует на знание о непознаваемом. Иначе говоря, цель разума – сформулировать *идеал* знания, призванный регулировать и направлять само познание.

Мы иллюстрировали кантовские уровни познания (опыт, рассудок) примерами из медицинской науки (клинический опыт, диагностика). Теоретическому же разуму в медицине, на наш взгляд, может соответствовать ещё только создаваемая (или скорее обсуждаемая) в её рамках фундаментальная психосоматическая концепция человека.

Такая теория в принципе не может быть сведена к синтезу клинических индивидуальных чувственных данных. Человек – система открытая, широкая. Бытие человека, его психосоматический тонус обусловлены множеством социокультурных факторов, выходящих за пределы сферы его индивидуального существования. Относительно данных опытного анамнеза состояния данного индивида система таких факторов кажется непознаваемой.

Итак, теоретический чистый разум, стремясь к достижению абсолютной целостности в применении понятий рассудка, доводит их синтетическое единство до абсолютно безусловного. Понятия чистого разума, или трансцендентальные идеи отражают три основные сферы познания: душа, космос, Бог. *Психологическая идея* отражает безусловное единство всех душевных явлений и процессов; *космологическая идея* – мир как единую систему явлений; *теологическая* – Бога как безусловную причину всего мыслимого и сущего. Анализом этих идей занимаются соответствующие им философские дисциплины: рациональная психология, космология и теология. Поскольку объекты этих наук находятся за пределами чувственного опыта, т.е. это тоже своеобразные «вещи в себе», то никакого доказательного знания о них выделенные науки дать не могут. Непознаваемость таких «вещей в себе» принципиальная, непреодолимая. Она не зависит от прогресса, от совершенствования средств научного и философского познания. Ставя вопросы о безусловной целостности трёх своих объектов, теоретический разум постоянно наталкивается на противоречивые, т.е. взаимоисключающие их (объекты) определения. Эти противоречия, или *антиномии*, следующие:

1. *Тезис*: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве. – *Антитезис*: мир не имеет начала во времени и пространство его бесконечно.
2. *Тезис*: всякая сложная субстанция состоит из простых частей. – *Антитезис*: ни одна сложная вещь не состоит из простого.
3. *Тезис*: причинность как всеобщее природное взаимодействие допускает и свободную причину. – *Антитезис*: не существует никакой свободы, всё совершается по законам природы.
4. *Тезис*: в мире есть абсолютно необходимое существо как его часть или причина. – *Антитезис*: нет никакого абсолютного существа.

Каждая из обнаруженных антиномий, казалось бы, предупреждает разум о бессмысленности попытки разрешить само это противоречие. Этим создаётся впечатление, что Кант в рамках своей гносеологии довёл процесс познания до тупиковой ситуации. Рассудок – предел познания. Разум – это лишь взгляд и нечто. Нам представляется, что Кант не заслуживает подобных упреков. Как отмечалось выше, любое

рассудочное знание регламентировано рамками опыта и потому по-своему оно узкопрофессионально. Необходимая же в любой конкретной науке, равно как и в естествознании в целом, интеграция специализированного рассудочного знания раздвигает его границы и формирует новое, пока опытом не установленное, а лишь теоретически смоделированное понятие *целостности*. К примеру, относительно таких научных дисциплин, как биология и химия, понятие *биохимическая структура* - это новое, междисциплинарное.

Атрибутивным качеством подобной теоретически сконструированной системы является её *граница*. В зависимости от характера данной модели (*открытая* это система или *закрытая*) она может быть пространственной, функциональной или генетической. Но в любом из вариантов граница – это всегда конкретный способ соотношения, связи исследуемого объекта с другим. Граница отделяет объект от другого, изолирует его, но тем самым и связывает объект с другим. Объект ограничен и значит *конечен*. Но поскольку он одновременно и элемент связи, выводящий его за пределы собственного бытия, то он тем самым и *бесконечен*. Соответственно объект прост и сложен и т.д. Выявление противоречивого характера полагаемой теоретическим разумом границы выводит рассудок за рамки уже освоенного им объекта, направляет его к новой цели. Иначе говоря, открытая Кантом антиномичность теоретического разума отнюдь не свидетельствует о его (разума) бессилии. Как раз наоборот. Выявление антиномий может означать только одно. Это искусство разума формулировать новые проблемы и значит, тем самым, намечать новые ориентиры научного поиска. Вспомним Пушкина: «И гений - парадоксов друг».

Проблемы чистого разума составляют основной смысл кантовской философии, или метафизики. По определению мыслителя, «это все истинное и мнимое философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи». Вся критическая или трансцендентальная философия, есть не что иное, как пропедевтика к метафизике и даже сама система критической метафизики. В отличие от других наук, имеющих дело с объектами, метафизика имеет дело только с разумом, т.е. с понятиями. Часто метафизику Кант определял как мировую мудрость. Только она одна, считал он, «может овладеть всеми отраслями относящихся к ней знаний, стало быть, завершить свое дело и передать его потомству как капитал».

Относительно будущего метафизики Кант был настроен весьма оптимистично. Тот, кто разочаруется в ней, предупреждал философ, обязательно позднее вернётся к ней как к возлюбленной, с которой когда-то повздорил. Метафизика – завершение культуры человеческого разума. Вместе с тем, Кант предрекал возможность рождения и новой

метафизики «по совершенно неизвестному до сих пор плану». Время подтвердило истинность кантовского прогноза. Новые способы деятельности, формы отношений между людьми, ценностные ориентации техногенной цивилизации поставили перед философией новые гносеологические, мировоззренческие, этические проблемы и тем определили новые парадигмы теоретического разума.

Чтобы хотя бы приблизительно определить, на каком пути видел немецкий мыслитель возможности преобразования чистого разума, надо понять, что для Канта представлялось в качестве главного стимула процесса познания. Знание ради знания? Нет, Кант постоянно повторял: человек добывает знания ради *блага*. Какая польза от философии, если она не использует свои средства влияния на людей ради истинного блага? «Знание имеет ценность только тогда, когда помогает человеку стать человечнее, обрести под ногами твёрдую нравственную почву, реализовать идею добра».

Проблеме нравственности Кант посвящает несколько работ: «Критика практического разума» (1788 г.), «Основы метафизики нравов» (1785 г.) и «Метафизика нравов» (1797 г.). Исходно в своих работах философ отказывается от сократовского принципа: добро есть знание. Чтобы быть честными, добродетельными люди не нуждаются ни в науке, ни в философии. Для распознавания добра и зла достаточно интуиции. Наука и мораль - разные сферы человеческого бытия и сознания. *Практический* (или нравственный) разум призван главенствовать над теоретическим. «Всякий интерес в конце концов есть практический». Кант отказывается от традиционного мнения о том, что нравственный закон дан Богом и потому выводим из религиозных заповедей. Он настаивает на *абсолютной автономности* нравственности. Человек обладает независимой доброй волей, которая требует от него применения в любой моральной ситуации всех средств, какие есть в его власти.

Понятие «добрая воля» производит впечатление совершенно формальной по сути категории. Кант полагает, что «добрая воля» не должна преследовать никакой прагматической цели, кроме одной – достижения человеком абсолютной свободы. Свобода, да еще абсолютная – это, конечно, высшее благо, но достичь ее, естественно, может не каждый, а только морально всемогущее существо. Таким, естественно, может быть только Бог. Словом, веру в Бога Кант ставит в зависимость от морали, и никак не наоборот. Для французских просветителей (например, для Вольтера) Бог был делом общественной регуляции (его «надо выдумать»). Кант же переносит вопрос о Боге в глубины индивидуальной совести. Противоречие между нравственностью индивида и его жизненными интересами, обусловленными реальными, выпавшими на его долю благами, *неразрешимо* в границах чувственного мира. Голос морального самосознания не мирится

с таким несоответствием. Выход Кант видит в одном: если понятие чистого разума (свобода, бессмертие души и Бог) не могут быть доказаны теоретическим разумом, то они должны стать непосредственно достоверными для разума практического.

Согласно метафизике Канта, человек живет как бы в двух мирах: 1. Чувственном, детерминированном, т.е. в мире вещей. В этом случае человек знает, что ему нужно и представляет, как надо осуществлять свои намерения. Человек этого мира – такой же феномен, как и окружающие его вещи. Нравственный императив поведения человека (т.е. форму его морального долга) Кант определяет в этом случае как *гипотетический*. 2. Другая сфера бытия человека – это сверхчувственный мир. Он подчинен человеческим идеалам. Все причинные связи осуществляются в нем свободно, произвольно. Человека этого мира никак нельзя рассматривать в качестве средства в цепи объективных жизненных обстоятельств. Он свободен, он – «цель в себе». Поэтому нравственный закон в этом случае носит *категорический* (априорный) характер.

Как и его мир, человек *ноуменален, интеллигибелен*. Его характер не привит ему окружением, он изнутри присущ личности. Иначе говоря, основу личной нравственности, согласно Канту, не следует искать в естественной природе индивида или в его жизненных обстоятельствах. Искать ее можно и должно в самой сущности человеческой свободы, в нравственной метафизике. Что же она означает? Может, свобода – это абсолютный произвол: я делаю то, что хочу? Нет! Настаивая на абсолютной свободе, Кант постоянно подчеркивает ее антиномичность. Нравственная свобода личности состоит в осознании и выполнении высшего нравственного долга.

Вот именно так: свобода и долг. Свобода заключается, прежде всего, в том, что поступки людей не подчинены какой либо прагматической цели. Они ценны сами по себе. Совершаться поступки должны не сообразно долгу, а из чувства долга. Нравственное начало личности - это именно субъективное осознание своего долга, это апелляция к своей совести как «внутреннему судилищу». Поступая свободно, человек, как утверждает Кант, полагает всеобщую нравственно-правовую формулу: **«поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать и принципом всеобщего законодательства»**. Это и есть формула **категорического императива** (императива второго мира). Она имеет силу для каждого, кто обладает разумом и волей. Долг – это своеобразный мост между личным счастьем и общественным благом. Категорический императив, являясь практическим синтетическим априорным суждением, выступает как своеобразное «метанорма», как идеальный стандарт для принятия решения о том, являются ли общезначимыми или нет конкретные нормы, конкретные поступки людей.

Понятно, что такое утверждение, с одной стороны, символизирует величайшее уважение философа к достоинству человеческой личности, но с другой, - оно явно игнорирует всю сложность реальной общественной жизни, в которой человек никогда не может быть абсолютно независимым и самодовлеющим. Категорический императив – это по существу перефразированная идея формального гражданского равенства, равенства провозглашенного, но на деле исключаящего истинно свободные действия людей перед непредсказуемыми, зачастую конфликтными социальными обстоятельствами.

* * *

Противоположность учений о теоретическом и практическом разуме Кант преодолевает особой формой философии – *эстетикой* – наукой о прекрасном. Перед красотой едины природа, мир человеческой свободы, сферы познания и морали. Поэтому характерная для любого вида искусства творческая самодеятельность, по заключению Канта, делает сотворенный художником образ или высказанное им эстетическое суждение способными быть посредствующим звеном между областью понятий природы и областью понятий свободы. Если гносеология объясняет способность души к познанию, этика – способность желать, то эстетика объясняет чувство удовольствия и неудовольствия. Эстетическое восприятие мира опирается на такое априорное суждение, которое способно особенное содержание чувственного опыта подвести под определение всеобщего. А это значит, что эстетический вкус человека направляет его внимание на «умопостигаемое», которому соответствуют высшие его (человека) познавательные способности. В «Аналитике прекрасного» Кант утверждает, что прекрасное свободно от практического интереса, это то, что нравится без понятия, нравится всем вообще, нравится своей чистой *формой*. Вместе с тем прекрасное и соответствующая ему эстетическая мысль призваны восполнить те нравственные требования, которые в реальной жизни неосуществимы.

Эстетическое – средний член между истиной и добром. «Прекрасное есть символ нравственно доброго». (7, 195). Воспринимая прекрасное, душа сознает в себе «некое облагораживание и возвышение над одной лишь восприимчивостью к удовольствию посредством чувственных впечатлений». Поскольку красота как символ нравственного образует с ним единство не в чувственном, а в умопостигаемом мире, постольку искусство вынуждено использовать особый выразительный язык. Пример тому даже такие простые определения, как: «величественная природа», «смеющиеся поля», «невинные, нежные цветы». Иначе говоря, эстетически привлекательные предметы мы называем именами, имеющими нравственный смысл.

Эстетический образ, соединяя в себе истину, добро и красоту, призван культивировать у человека чувство собственного достоинства. Именно оно помогает человеку противостоять чуждым ему силам и, как правило, одерживать над ними победу. Так Фауст свободно общается с могучим духом, которого он вызвал силой своего знания и воображения. Поэтому героя поэмы Гете можно оценивать и как существо эстетическое и как высоконравственное. Говоря об эстетическом творчестве, Кант формулирует необходимые для творца искусства (гения) качества. Во-первых, художественный гений должен быть абсолютно оригинален. Во-вторых, творчество его должно быть образцовым; именно он способен создавать правила, эстетические нормы, обязательные для других. В-третьих, объяснить, каким образом он творит, гений не может.

Исходным пунктом подхода Канта к проблеме *общества* стала проблема соотношения свободы и необходимости. Исторический прогресс эмпиричен, поскольку он протекает во времени и зависит от конкретных целей и действий реальных людей. Кант не находит для истории «умопостигаемого» субъекта. В процессе общественного развития свобода неосуществима. Обращаясь к теориям французских просветителей и английских социальных философов, Кант пытается противопоставить им свою модель разумного общества. Как было отмечено выше, в качестве надежной опоры его (общества) гуманности философ рассматривал мораль. Теперь Кант добавляет еще один фактор. Это - право. Идеальная форма государственности – представительная республика. Нормы правового порядка определяются представительством народа в законодательстве, подчинению власти закону и независимостью судей. Согласно «закону свободы» главой государства может быть только сам народ.

Но отношение народа как главы государства к тому же народу как совокупности подданных осуществляется, по Канту, в тройственном делении властей: на законодательную, исполнительную (правительственную) и судебную. В основу всей правовой системы Кант кладет юридическую идею совокупного владения. Это, как разъясняет он, есть веление практического разума, согласно которому всякий живущий в обществе человек должен повиноваться правовому порядку, определяющему права каждого общим для всех законом. Понятие о совокупном владении, положенное в основу частного права, расширяется до понятия о державной соединенной воле всех лиц, образующих народ, организованный в государство. Принцип развития правового общества, полагает Кант, это не революционная ломка, это всегда только реформы. Проблема создания совершенного гражданского общества зависит во многом и от внешних факторов, т.е. установления законосообразных отношений между государствами. Вот почему социальный идеал Канта – *«великий союз народов»*.

* * *

Попробуем в итоге еще раз оценить новаторский смысл философии Канта. Исследователи его творчества сравнивают степень влияния Канта на мировую философию с влиянием Шекспира на развитие литературы, Бетховена на развитие музыки, с переворотом Коперника в астрономии. И такие оценки совсем не гипербола. Главное в творчестве Канта – это выбранная им, принципиально новая позиция относительно самого предмета философии, характерного для эпохи Просвещения. Мы уже отмечали выше, что философия как теоретическая рефлексия культуры меняет свой предмет в зависимости от ее (культуры) исторической формы. Культурная установка Нового времени, провозгласившая самодостаточность человека как ответственного автономного субъекта деятельности, в том числе и познания, породило трудноразрешимую проблему антиномии *субъективности* разума и постигаемого им объективного мира. Античность, эллинизм, средневековье не знали такой проблемы. Мыслителям не приходилось делить между объективной устроенностью мира и субъективной способностью к познанию человека. «Разум был космичен в качестве ипостаси Единого или момента божественной творческой силы. Вообще не вставало вопроса о взаимосвязи Разума и дела. Дело было разумным, по определению, и потому, знание было философией». Объектная ориентация науки Нового времени, ее отрыв от философии привели к потере ею критериев всеобщности, к гипертрофированной специализации, к культу «частичного» знания.

Знаменательно, что именно Кант в отличие от философов Нового времени сознательно избирает объектом своего внимания *всеобщую* (общественную) сущность человека, соотнесенную со всем полем человеческой цивилизации. «Метод Руссо – синтетический, он исходит из естественного человека. Мой метод аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного». Понятие цивилизации Кант употребляет как синоним культуры в самом широком значении этого слова. В создании культуры видит Кант природное предназначение человека. «Приобретение разумным существом способности ставить любые вещи вообще (значит, в его свободе) – это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую, мы имеем основание приписывать природе в отношении человеческого рода». Нетрудно убедиться, что процитированная мысль Канта – это по существу оправдание философом универсальности своего гносеологического учения об априорном характере способов отношения человека к миру. Понятие культуры и раскрывает природу кантовских априорных форм чувственности, категорий и суждений рассудка. Именно культура отделяет человека от натуральной чистой природы. (Культура – искусственная природа.) Потому человек во все времена постигает объективный мир через призму *предзаданных*,

т.е. *априорных форм знания* – знания о способах своей целеполагающей активности относительно тех или иных объектов действия. Любая форма человеческого знания от чувственно-наглядного ритуального до современного, как правило, математизированного теоретического выражает в определённой знаково-предметной форме всеобщность способов постижения мира. «Первобытный человек – «теоретик», по определению. Ибо выжить он может в том и только в том случае, если «припишет» объективным условиям своей жизни априорные постулаты своего видения мира».

Однако один существенно важный момент в учении об априоризме Кант обошёл своим вниманием. Это вопрос об историческом характере самих априорных форм. Так рассудок, категориально оформляющий содержание чувственного опыта, меняет смысл своего логического аппарата от эпохи к эпохе. К примеру, одна из ведущих в его системе категорий – категория *причинности* в истории философии трактуется по-разному. Это античное «архэ», это – единство материи, формы, действия, цели (Аристотель), это – эманация сущего из единого начала (средневековая теология), это – механическое взаимодействие (Ньютон), это, наконец, функциональная зависимость (современная феноменология). Кант впервые основательно «препарировал» логическую структуру исследовательской деятельности, связав воедино ее эмпирический и рациональный моменты. Историческое обоснование выделенным Кантом формам познания продолжили его великие последователи Гегель и Маркс.

Следующей несомненной заслугой Канта явилась постановка им проблемы творчества: теоретического и художественного. Их антиномичность, искусство формулировать глобальные проблемы разумного познания потребовала от философа определения иных, нежели узкорассудочные, способов полагания истины. Проблемы бессмертия души, свободы, Бога Кант пытается решить внерационально, через постулаты воли, не исключая творческое воображение, интеллектуальные интуицию и наитие. И, наконец, проблема нравственной свободы человека, примата практического разума над всеми видами познавательной и социальной деятельности. Кант открыл в человеке духовный космос, тот самый «нравственный закон во мне», который наряду со звездным небом так поражает его воображение. Свобода личности увязывается Кантом с нравственным долгом в отношении другого человека, а точнее – других.

Идеал философа – это основанный на идеях гуманизма союз народов. На первый взгляд идея такого союза – это красивая, добренькая, но далекая от реальности формула. История заставляет нас изменить такую оценку. В наше тревожное, наполненное острыми социальными проблемами и катаклизмами время, время с его нарастающей тенденцией к *глобализации* прогрессивных и негативных движений формула Канта приобрела особое

звучание. Так, например, современная кризисная экологическая ситуация, положившая начало распаду органически целостной природной системы, для решения своих задач настоятельно требует: 1. Объединения усилий всех государств мира («союз народов»); 2. Экологическая стратегия предполагает также построение универсальной модели целостной природной системы («космологическая идея»); 3. Для достижения этой цели необходима содержательная интеграция всех видов узкорассудочного (=узкопрофессионального), естественного и гуманитарного знаний. («Теоретический разум».) Германский философ поставил перед людьми проблемы, которые стали «отправной точкой всего дальнейшего движения вперед». (Ф.Энгельс.)

Наше время полностью исключает какую-либо альтернативу жизни человечества по разуму и совести. Оно требует от людей осознания истинного смысла чистого и практического разума людей, его триединой общечеловеческой доминанты: истина – добро – красота, доминанты, одним из авторов которой был Иммануил Кант.

Литература:

1. Гегель Г.Ф. Сочинения. М-Л., 1934. Т.7.
2. Kant I. esammelte Schriften. Bd. XV.
3. Кант И. Сочинения. М., 1964. Т.3.
4. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973.
5. Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 1.
6. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001.
7. Кант И. Сочинения. М., 1964. Т.5.
8. Длугач Т.Б. И. Кант. От ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990.
9. Гулыга А.В. Кант. ЖЗЛ. М., 2001.
10. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000.
11. Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
12. Кант И. Сочинения. М., 1964. Т.2.
13. Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. М., 2003.
14. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Новое время. Т.3. СПб, 1994.

Критическая философия Иммануила Канта. и.з. Шишков

И. Кант – философ Просвещения

Перефразируя В. Виндельбанда, (1, 21) можно сказать, что все мы, философствующие сегодня - ученики Канта. Как метко заметил в своё время этот выдающийся историк философии, “в обширном уме кёнигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому, что так же, как уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учения то, что представлялось важным им” (2,336). Стало быть, философия Канта столь богата своим содержанием, что фактически каждый, кто обращается к философии, неважно, кто он – критик или сторонник философии великого кёнигсбергца – всегда найдет в ней что-то своё.

В этом смысле Кант сродни с Сократом, личность и философия которого столь всеобъемлюща, многогранна, что даже сегодня – спустя более двух с половиной тысячи лет – мы вынуждены обращаться к этой загадочной и величественной фигуре. Если Канта и можно сравнивать с кем-то, то, пожалуй, лишь с Сократом, ибо между ними много общего как в личностном, так и философском плане. И тот, и другой оказали самое значительное влияние на развитие европейской культуры (3). Оба символизировали собой один и тот же стиль философствования, тип настоящего мудреца и философа, не только постоянно ищущего истину, но и живущего в соответствии с ней. Оба обвинялись в покушении на государственную религию и в «развращении молодежи». Оба считали себя в этом невиновными и оба боролись за свободу мысли, учили мыслить самостоятельно, ради чего они и совершили свой интеллектуальный подвиг, который становится понятным в свете провозглашенного Кантом девиза Просвещения: «*Sapere aude!*» (4). Оказывается, что во все времена - будь то на заре европейской цивилизации (эпоха Сократа) или в эпоху европейской классики (век Канта) - для того, чтобы мыслить самостоятельно, необходимо было иметь большое мужество публично пользоваться своим собственным разумом. И первым среди европейцев, кто проявил это мужество, - великий Сократ, первый европейский просветитель. А последним великим поборником Просвещения был великий кёнигсбергский философ. Оба превосходили своих противников своей

философской искренностью, загадочной наивностью, за которой сквозит доброта их души, проявили любовь к живому общению, трапезе, просветленной духовной радостью.

Как тонко подметил в свое время Ф. Шеллинг, «будучи в известной степени *philosophe malgré lui* (5) Кант не может быть понят в его истинной гениальности, если рассматривать его, как это обычно делается, *только* как философа» (6, 30). И в этом великий кёнигсбергец сродни с великим греческим мудрецом. Подобно жизни Сократа, жизнь Канта – вечный поиск Истины, истинной философии. Внешняя жизнь Канта текла не менее дерзновенно, напряженно, драматически, чем его внутренняя жизнь, жизнь его духа, мысли. Жизнь Канта представляет не меньший интерес, чем жизнь Сократа, ибо она есть воплощение его философии, творение им самим себя (7).

Прежде чем перейду к реконструкции кантовской философии, хотелось бы сделать одно предварительное замечание, которое позволит в дальнейшем дать адекватную оценку философского творчества Канта. В нашей отечественной историко-философской литературе уже стало общепринятым связывать имя Канта с немецкой классической философией, он считается ее родоначальником, родоначальником философской школы, представленной именами, прежде всего, И. Фихте и Г. Гегеля. С такой оценкой философского творчества великого кенигсбергца трудно согласиться, если иметь в виду дух и стиль кантовской философии. Вопреки мнению К. Поппера, полагавшего “почти кощунственным ставить эти имена (Канта и Гегеля - И.Ш.) рядом”, (8, 470) попытаюсь в очень сжатой, тезисной форме сопоставить дух и стиль философствования этих двух великих мыслителей.

Мне представляется, что по своему духу и стилю мышления, Кант, с одной стороны, Фихте и Гегель - с другой, являют два совершенно противоположных типа философствования. В чём это, прежде всего, выражается?

Во-первых, ещё при жизни, как известно, Кант неоднократно пытался уточнить свою философскую позицию, отмежевываясь от философии И. Фихте (9, 625). Последнюю он считал “совершенно несостоятельной системой..., представляющей собой только логику, которая своими принципами не достигает материального момента познания...” (10).

Во-вторых, дух и стиль Канта как философа - это сократовский тип мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего *Истину*. В то время как Фихте и Гегель представляют собой тип платоновского философа-софократа (11, 186), который *Истину* не ищет, а надменно ею обладает и, подобно дельфийскому оракулу, вещает ее.

В-третьих, Кант - этот великий “гражданин мира”, отстаивавший идеи Просвещения - идеи равенства, космополитизма, вечного мира - ничего общего не имеет с

Фихте и Гегелем, которые дали человечеству идею “великого германского духа”, неоднократно пытавшегося утвердиться на “подмостках” мировой истории.

В-четвёртых, не следует упускать из виду общий характер и методологические интенции критической философии Канта и немецкого идеализма. Если первая, как известно, является открытой, проникнутой духом критицизма, и язык её существования - это язык POSSIBILITY (возможного), то второй, напротив, проникнут духом догматизма, говорящего языком аподиктичности.

Но, видимо, наиболее явно расхождение Канта с немецким идеализмом обнаруживается в самом главном, в том, что составляет альфу и омегу кантовской критической философии - в *постановке трансцендентального вопроса*. Постановка этого вопроса Кантом связана, прежде всего, с его критикой чистого разума, задачу которой он видел “...в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике”, (12, 26) подобно тому, как это проделал в своё время Коперник в космологии. Способ исследования, который должен позволить разрешить задачи метафизики, Кант именовал *трансцендентальным* (критическим) исследованием способности разума. “Слово же *трансцендентальный*, - пишет философ, - ...обозначает отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*...” (13, 50). Трансцендентальное исследование способности разума совпадает у Канта, по сути, с исследованием вопроса, могут ли быть обоснованы суждения метафизики как априорные синтетические суждения. Успешное решение задач метафизики возможно, с его точки зрения, при предположении, “что предметы должны сообразоваться с нашим познанием” (14, 23). А это вполне возможно, поскольку предлагаемый Кантом метод состоит в том, что “мы *a priori* познаём в вещах лишь то, что вложено в них нами самими” (15, 24). Этот метод даёт метафизике верный путь и делает возможной её в качестве науки. Поэтому в конечном итоге вся кантовская критика чистого разума есть не что иное, как решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще, вопроса о познании *a priori*. То есть основной трансцендентальный вопрос и истинная задача чистого разума сводятся Кантом, в конце концов, к вопросу: “*Как возможны априорные синтетические суждения?*” (16, 52).

В целом же можно сказать, что трансцендентальный вопрос - это вопрос об условиях возможности познания, об условиях возможности того, что *a priori* предшествует опыту, “чтобы сделать возможным опытное познание” (17, 141). Отсюда очевидно, что у Канта речь шла, прежде всего, об условиях возможности эмпирической науки. Отвечая на появившуюся в *Гёттингенских ученых известиях* рецензию на “*Критику чистого разума*”, Кант подчеркивает: “Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм ...гласит: “Всякое познание вещей из

одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте” (18, 142). То есть критический идеализм, как кёнигсбергский мыслитель именуется свой идеализм, чтобы отличать его от догматического идеализма Беркли, ставит своей задачей “...понять возможность нашего априорного познания предметов опыта...”(19, 143). Такая постановка Кантом трансцендентального вопроса знаменовала собой отказ от прежней (догматической) метафизики и новое определение философии как метафизики не вещей, а знания, ставящей предел человеческому разуму, в сферу которого входит лишь так называемый мир явлений, а мир сущностей оказывается совершенно недостижимым для него. Этим прозрением великий философ фактически разрушил сократовскую (наукokratическую) культуру, основанную на вере во всемогущество разума и, прежде всего, разума *научного*, и положил начало, по словам Ницше, *культуре трагической*, важнейший признак которой «есть то, что на место науки как высшей цели продвинулась мудрость, которая, не обманываясь и не поддаваясь соблазну уклониться в область отдельных наук, неуклонно направляет свой взор на общую картину мира и в ней, путем сочувствия и любви, стремится охватить вечное страдание как собственное страдание» (20, 128).

Но насколько эта новая - критическая - метафизика Канта нашла отклик в немецкой философии XIX? К сожалению, бережно возвращенные Кантом ростки новой - *будущей трагической* - культуры сгорели в бушующем пламени догматической философии Фихте и Гегеля. Даже предпринятые наиболее последовательными немецкими кантианцами Я. Фризом и Фр. Апельтом усилия спасти эти ростки не увенчались успехом. Абсолютный авторитет творцов идеи великого немецкого духа восторжествовал в вильгельмовской Германии над здравым смыслом. И лишь А. Шопенгауэру и Фр. Ницше удалось возродить прерванную догматическим гегельянством кантовскую традицию. Пробужденные «от догматического сна» великим кёнигсбергским мыслителем и датчанином С. Кьеркегором, они смогли довести до конца начатое Кантом разрушение здания сократической культуры и «уничтожить спокойную жизнерадостность научной сократики ссылкой на ее пределы и указанием таковых, как этим указанием было положено начало бесконечно более глубокому и серьезному рассмотрению этических вопросов и искусства» (21, 136).

Кто знаком с историей философии, у того не может вызывать никакого сомнения тот факт, что критическая философия Канта не нашла своих достойных последователей (22). Всё, что было представлено в Германии в XIX веке после Канта, оказалось, по сути, лишь упадком и возрождением докантовской догматической метафизики. И это относится, прежде всего, к так называемому классическому немецкому идеализму - школы Рейнгольда, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Чем же можно объяснить такую “неудачную историко-философскую судьбу” кантовской критической философии, связанной в первую очередь с постановкой трансцендентального вопроса? Почему после Канта в Германии XIX в. появляется целый ряд «последователей» великого кёнигсбергского мыслителя, кто отбросил его критический метод и занялся созданием собственных систем? Эти вопросы могут показаться чудовищными, если их рассматривать в контексте славы личности и философских трудов Канта. Но, видимо, прав был Л. Нельсон, который в первое десятилетие XX века отмечал, что “эта слава связана лишь с именем, носителя же этого имени не признают и его книги не изучались вплоть до сегодняшнего дня” (23, 553).

Причины всего этого кроются в тех метаморфозах, которые претерпела духовная жизнь в Германии XIX столетия. Всеобщее изменение духа сопровождалось отвращением философского интереса от строгого стиля мышления, на который Кант возвёл философию. Кроме того, все попытки по преобразованию человеческого общества в соответствии с идеалами разума, выработанными эпохой Просвещения, не увенчались успехом. Крах Великой французской революции и наступление реакции как во внутренней, так и внешней политике, привели к всеобщему разочарованию, краху идеалов гуманизма, свободы, равноправия, космополитизма, то есть идеалов эпохи Просвещения, получивших до этого своё наиболее полное выражение в свободном философском духе. С победой реакции терпит крах и свободный дух в философии. Именно этим преобразованием стиля мышления и всеобщим изнеможением духа можно объяснить соответствующую реакцию на послекантовскую философию.

И, тем не менее, несмотря на крах надежд Просвещения, в эпоху реакции было некоторое прогрессивное движение в жизни духа - это развитие естествознания. Но его развитие в XIX в. шло своим собственным путём, нигде не пересекаясь с философией. Тот союз, который заложил Кант между философией и естествознанием, был разрушен, естествоиспытатели вообще отвратились от философии, в том числе и от критической философии Канта. В условиях новой философской ситуации кантовская критика разума не могла уже стать объектом благосклонности.

Одна из основных и наиболее известных тенденций, которая стала прослеживаться в немецкой философии после Канта, в частности, в школе классического немецкого идеализма Фихте - Шеллинга - Гегеля, - это усилия по преобразованию “критического идеализма “Канта в “абсолютный идеализм”, что, по сути, противоречило духу философии великого кёнигсбергца. Первый шаг в этом направлении, как известно, был сделан И. Фихте, который из своего аналитического высказывания “**Я=Я**” (принципа “Я”)

хотел вывести всю философию и тем самым дал начало тому логицистскому направлению, которое достигло своего апогея в гегельянстве.

В отличие от философии XIX в., прошедшей в целом - за исключением философской системы Я. Фриза и его школы - мимо поставленного Канта трансцендентального вопроса, современная философия, в частности аналитическая, (типа трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля, (24) или философии критического рационализма К. Поппера) вновь пытается возродить критическую философию Канта.

Всё сказанное выше, дает мне основание выносить кантовскую философию за рамки немецкой классической философии, представленной школой, прежде всего, Фихте и Гегеля, школой, которая отрицала Просвещение, и считать великого «прусского мудреца», как величал Канта первый его биограф пастор Боровский, с точки зрения духа и стиля философствования философом XVIII века - века Просвещения, последним поборником в Европе великих просветительских идей, критическим философом Просвещения. С этой точки зрения Кант олицетворяет собой границу между двумя философскими эпохами - *эпохой Просвещения*, которую он завершил, и *эпохой немецкой классики*, которую он подготовил, но, к сожалению, после него развивалась вопреки его философии.

Позиция Канта как философа Просвещения может быть подтверждена связанными с его смертью историческими фактами. Вот как описывает эту ситуацию, основываясь на зафиксированных в документах свидетельствах очевидцев данного события, один из величайших мыслителей XX века Карл Поппер в своей памятной речи, с которой он выступил по лондонскому радио в день 150-летия со дня смерти Канта: «150 лет назад в Кёнигсберге - провинциальном прусском городке - умер Иммануил Кант... Друзья Канта намеревались скромно предать его земле. Но этот сын ремесленника был похоронен как король. Когда по городу распространился слух о его смерти, толпы людей устремились к его дому. В течение многих дней с утра и до позднего вечера сюда съезжалось много народу. В день похорон все движение в Кёнигсберге было приостановлено. Под звон колоколов всего города за гробом следовала необозримая процессия. Как свидетельствуют современники, жители Кёнигсберга никогда не видели такой похоронной процессии.

Что могла бы значить эта многолюдная и стихийная процессия? Едва ли ее можно объяснить лишь славой Канта как великого философа и доброго человека. Мне представляется, что это событие имело глубокий смысл. Я бы осмелился предположить, что тогда, в 1804 году, во времена абсолютной монархии Фридриха Вильгельма III, каждый звон колокола по Канту был отголоском американской и французской революций, отголоском идей 1776 и 1789 годов. Для своих сограждан Кант был символом этих идей, и

они шли за его гробом в знак благодарности своему учителю за провозглашенные им человеческие права, принципы равенства перед законом, космополитизма, вечного мира на земле и что, может быть, важнее всего - самоосвобождения посредством знания... Кант верил в Просвещение, он был его последним великим поборником... Но послушаем, что говорит сам Кант об идее Просвещения: **“ПРОСВЕЩЕНИЕ - это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие** - это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude!- имей мужество пользоваться **собственным** умом! - таков, следовательно, девиз Просвещения”. То, что здесь Кант говорит, является, несомненно, его личным признанием, его исповедью; это - очерк его собственной истории. Кант, выйдя из нужды, обстановки пуританской строгости, в которых он рос, смело вступил на путь самоосвобождения посредством знания. Спустя много лет он иногда с ужасом вспоминал (как сообщает Хиппель) (25) свою «невольную молодость», годы своего духовного несовершеннолетия. Пожалуй, можно было бы сказать, что путеводной звездой всей его жизни была борьба за свое духовное освобождение» (26, 44-46).

Проявленные в траурные дни кёнигсбергскими гражданами почтение и любовь к Канту есть, скорее, свидетельство того, что «пруссский мудрец», по словам Шеллинга, «оказался в полной гармонии со своей эпохой и явился для Германии высшим провозвестником и пророком её духа» (27, 27). И далее: «Кант... один из тех немногих великих в интеллектуальном и моральном отношении индивидуумов, в которых немецкий дух созерцал себя в своей живой целостности» (28, 33). После такого предварительного и затянувшегося примечания можно переходить к реконструкции основных мотивов, принципов и положений кантовской философии.

Теоретическая философия И. Канта

В творчестве «пруссского мудреца» принято выделять два периода: докритический и критический. В докритический период, который кантоведы условно определяют 1746-1769 гг., страстным увлечением молодого Канта, его, образно говоря, «первой любовью» было естествознание. Значительное время в этот период он уделяет естественнонаучным, в особенности космологическим, и метафизическим вопросам. Последние решаются в духе господствовавшей тогда в Германии догматической метафизики Христиана Вольфа, а в решении естественнонаучных проблем молодой Кант следует непревзойденному

авторитету механики Ньютона, что со всей очевидностью проявилось в понимании им пространства и времени, вопросов космологии. Главный труд Канта «докритического периода» - *«Всеобщая естественная история и теория неба»* (1755), в котором впервые в европейской философии, исходя из принципов механики Ньютона, была обоснована идея об естественном происхождении и развитии Вселенной. И хотя с точки зрения современной науки высказанная молодым Кантом гипотеза о возникновении Вселенной из газовой туманности и не соответствует действительности, всё же это был ощутимый удар по господствовавшим тогда догматическим космологическим представлениям, в которых Богу отводилась роль создателя Вселенной, и мощный прорыв, толчок к научному решению космологических проблем. Этой своей космогонической гипотезой, по словам Ф. Энгельса, Кант «пробил первую брешь в метафизическом способе мышления» (29, 56).

Переломным периодом в философских изысканиях «прусского мудреца» оказались 60-е годы XVIII века, когда произошло его знакомство с философскими трудами Дэвида Юма. Как отмечал сам Кант, «замечание Дэвида Юма было именно тем, что впервые... прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление» (30, 11). Подобно тому, как Юм пробудил Канта от догматического сна в теории познания, Ж.-Ж. Руссо, который стал для него, по собственному признанию кёнигсбергца, «вторым Ньютоном», прервал его догматическую дремоту в метафизике нравов. Именно с *«Трактата о человеческой природе»* Д. Юма и романа *«Эмиль, или О воспитании»* Ж.-Ж. Руссо началось духовное перерождение Канта и его переход на позицию критицизма.

Начало второго – «критического» - периода условно можно датировать 1770 годом – годом публикации и защиты кантовской диссертации *«О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира»*. Этот период длился до конца философской деятельности великого кёнигсбергца. Следует заметить, что на протяжении всего докритического периода философ был весьма плодовитым автором. Все его «докритические» произведения написаны живым, доступным, изящным языком. Однако после публикации диссертации в творчестве «прусского мудреца», уже широко известного как в Германии, так и за ее пределами, наступает длительная пауза. Кант надолго замолкает. Его молчание длилось одиннадцать лет, породив тем самым немало слухов о том, что философ себя исчерпал.

Начиная с конца 70-х годов в кёнигсбергских газетах регулярно печатается сообщение о скором выходе в свет нового фундаментального труда Канта. Время проходит, а обещанной книги всё нет. Сроки её публикации всё отодвигаются. Наконец наступает 1781 год – год выхода в свет первого издания *«Критики чистого разума»*

(«*Kritik der reinen Vernunft*“), (31) считающегося ныне классическим философским трудом. Однако долгожданная книга не вызвала сенсации в философских кругах, её просто не заметили. Даже те немногие, кто и обратил внимание на неё, вскоре должны были отложить её в сторону. Книга читалась с трудом, не вызывала интереса, в целом она оказалась недоступной. Её недоступность объясняется, прежде всего, трудностью её языка, новизной и чрезвычайной сложностью рассматриваемых в ней проблем, понятийного аппарата, который Кант специально ввел для обсуждения заново поставленных и решаемых проблем спекулятивной философии, некоторыми недостатками изложения материала.

Разочарованный холодным приемом, оказанным первому изданию, Кант через два года издает небольшую по объему книгу *«Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука»* (1783), (32) в которой, насколько это было возможно, в общедоступной форме изложил основное содержание своей «первой критики». Вслед за ней последовала «вторая критика» - *«Критика практического разума»* (1788), а спустя два года и «третья критика» - *«Критика способности суждения»* (1790). Кроме того, между «критиками» и после них Кантом были опубликованы такие произведения, как: *«Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»* (1784), *«Ответ на вопрос: Что такое Просвещение»* (1784), *«Основоположения метафизики нравов»* (1785), *«Предполагаемое начало человеческой истории»* (1786), *«Религия в пределах только разума»* (1793), *«К вечному миру. Философский проект»* (1795), *«Метафизика нравов»* (1797), *«Антропология с прагматической точки зрения»* (1798), *«Логика. Пособие к лекциям»* (1800) и др.

Прежде чем приступить к реконструкции структуры, основного содержания, проблем и основополагающих принципов критической теоретической философии Канта следует предварительно ознакомиться с основным категориальным и понятийным аппаратом *«Критики чистого разума»*. Начнем с понятия *критика*. Под *критикой* Кант понимает исследование условий возможности познавательной способности человека, нашего разума, как теоретического, так и практического, исследование его границ, дальше которых он не может простираться. А потому название «первой критики» можно прочитывать как *«Исследование границ чистого разума»*.

Что касается остальных основных понятий кантовской критической философии, то они, как правило, существуют попарно. Первой такой парой являются понятия *аналитические суждения* - *синтетические суждения*. Говоря языком логики, аналитические суждения – это суждения, в которых субъект и предикат суждения тождественны по своему содержанию, т.е. содержащееся в предикате знание уже

присутствует в субъекте. Например, «все тела протяженны», «роза – растение». Большинство же суждений, с помощью которых человек выражает свои мысли, являются синтетическими суждениями. Соответственно, это суждения, в которых субъект и предикат суждения не тождественны по своему содержанию, т.е. предикат всегда выражает собой новое знание, не содержащееся в субъекте. Примером таких суждений могут быть математические суждения, типа: « $2+2=4$ », «все тела имеют тяжесть». Как увидим в дальнейшем, Канта интересовали, прежде всего, синтетические суждения и то не все, а только так называемые *априорные синтетические суждения*. В исследовании условий возможности такого рода суждений он видел основное предназначение своей «Критики чистого разума».

Вторая основная пара кантовских понятий – это *априорное -апостериорное*. Буквально, *априорное* значит доопытное. В контексте кантовской философии понятие *априорное* означает то, что предшествует опыту и делает возможным опытное познание. *Апостериорное* – после опыта, на основе опыта.

Третья пара: *трансцендентальное – трансцендентное*. В критической философии Канта понятие априорное с необходимостью связано с понятием трансцендентальное. *Трансцендентальное* – такое априорное, которое вообще делает возможным синтетические положения, т.е. то, что обуславливает возможность априорных знаний о предметах; то, что опыту хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. *Трансцендентное* – то, что находится за пределами опыта и к опыту не относится, полностью независимо от нашего познания.

Четвертая пара: *вещь в себе (Ding an sich) – явление (Erscheinung)*. В переводе с немецкого языка *Ding an sich* означает *вещь сама по себе*, что более точно передает смысл знаменитой кантовской вещи в себе. Но поскольку в нашей философской литературе прочно закрепился дореволюционный перевод этого термина как *вещь в себе*, то далее будем следовать ему. Кантовское понятие *вещь в себе* имеет два основных значения: 1) то, чем предметы познания являются сами по себе; 2) особые объекты интеллигибельного (умопостигаемого) мира – бог, душа, мир. *Явление* (33, 86) – чувственно воспринимаемые объекты; объекты нашего чувственного созерцания, как они являются нашему сознанию. Иными словами, предметы возможного опыта, особая сфера переживаний, созерцаний субъекта.

Пятая пара: *ноумены – феномены*. *Ноумены* – вещи, которые следует мыслить не как предмет чувственного созерцания, а как вещь в себе исключительно посредством чистого рассудка (умопостигаемые объекты). *Ноумены* – это предметы, которые мыслит только рассудок путем интеллектуального созерцания, вследствие чего мы получаем

понятия о вещах в себе, с помощью которых мы можем последние мыслить, но не познавать. *Феномены* – чувственное понятие предмета. Есть целый ряд других понятий кантовской философии, но для реконструкции её общей схемы достаточно будет и этих.

«Введение» к «*Критике чистого разума*» начинается со слов: «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; ... Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта» (34, 40). Собственно, уже в этих последних словах Канта и заключена суть его философии, суть того переворота в философии, который он сам назвал коперниканским. На эту мысль его натолкнул Д. Юм, который, заинтересовавшись происхождением понятия, или идеи причинности, пришел к выводу, что для разума совершенно невозможно мыслить причинную связь *a priori* и из понятий. Стало быть, «разум полностью обманывает себя этим понятием и ошибочно принимает его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что иное, как незаконное дитя воображения, которое, оплодотворенное опытом, подчинило определенные представления закону ассоциации..., суть не что иное, как обыденный опыт, но неправильно обозначенный, или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики» (35, 9). И хотя Кант не согласился с этим выводом Юма, посчитав его опрометчивым, всё же именно этим своим заблуждением шотландский философ натолкнул «прусского мудреца» на мысль исследовать глубинную природу разума. В ходе своих исследований Кант приходит к выводу, что на самом деле понятие причинности далеко не единственное, посредством которого разум мыслит себе *a priori* связи между вещами. Собственно, вся метафизика состоит из такого рода понятий.

Таким образом, в отличие от Юма, который выводил идею причинности из опыта, Кант выводит её из чистого разума. И если первый заключил из этого мысль о невозможности метафизики как таковой, то второй, разрешив юмовскую проблему не только в одном частном случае, но и относительно всей способности чистого разума, поставил вопрос об условиях возможности метафизики как таковой. Именно таким образом Кант пришел к основному вопросу своей критической философии: *Как возможна метафизика?* Впрочем, как я уже отмечал выше, для кёнигсбергского мыслителя, как и для всякого великого философа, основной вопрос философии: *Что такое человек?* Однако ответ на него предполагает предварительное решение трех следующих вопросов: 1. *Что я могу знать?* Ответ на него Кант дает в своей «первой критике» - «*Критика чистого разума*», которая составляет содержание его теоретической философии, а, по сути, есть его теория познания. 2. *Что я должен делать?* На этот вопрос Кант отвечает своей «второй критикой» - «*Критика практического разума*», в которой излагается практическая философия, собственно этика. 3. *На что я могу надеяться?* Ответ на него

находим в «третьей критике» - «Критика способности суждения», которая есть, собственно, эстетика Канта и сводит воедино первую и вторую «Критики». В дальнейшем я обращусь к содержанию, в основном, только первой «Критики» и затрону некоторые основополагающие идеи его второй «Критики».

Как уже отмечалось выше, именно заблуждение Юма и натолкнуло Канта на мысль о существовании особой формы познания, так называемого априорного познания, которое есть, по сути, *метафизическое познание*, т.е. лежащим за пределами опыта, и составляет содержание метафизики. Последняя имеет дело с априорными синтетическими суждениями. Но *как возможны априорные синтетические суждения?* Именно в ответе на этот вопрос Кант видел основную задачу чистого (теоретического) разума.

Её решение он связывал с исследованием возможности применения чистого разума в науках, содержащих априорное теоретическое знание. К таким наукам «прусский мудрец» относил *чистую математику, чистое естествознание и метафизику*, каждая из которых функционирует на основе определенной познавательной способности человека. Среди них он выделяет три основные: 1. *чувственность* – способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас; посредством чувственности нам *даются* предметы и доставляются созерцания; 2. *рассудок* (Verstand) – способность, с помощью которой предметы *мыслятся*; стало быть, рассудок есть способность мыслить, способность составлять суждения; посредством рассудка многообразное содержание наших представлений и созерцаний связывается и подводится под единство созерцания, которое находит свое выражение в *понятиях*, т. е. рассудок дает правила для синтезирования чувственных данных в *понятиях*; он мыслит понятиями; 3. *разум* (Vernunft) – высшая познавательная способность, дающая *принципы (идеи)* априорного знания; если рассудок есть способность создавать единство явлений (созерцаний) посредством правил (понятий), то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам, стало быть, разум никогда не направлен на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью априорных понятий придать многообразным рассудочным знаниям единство, которое выражается в *идеях*, т.е. разум оперирует идеями.

Если на процесс познания взглянуть с точки зрения этих трех познавательных способностей, то оказывается, что всякое знание, как отмечает сам Кант, «начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого в нас нет ничего...» (36, 274).

Каждая из указанных познавательных способностей содержит в себе определенные априорные формы, которые и делают возможным существование соответствующей науки

в качестве науки всеобщей и необходимой: в *чувственности* содержатся априорные формы, делающие возможной чистую математику в качестве науки, в *рассудке* – априорные формы, делающие возможным чистое естествознание как науку, и в *разуме* – априорные формы, делающие возможной метафизику в качестве науки всеобщей и необходимой.

В соответствии с этим Кант формулирует и три основных вопроса «Критики чистого разума»: 1) *Как возможна математика, или Возможна ли математика как всеобщая и необходимая наука?* 2) *Как возможно естествознание, или Возможно ли естествознание как всеобщая и необходимая наука?* 3) *Как возможна метафизика, или Возможна ли метафизика как всеобщая и необходимая наука?* Именно постановкой этих трех критических вопросов и задается структура первой «Критики», первая часть которой называется «Трансцендентальная эстетика» (37), в ней дается ответ на первый вопрос. Во второй части, именуемой «Трансцендентальная логика» и подразделяемой, в свою очередь, на два отдела «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика» содержатся ответы соответственно на второй и третий вопросы.

Отвечая на первый вопрос: как возможна математика, Кант отмечает, что математика возможна в качестве всеобщей и аподиктической (необходимой) науки, обладающей априорными синтетическими суждениями, потому, что она опирается на чистые априорные созерцания, априорные формы чувственного созерцания (38) (чувственности) - *пространство* и *время*. Последние ограничивают собой определенным способом вещи и события и являются своеобразным инструментом для упорядочивания наблюдений. Когда мы наблюдаем определенный процесс или событие, мы его локализуем, как правило, непосредственно и интуитивно в пространственно-временную структуру. Поэтому пространство и время можно характеризовать как структурную систему, основанную не на опыте, а используемую в любом опыте и применимую ко всякому опыту. В них мы находим то, что может быть а priori обнаружено в созерцании. «Всякое наше созерцание, - подчеркивает Кант, - бывает связано с некоторым формальным принципом... этот формальный принцип нашего созерцания (пространство и время) есть условие, при котором нечто может стать предметом наших чувств» (39, 290). Чувственное созерцание содержит в себе понятия пространства и времени потому, что оно (созерцание) есть понятие не всеобщее, а единичное, в котором оно мыслится. А так как пространство и время относительно качества вовсе не определяют чувственно воспринимаемого, то они объекты науки только относительно *количества*. «Поэтому, - заключает Кант, - **чистая математика** рассматривает *пространство* в **геометрии**, а *время* – в чистой механике» (40, 292). Сюда еще и добавляется понятие *числа*, которым

занимается **арифметика**. Последняя создает понятия чисел последовательным прибавлением единиц во времени. Но со всей очевидностью время обнаруживается в чистой механике, которая создает свои понятия о движении только посредством представления времени как *порядка следования изменений*.

Таким образом, чистая математика, выражающая форму всего нашего чувственного познания, есть орудие любого созерцательного (чувственного) познания. А поскольку её объекты сами не только формальные принципы всякого созерцания, но и сами *первоначальные созерцания*, то она дает в высшей степени истинное знание. В геометрии такое знание обеспечивается пространством как априорной формой чувственности, а в арифметике – временем. Что значит, что пространство есть априорная форма чувственности? Это, видимо, надо понимать так, что пространство, в котором существуют вещи, есть лишь форма, под которой вещи являются, есть внешнее априорное условие наглядного представления вещей. «Пространство, - пишет Кант, - есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний» (41, 65). Оно является первоначальным созерцанием, находящимся в нас *a priori*, т.е. до всякого восприятия предмета. А это значит, что представление о пространстве не выводимо из внешнего опыта, оно должно уже заранее быть для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня. Стало быть, представление о пространстве не может быть заимствовано из опыта, напротив, сам этот внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве. И действительно, все геометрические положения имеют необходимый и всеобщий характер, например, положение, что пространство имеет только три измерения.

Таким образом, геометрия возможна как априорное синтетическое знание только потому, что она как наука определяет свойства пространства синтетически и, тем не менее, *a priori*. А это значит, что пространство есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания.

Время так же, как и пространство, является, по Канту, формальным принципом чувственно воспринимаемого мира. Но в отличие от пространства как чистой формы всякого *внешнего* созерцания, время есть непосредственное условие внутренних явлений, *внутренним* априорным (чистым) созерцанием, действительной формой внутреннего созерцания потому, что оно постигается раньше всякого ощущения как условие отношений, встречающихся в чувственно воспринимаемом мире, т.е. время дано *a priori*. Время, как и пространство, рассматривается Кантом в качестве источника познания, из которого можно *a priori* почерпнуть различные синтетические знания.

Таким образом, чистая математика как синтетическое познание а priori возможна только потому, что она относится исключительно к предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом априорном созерцании пространства и времени. Иными словами, основания математики образуют чистые априорные созерцания, делающие возможными её синтетические аподиктические положения. Но это очевидно только при условии признания положения, что *«всё, что может быть дано нашим чувствам (внешним – в пространстве, внутреннему – во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе»* (42, 40).

В целом, завершая свою *«Трансцендентальную эстетику»*, Кант подчеркивает, что пространство и время как чистые априорные созерцания являются одними из необходимых априорных форм, которые делают возможными априорные синтетические суждения. Другие априорные формы мы находим в его *«Трансцендентальной логике»*.

Как уже отмечалось выше, в первом отделе *«Трансцендентальной логики»* *«Трансцендентальная аналитика»* Кант дает ответ на вопрос: *«Как возможно естествознание?»* В этом разделе он исследует ту сферу человеческих знаний, которая имеет свой источник только в рассудке, т. е. в ней рассматривается чистое рассудочное знание. Если в отношении к чувственности высшее основоположение о возможности всякого созерцания гласит, что всё многообразное в созерцании подчинено формальным условиям пространства и времени, то в отношении к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что всё многообразное в нем подчинено *трансцендентальному единству апперцепции*. Последнее Кант определяет как *«то единство, благодаря которому всё данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте»* (43, 132). Трансцендентальное единство апперцепции и есть первое чистое рассудочное знание, посредством которого дается предмет.

Таким образом, с помощью рассудка предмет мыслится, т.е. многообразные представления, получаемые посредством чувственности, на уровне рассудочной деятельности соединяются в сознании. Они находят своё выражение в чистых рассудочных *понятиях*, или *категориях*, которые Кант определяет как *«формы мысли, посредством которых ещё не познается никакой определенный предмет»* (44, 139), но устанавливаются априорные правила (принципы) возможного опыта. А принципы возможного опыта, по Канту, вместе с тем суть всеобщие законы природы, которые могут быть познаны а priori и должны подчиняться категориям, от которых природа зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности. Если всеобщие законы природы могут познаваться а priori, то это значит, что они находятся в нас самих, т.е. в нашем рассудке, и что мы не должны искать их в природе посредством опыта, а наоборот,

природу в её всеобщей закономерности должны выводить из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и рассудке. Стало быть, категории а priori предписывают законы природе как совокупности всех явлений. Иными словами, природа должна сообразовываться с категориями, с рассудком и его формой. Эта мысль и составляет то, что обычно именуют коперниканским переворотом Канта в философии, который наиболее лаконично выражен в его следующем известном положении: *«Рассудок не черпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей»* (45, 80).

К этой мысли «прусского мудреца» натолкнула ситуация, которая имела место в ньютоновской физике. Как и все физики того времени, Кант был глубоко убежден в истинности и неоспоримости ньютоновской теории. Он полагал, что данная теория не может быть лишь результатом накопленных наблюдений. Что всё-таки могло служить основанием её истинности? Ньютоновская физика хотя и подтверждается наблюдениями, но, тем не менее, она есть результат не наблюдений, а наших собственных методов мышления, которыми мы пользуемся, чтобы упорядочить, понять наши ощущения. Не факты, не ощущения, а наш собственный рассудок ответствен за наши теории. Познаваемая нами природа с её законами есть результат упорядочивающей деятельности нашего рассудка.

Данное положение сродни с рассуждениями Коперника, который, по словам Канта, после того, «когда оказалось, что его гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя» (46, 23).

Аналогичным «переворотом» Кант попытался решить проблему оснований истинности естествознания. Если бы наши созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то тогда не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах. И наоборот, если предметы как объекты чувств согласуются с нашей способностью к созерцанию, то мы вполне представляем себе возможность априорного знания. Образно говоря, подобно тому, как Коперник заставил наблюдателя вращаться вокруг звезд, Кант заставил вещи вращаться вокруг разума, пытаясь приспособить, «подогнать» их к нему. Этим философ утвердил идею об активной роли наблюдателя, исследователя и теоретика, которые не должны оставаться пассивными созерцателями, ожидающими, что природа навязывает им свои законы. Напротив, мы, созерцатели, навязываем нашим чувствам, ощущениям порядок и законы нашего рассудка, исследователь должен брать природу «измором», силой, чтобы увидеть её в свете своих сомнений, предположений, идей. «Естествоиспытатели поняли, - пишет Кант,

- что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у неё словно на поводу... До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами... предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (47, 23). И далее: «мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (48, 24). Стало быть, мы можем иметь достоверное априорное знание лишь в том случае, если приписываем вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее нами самими сообразно нашему понятию. Эта мысль лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о вещах, которое должно установить нечто о них раньше, чем они нам даны.

Таким образом, рассудок оказывается у Канта источником всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим а priori осуществляет опыт, в силу чего всё, что познается на опыте, необходимо подчинено законам, категориям рассудка. Сами по себе категории есть не *знания*, а только *формы мышления*, содержащие в себе логическую способность а priori объединять воедино многообразное, данное в созерцании. Посредством них из созерцаний порождаются знания. При этом мы имеем дело не с природой вещей самих по себе, а с природой как предметом возможного опыта.

Предложенный Кантом новый, «переворотный», по своей сути, способ мышления, открыл метафизике путь к науке. Главному трансцендентальному вопросу: Как возможна метафизика, или Возможна ли метафизика как всеобщая и необходимая наука? Кант посвящает второй отдел «*Трансцендентальной логики*» - «*Трансцендентальная диалектика*». Утвердительный ответ на поставленный вопрос, по мнению философа, может быть только при одном условии: если метафизика будет рассматриваться как не догматическая, т.е. метафизика вещей (примером её может служить традиционная метафизика Г. Лейбница и Хр. Вольфа), а критическая, трансцендентальная, т.е. метафизика знания. Особенность этой метафизики состоит в том, что она имеет дело с чистыми понятиями *разума*, предмет которых не может быть дан в опыте, в тенденции они устремлены на познание вещей в себе. Такие понятия Кант именует *трансцендентальными идеями*. Они лежат в природе разума так же, как категории – в природе рассудка. И если рассудок – способность давать правила для единения многообразия чувственных созерцаний, способность создавать единство явлений посредством правил, то разум – способность давать сами принципы познания, способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какую-нибудь вещь, а всегда направлен на

рассудок, чтобы с помощью априорных понятий придать единство его многообразным знаниям, привести его в полное согласие с самим собой.

Лежащие в природе разума трансцендентальные идеи позволяют достичь безусловного знания о синтетическом единстве всех условий бытия. Это безусловное синтетическое единство Кант связывает с тремя отношениями: 1) отношение к субъекту, 2) отношение к многообразному содержанию объекта в явлении, 3) отношение ко всем вещам вообще. В соответствии с этим он разделяет все трансцендентальные идеи на три класса: **первый** содержит в себе безусловное единство *мыслящего субъекта*, который есть предмет *психологии*, **второй** – безусловное единство *условий явлений*, являющихся предметом *космологии*, **третий** – безусловное единство *условий всех предметов мышления вообще*, *высшее условие возможности всего, что можно мыслить*, которое есть предмет *теологии* (49, 297).

Итак, чистый разум имеет в своей основе три трансцендентальные идеи: *идею души (психологическую идею)*, *идею мира (космологическую идею)* и *идею Бога (теологическую идею)*, которые образуют три основные проблемы метафизики и составляют содержание трех метафизических дисциплин – *рациональной психологии*, *рациональной космологии* и *рациональной теологии*.

Примененный Кантом трансцендентальный метод в исследовании проблем метафизики позволил ему с самого начала обосновать несостоятельность прежней догматической метафизики вольфианского толка и, прежде всего, рациональной психологии, ориентированной на поиск лежащей в основе мыслительной деятельности субстанционально простой и неделимой души, идею существования которой упорно отстаивали картезианцы и вольфианцы. Иллюзию, в которую впадал догматический разум рациональной психологии в своем поиске души-субстанции, философ усматривал в том, что в логике именуют *паралогизмом* (ложным заключением, следующим из применения двух понятий под прикрытием одного понятия). Этот паралогизм Кант выражал следующим умозаключением: *«То, что нельзя мыслить иначе как субъект, не существует иначе как субъект и есть, следовательно, субстанция. Мыслящее же существо, рассматриваемое только как таковое, нельзя мыслить иначе, как субъект. Следовательно, оно и существует как таковой, т.е. как субстанция»* (50, 309).

Как видно из данного умозаключения, мышление берется в обеих посылках в совершенно разных значениях: в большей посылке – так, как оно относится к объекту вообще, а в меньшей посылке – только так, как оно существует в отношении к самосознанию; иными словами, в первом случае речь идет о *вещах*, которые можно

мыслить только как субъекты, во втором же случае речь идет не о *вещах*, а о *мышлении*, в котором Я всегда является субъектом сознания.

Именно на ложности этого умозаключения строится кантова критика рациональной психологии. Однако обоснование принципиальной невозможности рациональной психологии, согласно «прусскому мудрецу», не отрицает ни загробную жизнь и бессмертие души, ни необходимость их признания. Оно лишь доказывает невозможность теоретического обоснования идеи о загробной жизни и бессмертии души.

В *космологической идее* содержится вопрос о мире как о совокупности условий существования всех явлений в их полноте. Данный вопрос был предметом рассмотрения рациональной космологии, являющейся второй метафизической дисциплиной, при решении проблем которой наш разум с неизбежностью впадает в иллюзию. Последняя коренится в самой природе разума, которая постоянно повелевает ему переступить границы возможного опыта и устремляться к безусловному, непознаваемому. Как только разум выходит за пределы опыта, он тут же впадает в противоречия, которые Кант именуется антиномиями.

Антиномии – это противоречащие друг другу, взаимоисключающие друг друга суждения, которые в равной мере могут быть логически обоснованы. Схематично они состоят из тезиса и антитезиса.

Философ выделяет четыре антиномии чистого разума:

1. *Тезис*: Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

Антитезис: Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве (51).

2. *Тезис*: Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Антитезис: Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

3. *Тезис*: Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу.

Антитезис: Нет никакой свободы, всё совершается в мире только по законам природы.

4. *Тезис*: К миру принадлежит или как часть его, или как причина безусловно необходимая сущность.

Антитезис: Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины.

Сформулированные Кантом антиномии чистого разума, которые, по его словам, «на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум» (52, 502), имеют особое значение для понимания мотивов и причин расхождения Канта с прежней метафизикой. Антиномии можно рассматривать как средство, предохраняющее от трансцендентальной видимости, которая вводила традиционную метафизику в заблуждение и побуждала её принимать явления, которые не более чем представления, за вещи в себе. Разрешение антиномий возможно лишь при одном замечании, что явление истинно, пока разум применяется в опыте, но, как только он выходит за его пределы и становится трансцендентным, явление не создает ничего, кроме одной видимости. Стало быть, антиномии являются, образно говоря, своеобразным сигналом для нашего разума, предупреждающим его о том, что он вышел в запредельную для него сферу. Тем самым они четко фиксируют границы того мира, к которому может и должен применяться наш разум: это – мир явлений, возможного опыта, не позволяют выходить за границы опыта и судить о вещах вне его, как о вещах самих по себе.

Третья трансцендентальная идея – *теологическая идея*. Кант именует её «трансцендентальным идеалом» чистого разума. Если в психологической и космологической идеях разум начинает с опыта и затем устремляется к абсолютным основаниям, то в теологической идее разум с самого начала покидает опыт и устремляется к бытию абсолютного существа. Иллюзорность притязаний нашего разума обнаруживается, прежде всего, в идее существования Бога. Судьба её предрешена результатами четвертой антиномии. И всё же Кант подробно рассматривает и отвергает имевшие в его время доказательства бытия бога - физикотеологические, космологические и онтологические. Вскрыв их несостоятельность, он фактически изгнал Бога из мира явлений. Этим он показал, что теологическая идея невозможна при спекулятивном применении разума (т.е. когда мы идем от существования вещей в мире к их причине), она остается для него только идеалом, «понятием, которое завершает и увенчивает всё человеческое знание и объективную реальность которого этим путем... нельзя доказать, но и нельзя также и опровергнуть, теологическая идея недоказуема аргументами теоретического (чистого) разума, она, как увидим в дальнейшем, есть только постулат *разума практического*, усматривающего в ней регулятора оценки религиозных представлений людей. И тем не менее идея бога как трансцендентальный идеал чистого разума сохраняется Кантом, ибо в ней заключено основное содержание религии и теологии. А вместе с тем сохраняется и теология, правда, не в своей спекулятивной форме, которую великий кёнигсбергец отверг, а *трансцендентальной*. *Трансцендентальная онтология*, по его мнению, возможна как теология, доказывающая

свою необходимость путем определения своего понятия и постоянной цензуры нашего разума, часто вводимого в заблуждение чувственностью.

Завершая рассмотрение «*Трансцендентальной диалектики*», философ заключает, что все наши рассуждения, желающие вывести нас за пределы возможного опыта, обманчивы и безосновательны. Но несмотря на это наш разум склонен переходить за границы опыта, что приводит к антиномиям, свидетельствующим об иллюзорности трансцендентальных идей, если их рассматривать как понятия действительных вещей. И поскольку разум имеет своим предметом только рассудок и его целесообразное применение, то он, подобно тому, как рассудок объединяет многообразное в объекте посредством понятий, объединяет многообразное содержание понятий посредством трансцендентальных идей, которые для разума так же естественны, как категории для рассудка. Стало быть, хотя трансцендентальные идеи и обманчивы, они всё же имеют полезное применение: они направляют рассудок к определенной цели, т.е. они имеют *регулятивное* применение и служат правилом для рассудка. Если же отказаться от регулятивного применения идей, то наш разум различными путями впадает в заблуждения, покидая в этом случае почву опыта.

Такие идеи разума, как замечает Кант, «не черпаются из природы; скорее наоборот, мы задаем вопросы природе сообразно этим идеям и считаем наше знание недостаточным, пока оно не адекватно им» (53, 484). Сами же идеи заданы нам природой нашего разума, а потому они не есть нечто абсолютное, существующее само по себе, нечто действительное. Применительно, например, к третьей трансцендентальной идее – идее Бога, это значит, что у нас нет никаких оснований безусловно признавать предмет этой идеи – Бога, предполагать, что он существует сам по себе. Мы можем мыслить Бога только в идее.

Подводя общий итог своей трансцендентальной философии, Кант приходит к выводу, что «чистый разум, который, как казалось на первых порах, обещал нам по крайней мере расширение знания за все пределы опыта, содержит в себе, если правильно понимать его, только регулятивные принципы» (54, 520). И хотя в отношении чувственных созерцаний, понятий и идей человеческое познание имеет априорные источники знания, которые, как кажется на первый взгляд, пренебрегают пределами возможного опыта, тем не менее, кантовская критика показывает, что чистый разум не может выйти за сферу возможного опыта и что его истинное назначение состоит в том, «чтобы проникнуть в самую глубь природы сообразно всем возможным принципам единства..., но при этом никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты» (55, 521). Такова вкратце предпринятая Кантом критика чистого разума.

Если теперь попытаться в сжатой, схематичной форме выразить суть кантовской теории познания, то она примерно выглядит так. В отличие от господствовавшей до и после Канта в истории философии гносеологической традиции, согласно которой люди в процессе познания объективно отражают мир, «пруссский мудрец» полагал, что в процессе познания мы, познающие субъекты, мир не отражаем, а конструируем в соответствии с теми априорными формами знания, которые у нас изначально есть до всякого опыта. Подобно рыбаку, который для ловли рыбы забрасывает сеть в воду, познающий субъект набрасывает на мир свою «логическую сеть», каковой, по сути, являются априорные формы знания, и путем логических манипуляций пытается подогнать под нее мир. Стало быть, мы мир познаем таким, каким мы его уже заранее до всякого опыта построили в своей голове в соответствии с изначально данными нам соответствующей культурой априорными формами знания. Последние не только предшествуют нашему опыту, но и делают возможным наш опыт. Именно они определяют наш способ «видения» мира: мир таков, каким он нам является нашему сознанию. А является он нам таким, каким мы его заранее построили в своей голове.

Итак, мы познаем мир только на уровне явлений. А поскольку на разных уровнях культуры мир является по-разному, то в каждой культуре есть своя, соответствующая её потребностям и целям, а потому и адекватная для неё, картина мира, которая, безусловно, никак не совпадает с миром как таковым, с миром «вещей в себе». Последний как мир сущности никогда не может быть познан, он навсегда скрыт от нас. По Канту, мы его можем мыслить, но он абсолютно не познаваем. Тем самым философ провел непроходимую пропасть между миром явлений и миром вещей в себе, ограничив наш разум сферой возможного опыта. Стало быть, наш разум не всемогущ.

Поставив границы нашему разуму, Кант фактически пошатнул здание классической науки и философии, которое зиждилось на традиционном (классическом и просветительском) мифе о всемогущности разума, и, прежде всего, разума научного. Именно этой своей идеей ограниченности человеческого разума кенигсбергский философ воздвиг стену, которая навсегда отделила его от так называемой немецкой классической философии, школы Фихте, Шеллинга и Гегеля. Как известно, эти немецкие философы поставили своей основной целью преодолеть проложенную Кантом пропасть между миром явлений и миром вещей в себе, иными словами, между бытием мира и бытием мышления. Утвердив тождество бытия и мышления, так называемые «ученики» Канта столь разошлись со своим «учителем», что говорить об их творческом развитии духа философии «пруссского мудреца» нет никаких оснований. На самом деле, они стали его не

последователями, а идейными противниками. Именуя себя его толкователями и сторонниками, они были на самом деле лишь его карикатурами.

Практическая философия И. Канта

Наиболее полно практическая философия Канта изложена во втором его главном философском труде – *«Критика практического разума»*, в котором обосновывается возможность этики в качестве науки (56). Основная задача второй критики – обоснование нравственности на основе гносеологической базы, разработанной в *«Критике чистого разума»*. Опираясь на принцип априоризма как фундаментального основоположения своей гносеологии, Кант утверждает автономность этики как науки. В отличие от своих предшественников, которые искали основы морали во внешних факторах – в обществе в целом или в религии как социальном феномене в частности, Кант провозглашает независимость, автономность морали от религии и общества, она оказывается самодостаточной, самодовлеющей. Более того, он ставит самую религию в зависимость от морали, совершая тем самым коперниканский переворот в этике, суть которого состоит в том, что человек морален не потому, что Бог предписал ему мораль, а наоборот: человек верит в Бога потому, что этой веры требует мораль. Эту мысль Кант смело проводил во многих своих критических произведениях. Так, одна из работ религиозного и этического цикла начинается со следующих слов: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, ... не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтоб познать свой долг, ни в других мотивах, чтобы этот долг исполнить... Следовательно, для себя самой... мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама в себе» (57, 5). И далее: «Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе *творит Бога* и, по моральным понятиям... даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, *кто создал его самого*. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другими как Бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому, - всё же подобное представление он должен согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право принимать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения – если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте – не может возникнуть никакой религии...» (58, 182).

Итак, основания нравственности, нравственного закона следует искать не вне, а внутри самой морали, в самом человеке. На этот внутренний источник морали указывает сам Кант в своем изумительном по художественной выразительности и широко известном сегодня образе: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным

удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (59, 562).

Что значит: моральный закон во мне? Данная мысль Канта становится понятной, если иметь в виду, что он, вслед за своим учителем-моралистом Руссо, исходил из двойственной природы человека: человек по своей эмпирической природе (как существо, принадлежащее миру явлений) скорее зол, чем добр, а как существо в себе (как существо, принадлежащее миру «вещей в себе») он полностью нравствен и в этом смысле добр. А это значит, что нравственность нельзя выводить из эмпирического бытия человека, т.е. из его чувственности, но только из *разума*, который сам себе предписывает принципы морального поведения и судит о добре и зле. Подобно тому, как понятия чистого разума имеют априорный характер, все нравственные понятия, по Канту, также имеют место и возникают а priori в практическом разуме, который есть не что иное, как априорная способность к правильному и неправильному, хорошему и дурному. Эта чистота происхождения нравственных понятий из разума дает философу основание полагать их в качестве высших практических принципов. Стало быть, нравственно поступать означает у Канта поступать в соответствии с принципами практического разума.

Таким образом, разум, точнее, практический разум и есть источник морали. Этим определяется рационализм и априоризм кантовской этики, которая, по своей сути, есть нормативистская (прескриптивная) этика, ибо она ориентирована только на должное, долг. То есть ее ориентиром оказываются не фактические поступки людей, а нравственные законы (60), условием которых, по Канту, выступает *свобода*.

Понятие свободы как единственная из всех идей нашего разума, возможность которой мы знаем а priori, является для «прусского мудреца» ключом к основоположениям практического разума, ибо свобода является обязательным условием для существования морального закона, хотя постичь это мы не можем. Свобода и моральный закон доказывают друг друга. Для нас первичен моральный закон, свобода же первична сама по себе.

Моральный же закон имеет в своей основе мысль о *долге*, которая должна стать высшим принципом всякой моральности в человеке. Итак, свобода и долг – вот действительное основание морального закона. Свобода и долг отнюдь не антиномичны, а предполагают и дополняют друг друга. Связь их становится очевидной, если иметь в виду, что свобода предполагается Кантом как свойство воли всех разумных существ быть самой для себя законом. То есть в свободе заключен принцип автономии воли. Этим утверждением Кант фактически «переворачивает с головы на ноги» существовавшую до него этику, которая, как правило, выводила нравственные законы из свободы воли. Иными

словами, она пыталась обосновать «я должен» посредством «я могу», исходила из максимы: *Долженствование предполагает возможность*. Кант же идет обратным путем. Его метафизика нравственности исходит из противоположной установки: *Возможность предполагает долженствование*. Тем самым для его этики решающее значение имеет практическое правило: *ты можешь, потому что ты должен*.

Положение о том, что *воля есть во всех поступках сама для себя закон*, по словам Канта, означает «лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом саму себя также в качестве всеобщего закона» (61, 226).

Долг же «*есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону*» (62, 169-170). Эта формула значит, что человеку необходимо поступать так, а не иначе, что ему не только нельзя отказаться от этой необходимости, но и следует подчиняться ей. Данная необходимость, состоящая в приказе «Ты должен поступать так, а не иначе!» опосредуется категорией *уважение*, которое, хотя и есть чувство, но чувство, как это не парадоксально звучит, рациональное, ибо оно непосредственно связано с разумом и диктуется им.

Таким образом, ступень нравственности, на которой стоит человек, равно как и ценность его поступков, определяется не достижением определенной прагматической цели, а уважением к моральному закону. Поступки ценны сами по себе, они должны совершаться из уважения к закону, из чувства долга. Иными словами, поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в том моральном законе, согласно которому решено было его совершить. В чувстве долга Кант видит не только основной моральный, но и жизненный мотив. «Человек, - подчеркивает философ, - живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» (63, 479).

Из выше сказанного очевидна связь между чувством долга и моральным законом. Она конкретизируется Кантом в понятии *совесть*, которая не есть нечто приобретаемое, её, по мнению философа, каждый человек как нравственное существо имеет в себе изначально. Совесть определяется им как «практический разум, напоминающий человеку в каждом случае [применения] закона о его долге оправдать или осудить» (64, 442). Понимаемая таким образом, совесть не может вменяться как долг. Когда говорят, что у человека нет совести, то этим хотят сказать, что он не склонен обращать внимания на суждение её. Долгом в данном случае будет лишь необходимость культивировать свою совесть, внимательнее прислушиваться к «голосу внутреннего судьи». А потому, как пишет Кант, сознание *внутреннего судилища* в человеке... есть *совесть*» (65, 482).

Каждый человек всегда ощущает в себе этого внутреннего судью, который наблюдает за ним, грозит ему, следует за ним как его тень. Стало быть, совесть – это своеобразная сила в человеке, стоящая на страже нравственных законов в нём. Если далее продолжать эту аналогию с судом, то можно сказать, что то дело, которое ведет совесть, есть дело человека, которое он ведет против самого себя. Но *обвиняемый* своей совестью и *судья* – не одно и то же лицо, ибо, по Канту, совесть человека мыслит судьей его поступков не себя, а *другое идеальное лицо*, каковым на самом деле оказывается Бог как уполномоченный судья совести. Следовательно, совесть мыслится философом как принцип ответственности перед Богом за свои поступки.

Все поступки людей с точки зрения их мотивации Кант делил на два вида: *легальные и моральные*. *Легальные* поступки – поступки, совершаемые *сообразно* с моральным законом, но не *ради закона*. *Моральные* поступки – поступки, в которых идея долга, основанная на моральном законе, есть в то же время их мотив. Первые мотивированы стремлениями к удовольствию и успеху и другими личными целями и имеют в своей основе *гипотетические* императивы (66) (веления или запреты), которые зависят от условий и при том изменчивых и связаны с *эмпирической* природой человека. Гипотетический императив имеет дело с поступком, который хорош для *чего-то другого, какой-нибудь возможной или действительной цели*. Стало быть, гипотетический императив предписывает поступок не безусловно, а только как средство для другой цели.

Вторые же мотивированы самим моральным законом и имеют в своем основании априорные законы морали. Их априорность состоит в их безусловной необходимости и всеобщности. А потому и практические правила, посредством которых выражаются моральные поступки, носят всеобщий и необходимый характер. Такого рода правила Кант именуется *категорическими императивами*. Они следуют из трансцендентной природы человека, требуют поступать нравственно ради самой нравственности и представляют поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели, как «необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом её» (67, 187). Следовательно, категорический императив непосредственно предписывает то или иное поведение, он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а принципа, из которого следует сам поступок.

Но как возможны категорические императивы? Они, как полагает Кант, возможны благодаря тому, что, с одной стороны, разумное существо осознает себя как член интеллигибельного мира и как таковое все его поступки должны быть сообразны с принципом автономии чистой воли. С другой - оно осознает себя как часть чувственно

воспринимаемого мира и как таковое должно признать себя подчиненным законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, а стало быть, подчиненным автономии воли.

Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что человек как член интеллигибельного мира *сообразует* свои поступки с автономией воли, а как член чувственно воспринимаемого мира *должен сообразовывать* их с ней. В этом, прежде всего, состоит их особенность, которой, впрочем, задается их форма, структура.

Кроме того, специфика этих императивов обусловлена тем, что их действительность дана человеку не в опыте, а всецело а priori. Если все другие императивы, по сути, могут быть названы *принципами*, ибо они всегда указывают на достижение какой-либо цели, а стало быть, связаны со случайным, то категорические императивы, точнее, категорический императив, так как Кант далее уточняет, что существует только один категорический императив, имеет статус практического закона. А это значит, что он представляет собой априорное синтетически-практическое положение, в котором кроме закона содержится только необходимость *максимы* (68), требующая быть сообразно с этим законом. То есть категорический императив имеет характер всеобщего и необходимого, «чистого» априорного закона, с которым должна быть сообразна максима.

Кант, как известно, дал несколько формулировок категорического императива как высшего закона нравственности. Одна из уточненных формулировок гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (69, 409). Безусловно, данная формулировка, как, впрочем, и все остальные, имеет чисто формальный характер, что, по мнению Канта, свидетельствует о её не недостатках, а, напротив, преимуществе. Последнее состоит в том, что эта формулировка прямо указывает на «чистоту» категорического императива, т.е. что он, как и подобает, являет собой «чистый» априорный закон, который выражает лишь форму моральных поступков, но ничего не говорит об их содержании.

И всё же в своем формализме Кант не был последовательным до конца. Говоря о том, что следовать императиву надо именно потому, что этого требует наш моральный долг, философ уточнял, что долг каждого человека есть собственное внутреннее морально-практическое совершенство и счастье другого, которые есть одновременно и цель. Стало быть, долг и цель каждого человека – сам человек, во имя которого должны вершиться все дела. «Сделать человека своей целью, - подчеркивает в этой связи Кант, - есть сам по себе его долг» (70, 437). Ту же мысль, но в развернутой форме мы находим в *«Критике практического разума»*: «Во всём сотворенном всё что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*» (71, 478). Этим положением «пруссский мудрец» придал

своему учению о нравственности содержательный характер, что и нашло свое выражение в окончательной формулировке категорического императива: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (72, 205).

Безусловно, Кант сам прекрасно понимал, что этот категорический императив не выполним в феноменальной (эмпирической) жизни, для которой естественна только этика гипотетических императивов. А интеллигибельный мир, мир человека как ноуменальной личности, к которому только и применим категорический императив, для реального, эмпирического человека остается пока что миром потусторонним, ибо сама жизнь неморальна или, как справедливо заметил в свое время философ Франкфуртской школы Теодор Адорно, «в неправильной жизни не может быть жизни правильной» (73, 5). Эти слова, видимо, следует понимать так, что для реализации категорического императива необходимо соответствующим образом организовать человеческую жизнь, общество. Но применительно к современному социальному миру, в котором сама человеческая сущность и культура в целом отчуждены, этика Канта остается всего лишь идеальным нравственным проектом, который, если и может быть реализован когда-нибудь, то только в далеком будущем.

И, тем не менее, мысль Канта о том, что человек всегда должен рассматриваться только как цель и никогда как средство, очень актуальна и своевременна для нас, живущих в эпоху научно-техногенной цивилизации. Последняя, как известно, характеризуется, прежде всего, разломом культуры, общекультурным кризисом, господством безличностных технологических структур над живой человеческой деятельностью. А это значит, что человек эпохи постмодерна есть, по сути своей, как его совершенно точно определил Г. Маркузе, «одномерный человек», придаток не только технологических процессов, но и всей созданной им «второй», искусственной, природы: он стал средством для экономики, политики, науки, искусства, морали, права и т.п. Для выхода из этого кризисного, грозящего катастрофой, состояния человечеству остается только один путь – переход на новый цивилизационный уровень, к *антропогенной* цивилизации, в которой «вторая природа» как средство должна быть подчинена одной единственной и высшей цели – *человеку*. Высшей и единственной ценностью должен стать *Человек*.

Эта переоценка ценностей, как представляется, должна содействовать осуществлению «тайного плана природы» - *нравственному совершенствованию* человечества, которого, как справедливо полагал Кант, человеку так и не удалось достичь в своем культурно-историческом развитии, что объясняется следующим обстоятельством.

Если в своем поступательном шествии к совершенству человеческий род действительно прогрессировал, то этого, как правильно считает кенигсбергский философ, нельзя сказать в отношении отдельного человека, который, выйдя из своего естественного, животного состояния, где царило одно добро, сразу же злоупотребил своим разумом тем, что противопоставил себя природе, покинул ее материнское лоно. «История природы, - отмечает Кант, - ...начинается с добра, ибо она *произведение Бога*; история свободы - со зла, ибо она *дело рук человеческих*» (74, 79).

Тем самым уже в самом начале человеческой истории произошло столкновение животного, естественного состояния с состоянием цивилизованным, культурным. Формулируя эту мысль, Кант прямо указывает на справедливость в этом отношении позиции Руссо, который в своих сочинениях раскрыл неизбежное противостояние культуры и природы человечества как физического рода. Из этого столкновения возникло зло, и что ещё хуже пороки *окультуренного разума* (75).

Итак, прогрессирующая культура уродует естественную природу человека, что, безусловно, губительно сказывается на нравственном состоянии человечества: развитие морали значительно отстает от роста культуры. Подтверждением этой мысли может служить следующий примечательный пассаж из «*Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане*»(1784): «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам ещё многого недостает, чтобы считать нас *нравственно совершенными*. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию» (76, 23).

Безусловно, Кант прав. Действительно, нынешний человек – человек цивилизованный, все его поведение подчинено не морали, а этикету, правилам и нормам которого детерминированы *внешней мотивацией* (среда, сообщество, религия). Стало быть, он поступает соответствующим образом потому, что этот способ навязывается ему извне. Правда, сам Кант как-то заметил, что если человек в течение длительного времени будет следовать внешним нормам приличия, то он к ним привыкнет, в дальнейшем они войдут в его плоть и кровь, и тем самым его поведение уже будет *внутренне* мотивировано.

Но с этой мыслью Канта трудно согласиться, так как, с моей точки зрения, для перехода от состояния цивилизованности к состоянию моральности необходимо духовное перерождение человечества, которое, в свою очередь, предполагает соответствующее переустройство социального мира. Видимо, только таким путем можно осуществить

прорыв от культурности, цивилизованности к моральности, торжеству морали, как и к преодолению противостояния культуры и физической природы человека. В результате мы получим новую – *моральную* – личность, поведение которой будет определяться внутренней мотивацией, мотивами, исходящими из глубин его души, или, как сказал бы Ницше, её нравственными инстинктами. А это значит, что моральный человек поступает так-то и так-то потому, что иначе он не может. Так нравственный проект, идеал Канта из утопии становится реальностью.

Впрочем, и сам великий философ верил в возможность реализации своего нравственного идеала. Прорыв к моральности он видел на пути осуществления совершенного государственного устройства – *всеобщего правового гражданского общества*, которое, по его словам, «должно быть высшей задачей природы для человеческого рода» (77, 18).

1. См.: Виндельбанд В. Прелюдии. //Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. - С.21.
2. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. //Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. - С.336.
3. В свое время Шеллинг глубоко заблуждался, полагая, что в будущем распространение и влияние философии Канта не будет значительным: она не распространится дальше северных народов.
4. Имей мужество пользоваться собственным умом! (лат.)
5. философ против воли (франц.)
6. Шеллинг Ф.В.Й. Иммануил Кант. //Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С.30.
7. Кант как человек и личность – тема для отдельного обсуждения. Заинтересованного читателя отсылаю к специальной литературе: Гулыга А.В. Кант. – М.: Молодая гвардия, 1977; Кассирер Э. Жизнь и учение Канта – Спб.: Университетская книга, 1997; Шеллинг Ф. В.Й. Иммануил Кант. // Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С.27-34.; Vorländer K. Immanuel Kant, der Mann und das Werk. Bde 1-2, Leipzig, 1924.
8. Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т.2. - С.470.
9. См.: Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте. //Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1989. - С.625.
10. Там же.
11. Термин К. Поппера. См.: Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т.1.- С.186.
12. Кант И. Критика чистого разума. //Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.3.- С.26.
13. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. //Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.4. - С.50.
14. Кант И. Критика чистого разума... С.23.
15. Там же, С.24.
16. Там же, С.52. Впрочем, это основной вопрос *только теоретической философии* Канта. В действительности же, как известно, всё «поприще философии» сводится к ответу на вопрос, «что такое человек». Этим вопросом задается каждый великий философ. Величие Канта как философа определяется постановкой именно этого

вопроса. Если бы он ограничился лишь постановкой основного трансцендентального вопроса, то имя его как философа не вышло бы за рамки профессионального сообщества. В связи с этим вспоминается история, рассказанная одним из биографов Канта: «Однажды в книжную лавку забрел кенигсбергский обыватель, где он случайно наткнулся на «Критику чистого разума». Полистав её, его взгляд привлек как раз тот абзац, где Кант формулирует основной вопрос своей теоретической философии «как возможны синтетические суждения a priori». Ненадолго задумавшись, он заметил про себя: «Мне бы твои проблемы, Кант».

17. Кант И. Прелегомены... С. 141.
18. Кант И. Прелегомены... С.142.
19. Там же, С.143.
20. Ницше Фр. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. //Ницше Фр. Сочинения в 2-х томах. Т.1. - М.: Мысль, 1990. - С.128.
21. Там же, С.136.
22. Единственным верным продолжателем кантовской философии был Якоб Фридрих Фриз и его школа. Подробнее о фризианстве и нефризианстве см.: Шишков И.З. Теоретические основания философии критического рационализма. - М., 1998. - С.87-130; он же: В поисках новой рациональности: философия критического разума. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 50-74.
23. Nelson L. Gesammelte Schriften in neun Bänden. Bd.7.Fortschritte und Rückschritte der Philosophie: Von Hume und Kant bis Hegel und Fries. Hamburg,1970, S.553.
24. О трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля см.: Шишков И.З. В поисках новой рациональности: философия критического разума. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 283-301.
25. Хиппель Теодор Готтлиб (Hippel Theodor Gottlieb) 1741-1776, немецкий писатель, друг И. Канта, пропагандировал его философские идеи. Здесь Поппер имеет в виду роман Хиппеля «Жизненные пути по восходящей линии» в 3-х тт. (1778-1781). См.: Hippel Th.G. Lebenslaufe nach aufsteigender Linie. - Leipzig, 1859.
26. Поппер К. Иммануил Кант – философ Просвещения. (Памятная речь к 150- летию со дня смерти философа). //Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. Иммануил Кант – философ Просвещения. (Пер. с нем., вступит. статьи и прим. И.З. Шишкова). Изд. 2-е, стереотипное. М.: Едиториал УРСС, 2003. – С.44-46.
27. Шеллинг Ф.В.Й. Иммануил Кант – С.27.
28. Там же. С.33.
29. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. – С.56.
30. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике... //Кант И. Соч. в 8-ми тт. Т.4. С.-11. – Под «замечанием» Кант имел в виду мысль шотландского философа о том, что для нашего разума совершенно невозможно мыслить a priori и из понятий связь причины и следствия.
31. 1781 год условно можно считать годом рождения настоящей философии – философии трансцендентальной. Книга была издана в Риге. Автору настоящих строк посчастливилось полистать это издание, хранящееся в музее Иммануила Канта при Калининградском университете.
32. Знакомство с содержанием «Критики чистого разума» лучше начинать с этого компендиума.
33. «Явление, - подчеркивал Кант, - есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем». – Кант И. Критика чистого разума. – С.86.
34. Кант И. Критика чистого разума. //Кант И. Собрание соч. в 8-ми тт. Т.3. – М.:ЧОРО,1994. – С.40.

35. Кант И. Прелегомены... С.9.
36. Кант И. Критика чистого разума. – С.274.
37. Слово «эстетика» Кант здесь использует в его исконном – греческом – смысле как относящийся к чувственному восприятию.
38. Созерцание Кант определял как «то, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, и если оно не содержит ничего кроме отношений, то оно есть форма созерцания». - Кант И. Критика чистого разума. – С.84.
39. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». //Кант И. Собр. соч., Т.2. – С.290.
40. Там же, С.292.
41. Кант И. Критика чистого разума. – С. 65.
42. Кант И. Прелегомены... С.40.
43. Кант И. Критика чистого разума. – С.132.
44. Там же, С. 139.
45. Кант И. Прелегомены... С.80.
46. Кант И. Критика чистого разума. С.23
47. Кант И. Критика чистого разума. С.23.
48. Там же, С. 24.
49. См.: Кант И. Критика чистого разума. С.297.
50. Кант И. Критика чистого разума. С.309.
51. В своем письме к Христиану Гарве от 21 сентября 1798 г. Кант сообщает, что только его попытка разрешить первую и четвертую антиномии пробудила его от догматического сна и побудила приступить к критике чистого разума. См.: Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. - С.616-617.
52. Кант И. Критика практического разума. – С.502.
53. Кант И. Критика чистого разума. С.484.
54. Кант И. Критика чистого разума. С.520.
55. Там же, С.521.
56. Кроме указанного труда проблемам морали и нравственности Кант посвятил целый ряд работ: «Основоположения метафизики нравов» (1785), «Метафизика нравов» (1797), «Религия в пределах только разума» (1793) и др.
57. Кант И. Религия в пределах только разума. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.6.. – М.: ЧОРО, 1994. – С.5.
58. Там же, С.182.
59. Кант И. Критика практического разума. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.4. М.: ЧОРО, 1994. – С. 562. – Эти знаменитые слова Канта высечены на немецком и русском языках на мемориальной доске, установленной на фундаменте разрушенного в 60-х годах XX века замка Королевская гора (Кёнигсберг), который был заложен в 1255 г. рыцарями Тевтонского ордена и с которого началась история города Кёнигсберга.
60. Нравственные законы, по Канту, имеют силу законов лишь в том случае, если они основаны а priori и осознаны как необходимые. Эти законы усваиваются посредством не самонаблюдения или наблюдения за поведением других людей, а разума, который предписывает, как поступать, хотя бы и не было еще для этого никакого примера.
61. Кант И. Основоположения метафизики нравов. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 4. – С.226. - Кстати, это понимание свободы созвучно с определением свободы Руссо: «Свобода есть повиновение закону, предписанному самому себе». – Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. – М., 1938. – С.17.
62. Кант И. Основоположения метафизики нравов. – С.169-170.
63. Кант И. Критика практического разума. С.479.

64. Кант И. Метафизика нравов. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.6.– С.442.
65. Там же, С.482.
66. Императив, по Канту, это практическое правило, содержащее объективное принуждение к поступку.
67. Кант И. Основоположения метафизики нравов. – С.187.
68. Если закон есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, то максима – субъективный принцип поведения, практическое правило поведения, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта. Иными словами, закон – основоположение, согласно которому субъект должен действовать, а максима – основоположение, согласно которому субъект действует.
69. Кант И. Критика практического разума. – С.409.
70. Кант И. Метафизика нравов. – С.437.
71. Кант И. Критика практического разума. – С. 478.
72. Кант И. Основоположения метафизики нравов. – С.205.
73. Адорно Т. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. – С.5.
74. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.8. – С.79.
75. Как не вспомнить в связи с этим известную мысль великого Руссо: «Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства... По мере того как они (успехи наук и искусств – И.Ш.) озаряют наш небосклон, исчезает добродетель». – Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах... //Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т.1.- М., 1961. – С.47.
76. Кант И. Идея всемирной истории во всемирно-гражданском плане. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.8. – С.23.
77. Там же, С.18.

Литература

1. Адорно Т. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000.
2. Виндельбанд В. Прелюдии. //Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995.
3. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. //Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995.
4. Гулыга А.В. Кант – М.: Молодая гвардия, 1977.
5. Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте. //Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1989
6. Кант И. Идея всемирной истории во всемирно-гражданском плане. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.8.
7. Кант И. Критика практического разума. //Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.4.
8. Кант И. Критика чистого разума. //Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.3
9. Кант И. Метафизика нравов. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.6.
10. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». //Кант И. Собр. соч., Т.2.
11. Кант И. Основоположения метафизики нравов. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 4.
12. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.8.
13. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. //Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.4.
14. Кант И. Религия в пределах только разума. //Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.6.. – М.: ЧОРО, 1994.
15. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта – Спб.: Университетская книга, 1997.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20

17. Ницше Фр. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. //Ницше Фр. Сочинения в 2-х томах. Т.1. - М.: Мысль, 1990.
18. Поппер К. Иммануил Кант – философ Просвещения. (Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа). //Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. Иммануил Кант – философ Просвещения. (Пер. с нем., вступит. статьи и прим. И.З. Шишкова). Изд. 2-е, стереотипное. М.: Едиториал УРСС,
19. Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т.2.
20. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. – М., 1938.
21. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах... //Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т.1.- М., 1961.
22. Шеллинг Ф.В.Й. Иммануил Кант. //Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1989.
23. Шишков И.З. В поисках новой рациональности: философия критического разума. – М.: Едиториал УРСС, 2003.
24. Шишков И.З. Теоретические основания философии критического рационализма. - М., 1998.
25. Hippel Th.G. Lebenslaufe nach aufsteigender Linie. - Leipzig, 1859
26. Nelson L. Gesammelte Schriften in neun Bänden. Bd.7.Fortschritte und Rückschritte der Philosophie: Von Hume und Kant bis Hegel und Fries. Hamburg,1970.
27. Vorländer K. Immanuel Kant, der Mann und das Werk. Bde 1-2, Leipzig, 1924.

Гегель: «хитрость мирового разума». А.М.Блок

Учение известного немецкого мыслителя Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831) принадлежит к числу величайших достижений мировой духовной культуры. Обобщая идеи предшествующих философских школ от ионийцев до Канта, Гегель сумел подвести черту под двумя тысячами лет истории философии и на этой основе выработать свою фундаментальную теоретическую систему, отражающую логику саморазвития природного, социального и духовного бытия человека. «Никогда еще с тех пор, как люди мыслят, - писал Энгельс, - не было такой всеобъемлющей системы философии как система Гегеля. Логика, метафизика, философия природы, философия духа, философия права, религии – все было сведено к одному основному принципу» (1, 2, 163-164).

Время показало, что претензия самого Гегеля на абсолютность созданной им доктрины, оказалась во многом не беспочвенной. Конечно, уровень и характер современного научного и философского миропонимания позволяет критически оценить некоторые идеи и заключения Гегеля, но одно остается очевидным – игнорировать рациональный смысл его изысканий, объективный характер выявленной им в истории освоения человеком мира системы категориальных уровней познания, или диалектики, в принципе нельзя.

Вот почему, знакомясь с трудами Гегеля, следует накрепко отказаться от завета известного пролетарского поэта «учить диалектику не по Гегелю». Обратившись напрямую к истории мировой культуры и философии, надо постараться оценить по существу то место, которое занимает в ней великий германец и понять, в чем же заключается непреходящее значение его диалектических идей.

Сын вюртембергского чиновника Гегель получил богословское образование. В 1793г. он окончил теологическое отделение Тюбингенского университета, защитил магистерскую диссертацию по церковной истории. Выпускной аттестат будущего создателя всеобъемлющей системы содержал известный парадокс. В этом документе было отмечено, что его обладатель «хорошо знаком с богословием и филологией, но совершенно *безразличен* к философии».

Годы учебы в университете совпали с французской революцией и временем распространения в Германии идей французского и немецкого Просвещения. Настроения, связанные с этими событиями, стали важнейшим

стимулом первых работ Гегеля. В письме к другу Цельману он восторженно отзывался о революции и с радостью отмечал, что, наконец, наступило то время, когда

человечество сняло ореол святости с голов своих притеснителей и освободилось от множества учреждений, которые «человеческий дух оставил за собой как свою детскую обувь».

Революция обусловила радикальную переориентацию всех социальных ценностей. Так приоритетным определением освободившегося от социальных, сословных пут человека стало его личное достоинство и значит самодостаточность его разума. Этот знаменательный исторический феномен потребовал от мыслителей своего содержательного обоснования. Такую цель определил для себя и молодой Гегель. Образ *чистого разума* как носителя, воплощения, символа свободы и блага – стал для Гегеля идеалом его философии. Очищение разума, или духа, представлялось ему необходимой социально-исторической предпосылкой к специфическому, новому (именно для философии) вторжению в мир, в область социальной действительности. Природа разума, логика интеллектуального освоения человеком реального мира – вот конкретные аспекты его первых философских изысканий.

Работая после окончания университета домашним учителем, Гегель вместе с тем активно занимается историей философии, знакомится также с английской политической литературой. Осваивая труды классиков философской мысли, Гегель приходит к выводу, что коренным недостатком многих изучаемых им систем, является их *односторонность*. Так рассматривая всеобщие способы отношения человека к миру, философы оставляли без внимания изначальную, с точки зрения Гегеля, проблему единства *субъекта и объекта, духа и природы*. Каждая философская система «нуждается в том, чтобы содержать в себе единую живую идею», - пишет он (2, 11, 463).

Некоторое подтверждение своему заключению Гегель находит в концепциях таких философов Нового времени как Спиноза, Кант, Фихте, Шеллинг. Однако, выделяя именно этих мыслителей, Гегель ни одного из них не обходит своей критической оценкой. Так Спиноза, строя свое понятие единой субстанции как «*causa sui*», не раскрывает по существу логики её творческого самодвижения. Поэтому такая субстанция выглядит в глазах Гегеля, лишь как «всеобщая отрицательная мощь». Кант поставил в центр своего учения проблему познания. Такое направление мысли весьма устраивает Гегеля, но он решительно возражает против кантовского противопоставления разума и мира «вещей в себе». Критикует Гегель также и определенный догматизм Канта, поскольку тот, описывая априорные формы чувственности и рассудка, не раскрывает при этом процесса их происхождения и изменения. Априорные формы определяются философом как неизменные и абсолютные.

Фихте провозглашает казалось бы близкое сердцу Гегеля тождество субъекта и мира. Но, к сожалению, это единство всецело определено только

субъективным Я. По остроумному сравнению Гегеля, фихтевское «Я» относится к реальному миру как пустой кошелек к отсутствующим в нем монетам. Наконец, Шеллинг создал, с точки зрения Гегеля, самое верное учение об абсолютном тождестве мышления и бытия. Но данное декларируемое положение оказалось логически не развернутым. Это тождество Шеллинг навязывает миру лишь как готовую формальную схему.

Первые работы Гегеля («Жизнь Иисуса», «Три работы о христианской религии», «Народная религия и христианство», «Позитивность христианской религии») посвящены, казалось бы, в основном этическим, а не гносеологическим проблемам. Философ рассматривает моральные программы различных вероучений: языческой античной религии, иудаизма, христианства и др. Вместе с тем в контексте этих изысканий Гегель выявляет главную для себя проблему – проблему соотношения в сознании людей личного и общественного, единичного и общего, субъективного и объективного. Так в иудаизме, отмечает Гегель, заповеди Яхве, Моисея сформулированы скорее как приказ людям относительно их поведения, нежели как их право свободно принимать решения. Директивность такой морали оборачивается противопоставлением общественного и личного, она означает «победу всеобщего над единичным». Подобный вариант не устраивает Гегеля. Он склоняется поэтому в сторону христианской морали, которая, по его убеждению, предполагает органичное соединение заветов Христа («Нагорная проповедь») с личным свободным волеизъявлением верующего. Так если высшей нравственной потенцией человека является любовь, то «для того, чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в *объективной* форме. Она – субъективное чувство – должна сливаться с представляемым, со *всеобщим* и тем самым обрести форму существа (*Wesens*), которому можно поклоняться и которое этого достойно» (3, 1, 182).

Соотношение противоположных начал (личной веры и объективных религиозных догматов) Гегель толкует как их содержательное взаимоопределение. Отталкиваясь от учения Шеллинга, утверждавшего тождество субъективного и объективного в качестве обязательной предпосылки абсолютного познания, Гегель формулирует фундаментальный принцип своей будущей системы. Источник, существенный механизм самодвижения и развития познания – это единство, взаимоопределение и взаимоисключение двух противоположных тенденций (закон единства и борьбы противоположностей). Одобряя понятие абсолютного тождества мышления и бытия в объективно-идеалистической философии Шеллинга, Гегель вместе с тем находит свое оригинальное решение этой проблемы. Он полагает, что для того, чтобы разобраться в способе взаимоопределения

взаимоисключающих друг друга начал, т.е. в сущности противоречия, составляющего основу процесса познания, надо реконструировать его генезис, т.е. представить себе целостный процесс его становления. Иначе говоря, вторым основополагающим принципом системы Гегеля становится принцип историзма.

Первый фундаментальный труд Гегеля, в котором «работают» оба отмеченных принципа – это «Феноменология духа» (издана в 1807г.). Маркс усмотрел в ней «истинный исток и тайну гегелевской философии» (1, 42, 155). По замыслу автора, «Феноменология духа» составляет первую часть «Системы науки», или «науки об опыте сознания». Феноменология рассматривается Гегелем как «лестница знания», поднимающая индивида от уровня непосредственного обыденного восприятия окружающего его мира до философского осмысления и абсолютного знания о нем. Чтобы достигнуть вершины, индивид должен овладеть всеми историческими формами духовной культуры. При этом его сознание будет претерпевать различные модификации. Сначала оно осуществляется как предметное сознание. В этом случае объект познания противостоит субъекту.

Вторая ступень – *самосознание*. Объектом познания становится сам познающий субъект, сознание обращено на самого человека. Третья ступень разрешает противоречие первых двух. Именно на этой ступени достигается взаимоопределение, взаимоотождествление субъекта и объекта. Субъект теряет при этом личностные определения, он становится *абсолютным субъектом*. Отождествляясь с субъектом, объект также становится некоторым абстрактным духовным началом. Иначе говоря, на третьем уровне самопознание постигает свою *всеобщность*, усматривает в себе абсолютную полноту реальности, оно выступает как *разум*, или как *дух*. На ступени «разума» различие предметного сознания и самосознания выглядит как различие между «*наблюдающим разумом*», способным открывать в мире его разумное содержание (например, законы неорганической и органической природы) и деятельным «*разумным самопознанием*», *овеществляющим* разум в мире.

На ступени «духа» сознание постигает духовную реальность мира и себя как выражение этой реальности. Гегель утверждает, что исторические образы «мирового духа» - это сменяющиеся эпохи человеческой культуры, теоретической рефлексией которых выступает история философии. Гегель оценивает философские учения не просто как процесс не связанных между собой поисков и заблуждений. Через борьбу идей (к примеру, идей культуры иудаизма, античности, христианства) разум движется к познанию *абсолютной истины*. «Новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь

предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» (2, 9, 40).

Путь познания, рассматриваемый Гегелем не как особый вид деятельности реального исторического человека, а как деятельность «чистого Я» - это классическая идеалистическая конструкция. Вместе с тем в ней явно угадываются контуры действительного гносеологического творчества земного человека, детерминированного общественно-значимыми, всеобщими способами деятельности своего исторически конкретного бытия. Недаром Ф.Энгельс определил труд Гегеля как параллель «... эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней исторически пройденных человеческим сознанием» (1, 21, 278).

Развивая идеи, сформулированные в «Феноменологии духа», Гегель строит сложную философскую систему, которую называет «Абсолютным идеализмом». Такое понятие связано со стремлением философа охватить весь универсум, весь природный и духовный мир единым понятием. Это понятие – «Абсолютная идея», или Всеобщий Разум. Идея представляет собой, по утверждению автора, первооснову мира. «Разум есть *субстанция*, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет своё бытие» (2, 8, 10). На первый взгляд, понятие Абсолютной идеи очень напоминает Платоновскую идею «Блага» - демиурга, продуцирующего многообразие мира идей, отражающихся в сущности природных вещей. Но это лишь внешнее сходство. Известно, что Гегель критиковал концепцию античного мыслителя за то, что его идеи инертны. Вопрос о том, как же они обуславливают реальный мир, Платон оставил открытым.

Гегель постоянно подчеркивает именно *деятельный* характер своей Абсолютной идеи. «Мышление как деятельность есть, следовательно, деятельное всеобщее – деятельность, *производящая именно себя*» (2, 4, 9). Активность Идеи – это интеллектуальный процесс непрерывного целеполагания. Целью влечения, или энтелехией Идеи (Гегель использует термин Аристотеля) служит истина. Она не есть некоторый готовый результат познания. Истина – всегда *процесс*, процесс постижения Разумом самого себя. Объявляя Разум творцом всего духовного и материального богатства мира, Гегель сближает понятие Абсолютной идеи с понятием Бога. Но в отличие от теистического Бога, созидающего мир произвольно, Идея Гегеля внутренне логична. Волю и осознание своей креативной активности она обретает, воплощаясь в человеке. Вне и до человека Идея существует лишь как внутренняя закономерность и необходимость.

Попробуем разобраться в рациональном смысле гегелевского, явно идеалистического толкования Абсолютной идеи. Вспомним очевидное для современной философии положение. Человек живет в природном мире и на первый взгляд, всецело зависит от него. Но в том-то и особенность *homo sapiens*'а, что он осваивает свою экологическую нишу *опосредованно*. Посредником между человеком и природой выступает общественно значимая, социально организованная орудийная деятельность, обеспечивающая объективное совпадение своих способов и средств со свойствами осваиваемой ими природы. Преобразуя земной мир, человек создает для себя условия своего бытия, т.е. «искусственную» среду (вторую природу), или культуру. Человек видит, воспринимает, оценивает окружающую его действительность через призму своей материальной и духовной культуры. Высшей формой осознания создаваемого людьми предметного мира выступает философия. Следовательно, в своей логической преемственности история философии как раз и отражает историю всеобщих форм человеческого бытия во всех его ипостасях (онтологической, политической, религиозной, научной). Нетрудно убедиться, что в учении Гегеля субординация различных связанных между собой сфер человеческого существования оказывается *перевернутой*. Философ обращается не к истокам действительной жизнедеятельности людей, не к реальной субстанции их бытия, а лишь к её *осознанным результатам*. Это в известной мере искажает его представление о сущности мира, но вместе с тем позволяет Гегелю выявить и проследить действительную логику развития человеческой духовной культуры.

Для лучшего уяснения этого утверждения позволим себе обратиться к весьма упрощенной аналогии. Если допустить, что механизм биологической эволюции еще не известен, не раскрыт, а все виды живого уже достаточно основательно описаны, то появляется возможность, идя от низших форм к высшим, сопоставить их по морфофизиологическим признакам. Такой анализ поможет представить хотя бы схематично логику становления живых организмов. Правда, пределом моделируемого таким образом процесса эволюции станет условно последняя, известная исследователю форма. Что-то похожее получилось и у Гегеля. Его историческое время, современная ему культура с её системой ценностей стали для философа высшей точкой отсчета. В глазах Гегеля, это именно тот идеал, тот критерий, который позволил ему оценивать степень развитости каждого уровня в процессе логического становления его Абсолютной идеи.

Философская система Гегеля получила свое целостное и всестороннее отражение в таком фундаментальном его труде как «Энциклопедия философских наук» (впервые издана в 1817г.). Автор попытался возродить идеал универсального философского знания, охватывающего весь круг идей и понятий, которым обладают люди. Он построил свою

грандиозную систему как связанную цепь отдельных звеньев. Каждое из них представляет собой определенную науку, замкнутую на себя и вместе с тем служащую основанием более широкой сферы знаний. Многообразные теоретические идеи своей эпохи Гегель связал в строгое, системно организованное единство, основа которого последовательно проведенная позиция философского идеализма.

Энциклопедия состоит из трех частей: 1. Логика; 2. Философия природы; 3. Философия духа. В первой части Гегель определяет логику развития Абсолютной идеи, или диалектику. Вторая часть содержит натурфилософскую концепцию Гегеля. Опираясь на современное ему естествознание, философ строит целостную систему природы, толкуя её при этом как «отчуждение духа» и значит как способ самопроявления развивающейся идеи. Третья часть посвящена социальному учению. В этом разделе описывается «возвращение» Идеи из её природного инобытия «к себе». Новая ипостась – это сфера общественной жизни, формы которой (мораль, нравственность, семья, гражданское общество, право и государство) представляют собой конкретные способы объективной и вместе с тем *очеловеченной* реализации Идеи – Духа.

Попробуем оценить каждый из разделов «Энциклопедии».

Логика. Согласно Гегелевской идеалистической конструкции мира ведущее положение в ней, как было отмечено выше, занимает логика. Если действительный мир разумен, по определению, то значит и логичен. При этом его логика – это система объективных понятий о всеобщих формах, законах и отношениях бытия, существующих, как утверждает философ, первоначально *вне* и *до* бытия. Следует сразу оговорить, что понятие «логика» в гегелевской философии нельзя путать с традиционным понятием «формальная логика». Основанная софистами и Аристотелем, последняя представляет собой науку о законах правильного мышления (к примеру, закон тождества, закон достаточного основания, закон исключенного третьего и др.). Аристотелю (а затем и стоикам) принадлежит заслуга исторически первого отделения самой логической формы мысли и речи от её содержания. Поэтому эта наука и стала называться *формальной*, т.е. наукой об общезначимых способах и средствах рассуждения, независимых от его содержания, но вместе с тем необходимых для рационального познания. По оценке Гегеля, формально-логическое, правильное мышление «не гибко». Оно помогает лишь упорядочить уже готовое знание. Поэтому не отрицая необходимости использовать аристотелевскую логику, Гегель ставит для себя другую цель – «зажечь *живое* понятие в таком мертвом материале» (4, 3, 7). Если формальная логика рассматривает внешние формы мышления, то от своей логики Гегель требует содержательности, что может быть обеспечено, по его убеждению, отождествлением логики и онтологии. Такую логику

Гегель строит как развивающуюся систему категорий, то есть систему наиболее общих понятий, отражающих существенные свойства, формы и отношения бытия (например, сущность – явление, целое – часть, причина – следствие и др.). Переходя одна в другую, категории движутся от непосредственного простого абстрактного определения бытия к сложному опосредствованному представлению о нём. Так первая категория «чистого бытия» - по содержанию самая бедная, последняя – «абсолютная идея», впитавшая всё богатство предшествующих определений, является самой содержательной.

Система категорий, раскрывающая путь формирования знания, получила у Гегеля, а затем и в истории философии название «диалектики». Проблема связи и различия диалектики и формальной логики всегда осмысливалась в контексте противопоставления таких уровней и форм познания как «рассудок» и «разум» (вспомним концепцию Канта). Особенность разума как раз виделась в его креативной способности преодолевать то, что фиксировано рассудком в качестве неизменного по смыслу знания. Именно диалектический разум призван воспроизводить действительную сущность осваиваемого объекта. А поскольку тот всегда есть результат некоторого процесса становления (например, становления природы как инобытия идеи), то выявление и определение сущности этого процесса предполагает адекватную этому процессу логику, в качестве которой и выступает система категорий диалектики.

«Хитрость разума», по Гегелю, состоит в его активной опосредствующей деятельности. В чем же она проявляется? Нетрудно убедиться, что любая динамично развивающаяся объективная система в своей основе имеет формулу противоречивого взаимодействия *единого и многого*. Чтобы разобраться в этом утверждении, рассмотрим в качестве примера схему простого двучленного отношения «А – R – В» (где А и В – элементы связи, а R – способ их взаимодействия). Каждый из объектов (А и В) проявляет себя, свои свойства через «способ отношения к другому» (Гегель). Объекты воздействуют друг на друга и соответственно противодействуют друг другу *однотипно* (механически, физически или химически и т.д.). Данное отношение можно рассматривать как некоторую простую систему, в которой соотносящиеся объекты составляют её элементы, а связывающее их действие – сам принцип системного единства. Тогда характеристикой такого отношения в целом станет формула *противоречия* (различные элементы системы и сам способ их связи взаимоисключают, взаимопредполагают и взаимопереходят друг в друга). Но если данная связь не случайна, не эпизодична, а являет собой продукт некоторого процесса, то способ взаимодействия его элементов имеет не абсолютный, а лишь *относительный* характер. Он содержательно определяется уровнем саморазвития данной системы. На каждом из них характерный для системы способ взаимодействия

элементов осуществляет своеобразное функциональное *посредничество*, своеобразный «контроль» за процессом взаимоопределения функциональных частей объекта. Именно так этот способ обеспечивает процесс преемственности состояния данной системы, выступая как характеристика её континуума или себестождественности.

Чтобы разобраться в логике становления любой системы, в особенностях каждого из уровней этого процесса, как полагает Гегель, следует использовать соответствующие ему (уровню) категории разума, или категории диалектики. Характерно, что категории диалектики всегда парны: качество-количество, сущность-явление, форма-содержание и т.д. Это объясняется тем, что обосновать объект как систему, в основе которой заключено противоречие, возможно только с помощью соотносительных понятий. Одно из них отражает характеристику дискретности объекта, его множественности (качество, явление, форма, случайность). Другое отражает сам принцип единства данной объектной системы (количество, сущность, содержание, необходимость и т.д.). В целом пара соопределимых категорий позволяет выявить и определить конкретный уровень системной организации объекта и соответствующей ему способ его генетического исследования. Сформулированное с помощью пары категорий противоречие объектной системы каждый раз оказывается формально неразрешимым. Поэтому на любом этапе диалектического анализа противоречивое основание системного процесса определяется в форме *проблемы*, позволяющей наметить направление дальнейшего более углубленного исследования. В силу этого диалектическая теория в принципе не может быть догматической, замкнутой на себя системой знания.

Знакомясь с гегелевской диалектикой, следует помнить следующее. Хотя философ относит свою содержательную логику к «эфиру чистой мысли», а её категории нередко определяет не иначе как «мысли бога», содержание этих понятий вполне земное. Это не плод чистой фантазии философа, как это кажется на первый взгляд, а «перевернутое» (что было отмечено выше) представление о действительном историческом процессе познания человеком осваиваемого им мира.

Категориальный аппарат диалектического мышления совершенствовался в процессе развития культуры и хотя многие категории, такие как, например, «причинность», «целостность», «форма» и др. встречаются в философских концепциях всех исторических эпох. Их содержание (к примеру, у Аристотеля, Спинозы, Беркли, Канта) существенно различается. Преемственность исторически особенных категориальных уровней философского мышления прослеживается в истории переосмысления (переформулировки) структуры *противоречия единого и многого* как особых ипостасей мира и познания. Вопрос об их связи эволюционирует от утверждения их абсолютной

противопоставленности (мир «по истине» и мир «по мнению») к обоснованию структуры их содержательного взаимодействия к попытке рассмотреть единое и многое в качестве соотносительных противоположных функциональных определений единой самотворящей субстанции (Спиноза). Все диалектические категории впервые свёл в одну систему Гегель. Именно он «представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть *внутреннюю связь* этого движения и развития» (1, 20, 23). Такой подход к логике истории культуры и позволил философу не просто описать отдельные категории, а воссоздать их исторически сложившуюся *систему*.

Гегель разделил последнюю на три уровня: *бытие, сущность, понятие*. Он показал, что категории, относящиеся к каждому уровню соответствуют парадигме философского мышления той или иной исторической эпохи. Иначе говоря, система категорий диалектики, представленная Гегелем, это своеобразная логическая схема *онтогенетического* воспроизведения категориального *филогенеза* культуры. Например, *бытие*. Этот первый уровень познания, включающий категории: *качество, количество, мера*, соответствует логическому строю философской и научной (в частности, медицинской) теории античности. Вспомним, что деятельность человека в эту эпоху понималась как способ приведения объекта к его же всеобщей форме. Отсюда – распространенное сравнение природной и человеческой активности с деятельностью ремесленника-демиурга, умеющего видеть, а затем и воссоздавать в материале его будущую форму. Логос (закономерность) макро и микрокосмоса характеризуется в этой культуре принципом меры (*количественно упорядоченного качества*), идеальным типом которого выступает чувственно-пластичная *гармония*. Так именно в античной медицине мерное сочетание природных первоначал определяло состояние здоровья человека, а гармоничное соединение линий и форм обуславливало идеал совершенства, красоты человека, бога и т.п.

Характерно, что и логически первый уровень современных научных исследований в определенном смысле совпадает с логикой античности. Этот уровень – *опыт*, т.е. способ накопления фактически данных об изучаемом объекте с последующей статистической их обработкой. Результат – определение *нормы* состояния объекта, или его *меры*. Сегодняшних ученых от античных отличает только то, что выявляемая ими мера не отождествляется с теорией, раскрывающей сущность объектной системы. Данные опыта – это всегда только правильно сформулированная «информация к размышлению».

Ко второму уровню диалектики, именуемому «*сущность*», или, «*рефлексия*», Гегель относит категории: «*сущность-явление*», «*содержание-форма*», «*целое-часть*».

Этот уровень в отличие от первого, раскрывающего лишь *внешнюю* форму развития, помогает определить *всеобщий принцип самодвижения* рассматриваемой системы. Нетрудно убедиться, что такой подход к философскому и научному осмыслению бытия, соответствует культуре средневековья, утверждающий в качестве единственного творящего начала мира – Бога. Все природные процессы предстают в этом случае как своеобразная эманация Абсолюта. Категориальный способ познания, соответствующий данному историческому уровню - это *дедуктивная* система категорий. В качестве исходного выступает логически постулируемое общее определение противоречивого и единого объекта, т.е. его сущность, или рефлексия. Характеристики множественности объекта целенаправленно выявляются и при этом обосновываются постоянной апелляцией к общему. Дедуктивный характер средневекового стиля теоретизирования находит свое отражение и в современных фундаментальных науках. К примеру, классическая механика, постулируя принципы движения, рефлексивно обосновывает ими разнообразные формы природных связей. При конкретном рассмотрении последние каждый раз оказываются производными от архитектурного основания всего мироздания.

К третьему уровню диалектики понятия Гегель относит категории: «*действительность-возможность*», «*причина-следствие*», «*необходимость - случайность*». Цель понятия – содержательно вобрать в себя предшествующие ступени познания, т.е. обеспечить взаимоопределение сущности и бытия. Именно поэтому понятие у Гегеля выступает и как субъект и как объект, и как очеловеченная абсолютная идея.

В современных науках уровень понятия аналогичен экспериментальному способу исследования. Последний имеет своей целью обосновать разработанную на уровне сущности теоретическую модель системного объекта. Овеществление этой модели всегда оборачивается для исследователя проблемой несовпадения необходимого (полагаемого изначально) основания объекта со случайной формой его проявления. Такая антиномия (о которой писал ещё Кант) предполагает для своего решения переосмысление теоретически смоделированной исходной проблемы и значит определения нового направления научного поиска. Другими словами, переход к уровню «понятия» означает одно – снятие абсолютности рефлексии. Сущность, или рефлексия включается в *процесс её исторического опосредствования*. В развитии теории такой поворот мысли знаменует появление самого понятия *истории* и соответствующего генетического исследования.

Приоритет в разработке этого метода принадлежит опять-таки Гегелю. Впервые, правда в спекулятивной форме логического анализа сущности, или всеобщего, стало осуществляться теоретическое осмысление понятия *истории*. Гегель полагал, что как только данная форма всеобщности реализована в объекте, она тем самым

противопоставляется субъекту, а это значит, что каждый шаг в становлении объекта обуславливает и новые логические определения субъекта. Новый уровень их противоположения снимается в следующем творческом акте. В этом и заключается смысл знаменитой гегелевской «триады», или закона отрицания отрицания: тезис (полагание объекта), антитезис (противоположение субъекта), синтез (снятие этого противоположения в действии, творящем новую историческую форму объекта). Иначе говоря, любое поступательное движение мысли всегда циклично.

История послегегелевской философии и в первую очередь теория предметной деятельности Маркса помогла преодолеть ограниченность идеалистической системы гениального немца. Маркс существенно скорректировал его диалектическую логику. Не отрицая её рациональности и объективного смысла, он дал содержательно новую интерпретацию многовековой проблеме единого и многого. Маркс показал, что эта проблема может быть понята лишь в контексте анализа исторических форм чувственно-предметной человеческой деятельности. Тогда *единое* следует рассматривать как логическое основание всеобщего способа практической деятельности, а *многообразие* как объектное её (деятельности) содержание. Другими словами, *всеобщее*, или единое, заключает, воплощает в себе всё богатство частных не как «идея», а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающее «из себя» - силою своих внутренних противоречий – другие столь же реальные явления. Никакой мистики гегелевского толка в таком заключении нет и следа. По логике Маркса, сформулировать в философии или в рамках любой конкретной науки проблему её объекта как целостной саморазвивающейся системы – это значит показать, каким образом относительно уже работающей в науке её фундаментальной теории определяется система категорий диалектики. Процесс такого определения представляет собой особый способ теоретического анализа – метод восхождения от абстрактного к конкретному, или способ логического воспроизведения истории объекта. Метод «восхождения» объективен именно потому, что его логика совпадает с совокупной необходимостью предметной человеческой деятельности, обуславливающей логику истории самой науки. Метод «восхождения» впервые применен Марксом при разработке теоретических проблем политической экономии XIX века. Логико-методологическая культура труда

Маркса и по сей день высоко оценивается специалистами. (5,264-268).

Во втором разделе Энциклопедии «Философия природы» Гегель формулирует основные положения своей натурфилософии. По его определению, природа – это «отчуждение духа», его инобытие. Это новый уровень в процессе познания самоё себя Абсолютной идеи. Природа есть реальность Абсолютной идеи. Отношение между ними

Гегель толкует в духе соотношения между *сущностью* и *явлением*. «Сущность должна являться». Неявляющаяся сущность – пустая абстракция. Это своеобразная «вещь в себе». Чтобы представить, что же открывает в себе Абсолютная идея, воплощаясь в окаменелые естественные формы, Гегель обращается к современному ему естествознанию. Он анализирует те концепции и понятия, которыми работала наука его времени. Но, к сожалению, многие естественные теории XVIII века базировались в основном еще на сугубо эмпирическом материале и потому их выводы явно не укладывались в систему диалектических категорий гегелевской логики. Это обстоятельство тем не менее не смущало философа. Пытаясь представить природный мир как целостную развивающуюся систему, Гегель начал произвольно конструировать искусственные логические связи и переходы между различными областями естествознания.

«Философия природы» состоит из трех частей: 1. *механика*; 2. *физика*; 3. *органика*. Эти части, согласно Гегелю, соответствуют этапам становления природы как некоторой системы. Вместе с тем, философ постоянно замечает, что сама по себе природа не развивается. «... Здесь нет *естественного* физического порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы» (2, 2, 28). Природа же как таковая постоянна и неизменна.

Механика. В этой сфере инобытие идеи представлено достаточно абстрактно. Единичные природные вещи, полагает Гегель, - раздроблены и содержательно не связаны друг с другом. Поэтому их отношения могут быть построены как сугубо *внешние*. Все явления мира определяются в силу этого только чисто *количественно*. Основными проблемами механики в этой связи являются: проблема соотношения пространства и времени, а такие связи прерывности и непрерывности. Самым высоким уровнем механического воссоздания природной целостности является классическая механика Ньютона и связанная с ней конструктивная модель солнечной системы.

Физика, согласно Гегелю, отражает этап «*окачествления*» Идеи. Это значит, что на этом уровне каждое природное явление приобретает наконец свою индивидуальность, свои неповторимые свойства и признаки. К примеру, объектами, бывшими абстрактными на уровне механики и получившими теперь каждый своё лицо, являются: кристалл, магнетизм, электричество, химические структуры. Обращаясь к ионийской натурфилософии, автор Энциклопедии неожиданно также в качестве природных индивидуальных первоначал выделяет общепризнанные в античности четыре природных элемента: воздух, огонь, воду и землю.

Органика – это область, в которой самопознающий себя Дух «*субъективизируется*». На этом пути он проходит ряд ступеней: геологический организм,

растительный организм и, наконец, животный. Высшим проявлением животного является человек. По убеждению Гегеля, подлинная жизнедеятельность начинается только с растительной формы, обладающей в отличие от геологической, своим особым способом реагирования. Органическая индивидуальность достигает истинной субъективности только в животном организме. Его жизнь – это постоянная борьба за удовлетворение своих потребностей. При этом организм функционирует не как бездушный механизм, он постоянно руководствуется чувством. В области органики Гегель высказывает ряд рациональных соображений. Так он утверждает, что функции высшего организма дают ключ к пониманию низшего. Важно и то, что любой организм Гегель определяет целостно. Кстати, на таком понимании основывалась его трактовка сущности болезней и методов их лечения.

Нетрудно убедиться, что «Философия природы» - наиболее слабый раздел учения Гегеля. Парадоксально, но гениальный мыслитель нередко не принимает даже признанные и проработанные научные идеи и только потому, что они не согласуются с его логикой. Так он опровергает установленный Ньютоном факт преломления света, опровергает атомистику, отвергает естественное происхождение жизни, запутана у Гегеля и проблема появления человека. Библейская версия для него – это только поэтическая легенда, эволюционная теория представляется также несостоятельной. Вместе с тем в этой части «Энциклопедии» встречаются и гениальные догадки. Так, отталкиваясь от чисто мерных (количественных) показателей, а именно удельных весов химических элементов, Гегель гипотетически формулирует принцип построения будущей таблицы элементов.

Третья завершающая часть системы Гегеля – «Философия духа». Основное содержание этого раздела – проблемы жизни общества. Переход от философии природы к философии духа, «переход естественного в дух», Гегель толкует как возвращение к себе Абсолютной идеи, но при этом и как её «очеловечивание», поскольку высшим результатом природы является именно человек. В человеческом духе Идея находит свое истинное отображение, в нем она окончательно познаёт себя. Природа нужна Абсолютной идее лишь как орудие, как черновой материал для создания духа. «Цель природы – умертвить себя и прорвать кору непосредственности, чувственности, сжечь себя как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа» (2, 2, 548). Основной проблемой «Философии духа» становится определение путей и способов постижения *человеком* диалектической сущности Абсолютной идеи в её отчужденности (природной форме). Процесс ликвидации, преодоления отчужденного состояния мира Гегель считает одновременно и процессом его идеализирования. Поскольку жизнедеятельность каждого человека как целеполагающего, разумного существа вплетена в систему многочисленных

исторически сменяющихся поколений, то проблема формирования человеком духа рассматривается Гегелем в контексте определения способов становления человеческой личности, её социального бытия.

«Философия духа», как и другие разделы «Энциклопедии» состоит из трех частей: учения о субъективном, объективном и абсолютном духе. *Субъективный дух*: это понятие, согласно Гегелю, включает совокупность идей, раскрывающих многообразные аспекты индивидуальной психологии человека, путем формирования его личностного внутреннего мира, его сознания. Субъективный дух проходит в своем становлении три ступени: душа, сознание и личность. Они изучаются соответственно такими науками как антропология, феноменология и психология.

В «Антропологии» (учении о теле и душе) философ рассматривает проблемы, не потерявшие актуальности и в наше время. Это обозначенная еще Декартом проблема физического и психического, это проблема определения критериев таких особенностей индивида как темперамент, характер, талант, гениальность. Гегель прослеживает связь природных детерминант и расовых и национальных признаков людей.

В разделе «Феноменология», выделяя в качестве приоритетного атрибута человека его разум, Гегель вместе с тем, уделяет большое внимание такой ведущей форме жизнедеятельности людей как чувственно-предметная орудийная деятельность. Труд, утверждает философ, - одно из необходимых условий перехода от одного уровня психической деятельности к другому. «Естественный орган труда» - рука. Она – важный посредник между сознанием и осваиваемым предметом. По существу, разумно организованный труд, утверждает Гегель, делает человека тем, что он есть, и значит трудящаяся рука – это «одухотворенный кузнец человеческого счастья». Маркс высоко оценил эти идеи Гегеля.

Если в «Антропологии» дух проявляет себя в виде простого непосредственного единства субъективного выражения человеческого разума и его объективного содержания, а в «феноменологии» как мыслящее «Я» в противоположность объекту, то в третьей своей ипостаси «психологии» разум снимает эту противоположность и достигает единства идеального и реального, непосредственного и опосредствованного. Разум «распредмечивает» объект, он раскрывает свое тождество с абстракцией. В «психологии» предметом изучения являются такие формы знания и деятельности как: восприятие, представление, мышление (теоретический разум), чувства, воля (практический разум). Прослеживая и логически обосновывая связи между ними, Гегель закладывает основы научной психологии. В контексте этих исследований философ критикует эмпирическую психологию (Локк, Кондильяк и др.), раздробившую психику человека на отдельные

качества. Гегель критикует также и рациональную психологию (Декарт, Лейбниц, Вольф), искавшую всеобщие начала психики человека в субстанциальной сущности разума. Рассматривая процесс деятельного становления человеческой личности, Гегель сумел в итоге обосновать единство сущности человеческой психики, *единство* всеобщего её содержания и единичного проявления.

Во втором разделе «Философии духа» - «*Объективном духе*» Гегель излагает свои социальные воззрения. Объективный дух, по его определению, - это объективная реализация, или *самовыражение* духа субъективного. Это сверхиндивидуальное, целостное, возвышающееся над людьми сознание социума, проявляющееся через различные связи и отношения индивидов. Другими словами, саморазвивающийся субъективный дух наполняется объективным содержанием лишь в социальной жизнедеятельности людей, а именно в праве, нравственности, в семье, в гражданском обществе, в государстве, т.е. в целом ряде социальных институтов, которые выводятся Гегелем не из материальных, а из духовных предпосылок. К последним относятся, в основном, *нравственные* установления.

Учение об объективном духе Гегель традиционно разделяет на три части: учение об абстрактном, или формальном праве; учение о морали; учение о нравственности, которое распространяется на семью, гражданское общество и государство. Смысл толкуемого Гегелем понятия «право» сближает взгляды философа с позицией просветителей XVIII в., утверждающих в качестве незыблемых основ справедливого общественного устройства право частной собственности и основанной на нем свободы личности. Свободная личность – главное условие договорных отношений (вспомним идеи Ж.Ж.Руссо в его труде «Об общественном договоре, или Принципы политического права»). Гегель убежден, что поскольку право всегда противостоит произволу власти, то правовое государство в целом противостоит любой форме тирании. Конституционно организованное государство (даже если это конституционная Прусская монархия с её сословным, а не гражданским представительством в органах власти) – это и есть, с точки зрения Гегеля, - идеал общественного устройства. Чиновничество, которое Гегель характеризует как «всеобщее сословие», призвано охранять «всеобщие интересы общества», которые проявляются лишь *внешне*, т.е. в деятельности людей. Внутренний мир индивида оказывается вне сферы права.

Во втором и третьем подразделах Гегель сопоставляет два понятия: «мораль» и «нравственность». Первое означает субъективную волю индивида по отношению к формальному праву. Моральная воля личности обнаруживается не в её мыслях, а в делах. Дела эти непременно должны согласовываться с правом, первая заповедь которого в

отношении индивида – это требование быть юридическим лицом и уважать других в качестве таковых. Так право частной собственности проявляется как в уважении к себе, так и другим. В этом утверждении Гегеля обнаруживается известный парадокс. Строгое следование нормам права на деле лишает человека личной свободы. Он становится «средством» (термин Канта), реализующим волю общества.

Выше морали Гегель ставит нравственность, которая, по его определению представляет собой вечную справедливость. Воплощение нравственности – это всегда характерное для данного общества содержание общественных отношений. Иначе говоря, все формы общественной жизни (семья, гражданское общество) – это лишь ступени в развитии нравственности. Даже диалектика материальных экономических связей – это, согласно Гегелю, лишь отражение развития этических категорий. В нравственности дух обнаруживает себя как нечто объективное, а значит и как подлинная свобода. Высшего своего уровня свобода достигается в такой общественной форме как *государство*, которое есть «действительность нравственной идеи, - нравственный дух. Это шествие Бога в мире» (2, 7, 263).

Человек впервые становится тем, кто он есть, посредством самореализации, которая происходит во всех формах нравственного сообщества, но главное в государстве. Воля государства, воплощающая нравственный идеал, - это и есть воля человека. Люди не могут жить только «внутри себя». Они должны иметь средства для своего выражения, которые и обеспечивает им государство.

В целом жизнь общества, его историю Гегель рассматривает оптимистически, как «прогресс духа в сознании «свободы», которое разворачивается через «дух» сменяющих друг друга отдельных народов и деятельности их выдающихся исторических личностей. Идеализируя государство и особенно такую ограниченную его форму как прусская монархия, Гегель изменяет себе, своей идее *поступательного* развития духа. Эту неожиданную издержку Гегелевской системы прекрасно оценивает Маркс: «Гегель как и Гете, был в своей области настоящим Зевс- олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от духа немецкого *филистерства*» (1, 14, 639).

Абсолютный дух. Третий раздел «Философии духа» - это учение о высшей форме самопознания абсолютной идеи. Оно включает учения об искусстве, религии, философии. На этом последнем уровне достигается, по утверждению Гегеля, полное взаимопроникновение, подлинное единство субъективного и объективного ипостасей духа. Дух обретает своё высшее совершенство. Если в первой части Энциклопедии «Логике» абсолютная идея является лишь духом в себе, духом в возможности, «духом по цели», то теперь она выступает в качестве *действительного* абсолютного духа.

Первый этап становления Абсолютного духа – это искусство. Гегель толкует природу любого художественного творчества как одну из высших форм самопознания абсолютной идеи. «Именно искусство,- подчеркивает философ,- доводит до сознания *истину* в виде чувственного образа, который в самом своем явлении имеет высокий, более глубокий смысл и значение» (6, 1, 109). Все другие функции искусства Гегель рассматривает только в зависимости от главной, познавательной. В его глазах они, эти функции в принципе не имеют самостоятельного значения.

Гносеологические возможности как раз и выявляются в единстве предметно-образной формы и идеального содержания эстетического идеала. Понятие такого идеала, естественно, не абсолютное. Оно меняется с развитием искусства. Гегель утверждает, что художественная форма любого вида искусства не случайна. Она зависит не просто и не только от вкуса, воли и способностей автора. Её индивидуальное своеобразие и подлинная ценность в большей мере определяется достоинством самого *содержания*, взятого в *историческом* смысле как реальная сила Духа. Красота, совершенство природы, по убеждению философа, - это только преддверие к эстетическому идеалу. Поскольку Дух превосходит природу, то красота в искусстве – это не просто выражение некоторой пластической гармонии (линий, тонов, форм). Это всегда *чувственная форма истины*.

В своем историческом развитии искусство отражается в трех основных формах: символической, классической и романтической.

Первой соответствует искусство древнего и отчасти средневекового Востока. Художественные образы этого времени, выраженные в притчах, баснях, мифологических поэмах, по утверждению Гегеля, представляют собой лишь символический намёк на идею. Ведь в символах главным является сам образ, смысл которого выражен не строго и зачастую весьма условно. Гегель называет символическое искусство «пред-искусством».

Классическое искусство, соответствующее эпохе античной культуры, по убеждению Гегеля, выражает оптимальное соответствие духовного содержания и его чувственно-образного выражения. Оба эти момента гармонично уравнивают друг друга. Путь к такому единству обусловлен сюжетной канвой античной мифологии. К примеру, борьба старых (ритуальных) и олимпийских богов, естественно, завершается победой последних. Греческое искусство для Гегеля – реальное бытие эстетического идеала. Ничего более прекрасного «быть не может и не будет».

Романтическое искусство, выросшее на основе идей христианского средневековья и Нового европейского времени, разительно отличается от первых двух. В нем впервые начинает преобладать *духовный* элемент. Именно в нем раскрывается истинное самосознание очеловеченного духа, т.е. глубина человеческой души и бесконечность её

субъективности. Идея в романтическом искусстве раскрывается уже не только и не столько в форме

образов, сколько в форме и глубине его *познания*. Вот почему в этом искусстве преобладают такие виды творчества как лирика, драма, трагедия, комедия. В этих произведениях (особенно в драме) отражена борьба реальных живых характеров. Автор драм, по определению, должен проникать в смысл внутренних и необходимых человеческих интересов и страстей.

Вместе с тем, по заключению Гегеля, романтическое искусство обречено на забвение. Почему? Оно должно отмереть именно потому, что очень скоро, как убежден философ, перестанет соответствовать «духу времени». Ведь художественный способ познания, характерный для любого вида искусства, при всей своей содержательности недостаточно рационален и логичен. А если в романтическом искусстве начинают постепенно преобладать как раз такие идеи, то это искусство необходимо должно уступить место более строгому и более глубокому по своей сути научному познанию. К примеру, согласно Гегелю, философская поэзия Гёте, есть абсолютный предел возможностей собственно художественного творчества.

Оценивая в целом эстетическое наследие Гегеля, следует отметить его несомненную заслугу в разработке исторической концепции искусства, классификации отдельных его видов, в определении таких важнейших категорий как: «прекрасное», «возвышенное», «трагическое», «комическое». Но вместе с тем нельзя не видеть, что эстетика Гегеля, как и вся его диалектика, обращена в основном к прошлому. Прогресс искусства имеет своей высшей планкой XVIII век.

На смену искусству приходит эпоха *религии* и *философии*. В этих формах самопознания Дух достигает своего полного совершенства. Однако Гегель постоянно подчеркивает приоритетность философии относительно религии. В последней единство субъективного и объективного духа постигается в форме наглядного представления, в философии оно постигается в форме мышления. Гегель пишет: «В философии мы не выражаемся, что Бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание и в философии» (2, 11, 517-518).

И в этом завершающем разделе своей системы Гегель не изменяет себе; проблемы, связанные с религией и верой, он рассматривает в контексте истории. Смена религий – это единый закономерный процесс, в ходе которого образ Бога всё более очеловечивается. «В конце концов Бог и человек должны слиться воедино – к такому выводу придет ученик

Гегеля Фейербах, в учении которого вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу – любви к человеку (7, 290).

Абсолютной религией, которая уже не может быть преодолена, Гегель называет христианство. Законы религиозного самосознания духа также подчинены диалектической логике, как и все остальные стадии его становления. Так смысл Божественной Троицы совпадает с принципом построения всей тринитарной по сути и структуре гегелевской системы. По Гегелю, Бог Отец – это вселенский Разум, Бог Сын – сотворенный мир, Бог Дух Святой – это как бы синтез первых двух. Философия религии Гегеля рационализирует веру в Бога, который должен быть познан в его всеобщности. А поскольку форма всеобщности – это Разум, то Гегелевская философия как учение о Разуме – это лишь рационализированная теология.

Философия в её чистом виде – конечный пункт гегелевской системы. Гегель воспроизводит логику истории философии как путь к Истине. Изучение истории философских учений и есть изучение самой философии. Другого просто не дано. Каждая исторически ранняя философская доктрина должна включаться в философскую систему более

высокого порядка, и, существовать в ней в «снятом», т.е. переработанном, переосмысленном виде.

В лекциях по истории философии Гегель впервые изобразил историко-философский процесс как *поступательное* движение к Абсолютной истине, а каждую отдельную философскую систему как определенную ступень в этом процессе. Свое же философское учение, как было отмечено выше, Гегель объявляет заключительным этапом развития Духа, окончанием исторического движения познания. В лекциях по истории философии Гегель оценивает свою систему так: «Мировому духу, по-видимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как *Абсолютного Духа*» (2, 11, 517-518).

Система Гегеля тем самым утверждает конец поступательного движения Духа, а значит и конец всякого дальнейшего развития. В этом утверждении заключается величайшее противоречие концепции Гегеля. Его диалектический метод, метод логического прочтения исторического пути духовной культуры общества пришел в казалось бы неразрешимое противоречие с жестко замкнутой на себя системой. Но как показало время, это противоречие дало философам нового поколения (Маркс К., Энгельс Ф., Ильенков Э.В. и др.) *новое направление поиска*, поиска определения действительной природы человеческого разума и его креативной предметной и духовной деятельности. Вот почему, как справедливо отмечает видный российский философ А.В.Гулыга: «По

иронии судьбы (вот уж действительно «хитрость разума») мыслитель, полагавший, что окончательно утвердил господство Абсолютной истины, *лишь подготовил почву для дальнейшего развития диалектических идей*» (7, 300).

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. В 14-ти тт. М. 1935.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. М., 1975.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х тт. М. 1970.
5. Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. М. 1974.
6. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х тт. М. 1968.
7. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М. 2001.

Людвиг Фейербах: религия любви

Немецкая философская классика – знаменательная веха в истории мировой культуры. Проблемы, поставленные Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем заложили основу принципиально нового направления в изучении природы человека, его разумно-созидательной, творческой деятельности. Германских мыслителей, каждый из которых по-своему акцентировал внимание на особенностях и формах креативных способностей человека, объединяла одна общая позиция. Творческие возможности человека они относили лишь к сфере его *духа*. «У Гегеля *мысль* – это бытие, *мысль* – субъект, бытие – предикат» (1, 1,127).

Такая последовательная идеалистическая направленность этой философии была критически переосмыслена и радикально изменена первым крупным материалистом на немецкой почве Людвигом Андреасом Фейербахом (1804-1872 гг.). Созданное им учение, отстоявшее эмансипацию человеческого разума от идеалистических и религиозных мистификаций, явилась настоящей философской революцией. Известный современный литературовед и эстетик Г.Геттнер в работе, посвященной Фейербаху, так оценил значение его трудов: «Раскрытие внутренней противоречивости предшествующей так называемой спекулятивной философии и устранение ее – таково великое *эпохальное* деяние Людвиг Фейербаха». Прямое влияние работ Фейербаха на формирование своей диалектико-материалистической концепции постоянно отмечали известные германские мыслители и политические деятели К.Маркс и Ф.Энгельс (Там же, 243).

Творческая биография Людвиг Фейербаха – сына известного в стране криминалиста началась в 1823 г. с момента поступления его на теологический факультет Гейдельбергского университета. Рамки религии очень скоро показались тесными для молодого пытливого юноши, ему импонировал мир других понятий, ценностей и проблем. «Теология для меня умерла, и я для неё», - пишет он. Теперь его призвание – *философия*. Людвиг переходит в Берлинский университет и становится слушателем, а затем и восторженным почитателем лекционных курсов властителя дум того времени Гегеля. Он убежден, что с постижением философии для него началась совсем новая жизнь, ведь его друзьями стали такие выдающиеся умы как Аристотель, Спиноза, Кант. По окончании университета Фейербах успешно защищает диссертацию на тему: «О едином, универсальном, бесконечном разуме» и посвящает её Гегелю.

С 1828г. в качестве приват-доцента Эрлангенского университета Фейербах читает курс лекций по истории философии и метафизике. И хотя он по-прежнему считает себя

последователем учения Гегеля, в его работах начинает прослеживаться явный критический настрой к идеям своего великого наставника. Так Фейербаха смущает то обстоятельство, что разработанная Гегелем логика Абсолютной идеи определялась её автором в качестве исходной субстанции мира, т.е. как онтология. Фейербах решается жестко очертить её границы. По его заключению, содержательная логика, или диалектика, - это лишь основанная на истории познания – теория познания. И потому главной философской проблемой должен стать вопрос об отношении такой логики к объекту познания, т.е. к миру природы. «Не было бы природы, никакая логика, эта непорочная дева, не произвела бы её из себя» (Там же).

Внимание Фейербаха начинают привлекать естественные науки, которые успешно развиваются в это время в Германии. Работы Ф.Вёлера, Ю.Либиха, Я.Бёме и др., материалистические идеи вольнодумца Гёте, А.Гумбольдта, К.Л.Кнебеля многое меняют в сознании молодого философа. Его мировоззренческая позиция решительно перестраивается. «Кто хочет духовно достичь до основы всех человеческих деяний», - пишет Фейербах, - тот должен телесно и чувственно опираться на эту основу. Основа же эта – природа.

В 1830г. анонимно выходит его сочинение «Мысли о смерти и бессмертии». Основные положения этой работы шли вразрез с догматикой ортодоксального христианства и в частности с признанием загробной жизни. Фейербах отрицает личное бессмертие. Призвание человека – обустроить свою жизнь на Земле, действительный мировой истинный источник великих дел и мыслей. Всё созданное людьми остается их потомкам, поэтому бессмертие возможно только в памяти поколений «...в жизни существует метепсихоз. Это – чтение. Какое громадное наслаждение – вселяться в душу Платона, Гёте», - пишет в этой связи Фейербах (2, 3, 6).

Книга философа была осуждена и конфискована. Скоро стало известным и имя её автора. Такого вольнодумства Фейербаху не простили, его изгоняют из родного университета, а затем перед ним закрываются и двери остальных. Так заканчивается его карьера на поприще официальной академической философии. В 1836г. на долгие 25 лет Фейербах переезжает жить в поместье своей жены. Здесь он продолжает работать над волнующими его проблемами философии и создает лучшие свои произведения. Среди них: «К критике философии Гегеля», «Основы философии будущего», «Сущность религии» и главный монументальный труд: «Сущность христианства». Окончательно сформировать свое мировоззрение, как позднее отмечал Фейербах, ему помогло непосредственное отношение с природой. Для него стало очевидным, что «философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание – с философией».

Центральной проблемой его разнообразных изысканий в этом направлении становится проблема связи природы и человека, понимаемого, прежде всего как естественное, телесное существо. «Новая философия превращает человека в единственный универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию в универсальную науку» (2, 1, 128). Перенесение акцента собственно на человека понимаемого в качестве сугубо природного существа определило характер создаваемого Фейербахом учения в целом как *антропологический материализм*.

Основной постулат этой концепции Фейербах сформулировал так: знание истинной природы человека позволяет вывести все законы и категории философии, не прибегая к таким традиционным понятиям как: Дух, субстанция, Бог. Естественный базис науки о человеке – это природа. Она «телесна, материальна, чувственна». Фейербах отвергает основные определения природы, данные материалистами Нового времени: природа – это абстрактно-геометрическая величина (Т.Гоббс), природа – это отвлеченная вневременная *natura naturans* (Спиноза). Согласно интерпретации Фейербаха, природа – это конкретная *многокачественная* субстанция. Она включает свет, электричество, магнетизм, воздух, огонь, землю, воду, растения, животных и т.д. Фейербах критикует философию природы Гегеля, допускавшего наличие бескачественных элементов. Бытие без качества – это химера, призрак. Многообразная природа – причина самое себя, в ней «управляют не боги, а только естественные силы, естественные законы».

Систему объективных законов природы Фейербах толкует в соответствии с принципами классической механики и в основном таких её понятий как «взаимодействие», «причинность», «пространственно-временная организация естественных природных процессов» («пространство и время суть формы существования всего существующего»). Из этих определений легко понять, что школа диалектики Гегеля осталась для Фейербаха в прошлом, она оказалась за границами его онтологической концепции.

Природа, утверждает Фейербах, создает условия для порождения органической жизни, венцом которой выступает *человек*, существо, обладающее тончайшим внутренним духовным миром. Выделяя различные ипостаси его (человека) жизнедеятельности: тело, душа, чувства, разум, Фейербах настаивает на их органической связности. Дух и тело нельзя отделить друг от друга, «истинность личности есть единство». Непосредственное тождество телесного и духовного, как полагает философ, обеспечивают функции головного мозга. «В мозговом акте как высочайшем акте деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная

тождественны, неразличимы» (2,1,13). Настаивая на непосредственной взаимосвязи мышления и физиологии мозга, Фейербах предлагает заняться этой проблемой такой науке как медицина, которая, по его заключению, единственная из всех дисциплин способна решить вопрос о соотношении материального и идеального. Однако, как показывают последующие рассуждения философа, смысл такого заключения достаточно противоречив. С одной стороны, означенное суждение создает впечатление, что Фейербах как бы основательно забыл о рациональных постулатах немецкого идеализма, утверждавшего, что душа человека – это система *деятельных* его способностей, формирующихся в процессе освоения им логики социально-значимой духовной культуры (априорные формы, Кант; диалектика Абсолютной идеи, Гегель). Но с другой стороны, если это так, то как же объяснить тот странный факт, что настаивая на тождестве сознания и физиологии в.н.д., Фейербах решительно противопоставляет свою позицию популярным в середине XIX века взглядам представителям так называемого «вульгарного физиологизма» (Бюхнер, Фохт, Молешотт), которые полагали, что мозг продуцирует мысли также, как печень желчь. Такое утверждение напрямую связывало характер мыслей индивида с сортом и качеством потребляемой им пищи.

Нетрудно убедиться, что Фейербах не следует этой примитивной концептуальной установке. Он ищет свой собственный способ подхода к решению проблемы соотношения мышления и деятельности мозга. Человек, как заключает философ, естественное, но ведь при этом и *родовое* существо. Главный атрибут его рода – разум. «Разум – это человечество людей, их род». Изначально он проявляется в простом акте самоутверждения индивида, т.е. в полагании им собственного «Я». Выделяя себя как «Я», человек тем самым противопоставляет себя всему, что не есть «Я» и прежде всего другому человеку, т.е. некоторому «Ты». Но если «Я» (сознательный акт) определяется лишь относительно «Ты», то очевидно, что такое отношение нельзя никак свести только к физиологическому механизму мозга, оно явно выходит за его рамки. Понять простейший акт самосознания возможно лишь в том случае, если удастся определить сам способ и содержание межиндивидуального отношения «Я» и «Ты», но никак не путем обращения только к физиологии в.н.д.

Второй момент, который помогает размежевать взгляды Фейербаха и «физиологических идеалистов» - это понимание им природы познания человеком окружающего его мира. Если человек естественен, то логично предположить, что он начинает открывать для себя мир с помощью подаренных ему природой органов чувств, т.е. благодаря непосредственному чувственному восприятию. С таким утверждением Фейербах согласен. Он даже называет свое учение «чувственной философией», но

разрабатывая свою *сенсуалистическую* концепцию, он опять-таки решительно противопоставляет её традиционным идеям в этой области (Гоббс, Локк, Беркли). В классических доктринах сенсуалистического эмпиризма, как известно, неразрешимой проблемой был вопрос о переходе от чувственных впечатлений, констатирующих единичные свойства предметов к понятиям как знанию об общем и существенном. Фейербах находит неожиданное решение этой проблемы. Он утверждает, что чувства человека *изначально* способны фиксировать существенное в осваиваемом ими предметном мире. Если человек зависел бы только от впечатлений, получаемых от объектов, то он не отличался бы от животных. А последние были бы физиками. Человеческие чувства особые. Это «не чувства для себя, не чувства без головы, без разума и мышления» (2, 1, 142). Даже низшие, с точки зрения Фейербаха, чувства – обоняние и вкус «возвышаются в человеке до духовных, до научных актов». Универсальное чувство – это и есть разум, это и есть духовность. Иначе говоря, вслед за Гегелем Фейербах называет чувства теоретиками.

Утверждение о разумности чувств Фейербахом содержательно не развернуто, но оно явно предполагает *иное*, нежели плоское сенсуалистическое толкование природы человеческого познания. Разумность чувств не может быть врожденной. Это не подаренный Богом «естественный свет», как некогда утверждал критикуемый Фейербахом Р.Декарт. Но тогда значит разумность привнесена в чувственный опыт человека. Возникает вопрос: кем или чем? От обоснованного ответа Фейербах уходит, но поставленная им проблема заставляет его последователей, к примеру Маркса, искать объяснение действительной природы сознания в обстоятельствах внешних относительно его (человека) естества. В качестве таковых Маркс определил общественно организованную чувственно-предметную орудийную деятельность людей, создающих искусственную природу как основу своего бытия. Эта основа и формирует априорные для каждого индивида (т.е. общественно значимые) способы его сознательного видения мира. Человек усваивает эти способы, включаясь в деятельное опосредствованное общественными ценностями *общение* с другими людьми.

Заслуга Фейербаха в том, что именно он поставил проблему. Решил же её Маркс. Современная российская психологическая школа деятельностного подхода (Л.Выготский, А.Леонтьев и др.) практически подтвердили правомерность такого решения. Оценивая идеи Фейербаха относительно природы человеческого сознания, следует отметить еще один интересный аспект этой проблемы. Познание мира, питающее содержание разума, предполагает и определение гносеологическим субъектом критерия истинности достигаемых в этом процессе результатов. Знаменательно, что именно Фейербах один из

первых поднял вопрос о *практическом* обосновании получаемых знаний. «Те сомнения, которые не разрешает теория, - пишет он, - ... разрешает тебе практика». В чем же смысл этого понятия? Современная философия считает, что оно означает материальную, чувственно-предметную, целеполагающую деятельность людей, и направленную на освоение и преобразование природных и социальных объектов. Как по своему содержанию, так по способу осуществления практическая деятельность носит общественно-исторический характер. Такого развернутого определения Фейербах естественно не дает. Практика в его толковании выступает как сугубо потребительская («мы не можем существовать без воздуха, без пищи и питья»). Активное потребление предполагает не только личную, но и социальную деятельность. Истинность и всеобщность знаний, получаемых в её результате, всецело зависит, как утверждает философ, от характера общения людей, т.е. от сущности человеческого рода. «Истинно то, что согласуется с сущностью рода, ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует» (2, 2, 171). Можно, говорит Фейербах, сомневаться лишь в том, что вижу и использую я один. Но то, что и как видят одновременно и другие, уже вне сомнения. Оно достоверно. Словом, практика, согласно его убеждению, это – социальный акт. Устанавливая согласованное общение людей, практика и рождает разум. В этом вполне резонном определении оценена, к сожалению, только одна стадия жизнедеятельности людей. Здесь нет и намека на их совместную преобразовательную производительную (ныне промышленную) деятельность. А ведь именно она обеспечивает функциональное отождествление своих орудийных средств с объективными свойствами осваиваемых с их помощью объектов. И значит, именно она раскрывает действительную истинную сущность постигаемого человеком мира. Проблему истины Фейербах до конца не решил, но опять-таки он её сформулировал. А это, как говорится, половина дела.

Критика идеализма и религии.

Определяя человека как «родовое» существо, Фейербах выявляет при этом еще одну новую для философии его времени проблему. Если родовые качества даны человеку природой, то они, по определению, должны быть постоянными и неизменными. В таком утверждении легко прослеживается аналогия с понятием биологии о видоспецифическом поведении животных. Однако анализ рассуждений Фейербаха относительно родовой сущности человека позволяет убедиться, что его логика не так проста, как это кажется на первый взгляд. Человек действительно может и должен жить в соответствии со своей природой, но он, утверждает философ, часто строит свои отношения с внешним миром иначе, т.е. гораздо сложнее, и главное – опосредствованно. Посредником в этом случае выступает отделенная от людей и в силу этого мистифицированная их собственная

родовая сущность. Примером такого исторического явления, согласно Фейербаху, выступают христианская религия и идеалистическая философия. Фейербах делает попытку раскрыть истоки такого феномена.

Опосредствование, по его заключению, возникает тогда, когда мышление обыкновенных людей абстрагируется от их носителей и превращается в некоторый Абсолют. «Бесконечная или божественная сущность - есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» (1, 1, 201). Этот процесс Фейербах называет *отчуждением человеческих сущностных сил*.

Попробуем разобраться в логике такого явления. Вспомним, что еще античные натурфилософы прекрасно сформулировали проблему *единого и многого*. Любое множество имеет смысл лишь относительно принципа его (множества) единства. Так разнообразие физических элементов мира может быть определено лишь относительно их исходного первоначала – «архэ» (вода, огонь, числа, атомы и т.д.). Элеаты (Парменид) логично обосновали и такую идею. Если каждый из элементов природного множества конкретен, подвижен, относителен, то принцип связующего их единства по определению должен быть абсолютен, постоянен. (К примеру, разноцветные или разноформенные предметы могут быть определены лишь относительно понятий цвета и формы, имеющих абсолютный смысл). Фейербах использует эту логику, анализируя характер человеческих отношений. Им отчетливо выявляется следующая закономерность. Человек как индивидуальное «Я» может быть определен лишь относительно другого, «Ты». При таком сопоставлении естественно возникает вопрос: а в чем Я и Ты. Как было отмечено выше, родовая сущность проявляется в человеческом Духе. Последний находит свое выражение в двух своих ипостасях. Первая – это интеллект, это разум человека. Вторая – это душа индивида, его совесть, его нравственность. Если сопоставлять Я и Ты именно по этим их качествам, то для этого надо эти качества абсолютизировать, т.е. представить оптимальную форму, логику и содержание человеческого интеллекта, и соответственно оптимальный смысл нравственной культуры людей (к примеру, понятия абсолютной любви, сострадания и т.д.). Результатом такого определения, согласно Фейербаху, и стали понятия: «Абсолютная идея», или Вселенский Разум (Гегель) и понятие Бога в христианской религии как воплощения абсолютной любви и добра.

Фейербах убедительно показывает идейное родство идеализма и религии. Так Гегель превращает индивидуальный разум человека в абсолютную и независимую сущность. Голова абсолютного духа – это разум, лишенный своей определенности, своей субъективности. Сущность же теологии – это трансцендентная, положенная вовне

человека его нравственная культура. Иначе говоря, по мнению Фейербаха, философия Гегеля есть рационализированная теология, или её теоретическое обоснование. Подчеркивая идейное родство идеализма и религии, Фейербах вместе с тем намечает и их отличие. Историческое значение идеалистической философии Нового времени Фейербах видел в том, что она на место абстрактного надмирного бога поставила человеческий разум, человеческое мышление. Такая философия – результат пробуждающегося самосознания людей, форма утверждения их личности.

Общим последствием идеалистического и религиозного миропонимания как утверждает Фейербах, является раздвоенность той реальности, в которой пребывают люди. Наряду с действительным природным и социальным миром бытия человека возникает другой потусторонний, трансцендентный мир разума и любви. Человек переносит в это идеальное царство свои чаяния, словом всё то, что может компенсировать его земное несовершенство: интеллектуальное и нравственное. Естественно возникает вопрос, что же заставляет людей отчуждать от себя свою родовую сущность, абсолютизировать её и даже поклоняться ей. Фейербах полагает, что ответ надо искать в условиях жизни людей и в их своеобразном преломлении в человеческом сознании. Такая рациональная материалистическая программная установка, к сожалению, опять таки не нашла в последующих работах Фейербаха своего развернутого решения. Рассуждая о предпосылках идеализма и религии, он свел их, в конечном счете, лишь к субъективным психологическим особенностям индивидов. Человек способен к воображению, фантазии, абстракции. С их помощью он и мистифицирует свой род, свою сущность.

Стимулом к этому выступает постоянное чувство *зависимости* человека как от неуправляемых им сил природы, так и от властных детерминант общества. Бессилие ищет выход в порождаемых фантазией надежде и утешении. Воображение человека позволяет ему одухотворять, очеловечивать противопоставленные ему природные и социальные стихии, вкладывать в них свои стремления, аффекты, желания. Так возникают образы богов как источника осуществления человеческих упований. Только бедный человек, по Фейербаху, имеет богатого бога, только находящийся в нужде и невзгоде ждет от бога спасения и помощи.

Первым предметом религии, т.е. первым богом для человека стала природа. Первобытные люди почитали те естественные условия, явления, животных, от которых во многом зависела их жизнь. Так египтяне первопричиной всякой жизни считали Нил, древние греки – Океан. Охотничьи племена делали объектом религиозных культов животных, пригодных для охоты, земледельцы почитали животных, нужных для земледелия. Словом, природа давала материал для идеи бога. Фактически же каждое из

племен обожествлял в нем свою хозяйственную практику. Так Солнце стало предметом культа (богом Солнца) не в силу своего очаровывающего блеска, а потому, что оно выступало важнейшим условием агрикультуры как основы человеческой жизни. Но по мере того, как человек научился отличать себя от природы и становился всё более политическим существом, менялся и его бог. Из физического существа он превращался в существо духовное.

Различие между христианством – религией современных людей и язычеством, утверждает Фейербах, во многом коренится в различии желаний, потребностей и возможностей людей, живущих на различных отрезках исторического времени. Ограниченные возможности и потребности древнего человека породили в его воображении ограниченных политических богов. Разносторонние интересы людей далеко отстоявшего от этой эпохи времени, людей, втянутых в водоворот мировых цивилизационных, культурных и политических процессов, обусловили образ неограниченного в своих созидательных способностях супранатуралистического единого, общечеловеческого бога. Словом, Бог по Фейербаху, это всегда совершенствованное подобие человека и никак не наоборот. «Человек есть начало, есть середина, человек есть конец религии».

Проблему отчуждения человеческих сущностных сил, поставленную Фейербахом в связи с критикой идеализма и религии, как известно, позднее решил Маркс. Он показал, что фейербаховская критика неба, взятая сама по себе недостаточна, она обязательно должна быть органично увязана с критикой Земли, т.е. с анализом реальных исторических социальных предпосылок, обуславливающих подобную мистификацию общественного сознания. К ним Маркс отнёс: разделение труда, институт частной собственности, отрывающий (отчуждающий) человека-труженика от предмета и результата своей деятельности, появление государства с многообразными атрибутами власти, связывающей людей искусственным, внеэкономическим путем и др. В результате, человек, лишенный права управлять свое собственной жизнью, естественно начал фетишизировать, мистифицировать властные структуры, влияющие на него как бы извне. «...государство, ...общество создают религию, превратное мирознание, ибо сами они – превратный мир» (3, 1, 385).

Маркс убедительно поясняет ограниченность подхода Фейербаха к решению им же поставленной актуальной проблемы. Основательно разобраться в феномене отчуждения философу не позволила его исходная позиция – *внеисторическое* понимание человека. Именно поэтому Фейербах так и не смог понять, что религия – это не только и не столько плод воображения, это, прежде всего, общественный продукт. И соответственно,

верующий индивид – это не абстрактное вневременное существо, а представитель определенной исторической формы общества.

Этика Фейербаха. Религия любви.

Существенный и заключительный раздел философского учения Фейербаха составляет этика. Основные её категории содержательно дедуцируются из его базовой концепции антропологического материализма. Человек – существо естественное, его потребности – тоже. Значит, в основе всех его поступков лежит стремление ко всему чувственно приятному и полезному, т.е. ко всему тому, что сохраняет жизнь, делает её здоровой и полнокровной. Стремление к всестороннему наслаждению и есть врожденное стремление к счастью. Всё, что этому способствует – добро и благо, а что препятствует – зло. Добро порождает чувство радости и удовлетворения, зло – чувство боли, утраты, унижения. Где нет различия между счастьем и несчастьем, утверждает Фейербах, нет и морали. Мораль – это «любовь к жизни, интерес, эгоизм».

Первое впечатление от таких этических установок рождает в памяти идеи античного мудреца Эпикура. Но, легко убедиться, что аналогия в данном случае срабатывает не полностью. Проповедуя эвдемонизм морали, её эгоистическую направленность, Фейербах постоянно оговаривает, что он далек от утверждения принципа эгоизма в его распространенном обывательском смысле как проявления человеческой бессердечности, злобности, своекорыстия. Он постоянно подчеркивает, что «это не тот эгоизм, который является характерной чертой филистера и буржуа». В понимании Фейербаха, эгоистическая мораль призвана утвердить человеческую личность, её достоинства, её свободы и её права существовать в гармоническом единстве с собственной сущностью.

Люди в их стремлении к добродетели не должны уподобляться ангелам, лишенным тела и личности. «Наш идеал, - пишет Фейербах, - не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, наш идеал – это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно относиться не только ...духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье» (2, 3, 282).

Достижение человеком такого эгоистического идеала предполагает его особые отношения с другими людьми. Мораль только для одного себя – флексия, бессмыслица. Собственное счастье – главная, но не конечная цель индивида. Это только основа, предпосылка его личной морали как особой осознанной формы общения с другими людьми. (Если вне «Я» нет никакого «Ты», то нет и морали). Поскольку «Я» не может ни быть счастливым, ни вообще существовать без «Ты», то стремление к индивидуальному

счастьем, по Фейербаху, непременно перерастает рамки эгоизма. Оно с необходимостью влечёт за собой сознание нравственного долга перед другими людьми. Вне человеческого единения счастье просто недостижимо. Утверждая это положение, Фейербах вводит понятие «свободный необходимости», которое означает особую форму осуществления внутренней человеческой потребности. Счастье человека выступает как бы связующим звеном между свободой воли индивида, и его склонностью к долгу. Иначе говоря, счастье одного обязательно предполагает право на счастье и другого. Именно такая мораль, согласно Фейербаху, и соответствует истинной человеческой природе.

Современные разнообразные социальные коллизии, драматическое по сути неравенство людей, классовые конфликты Фейербах рассматривает как неоправданное отклонение от природы человека, как серьёзную и досадную историческую случайность. Преодолима ли она, возможно ли искоренить все виды социального зла? На этот вопрос Фейербах отвечает вполне оптимистично. Человек, как было отмечено выше, по определению, существо верующее. Предмет его поклонения Бог – это отчужденная и объективированная сущность самого человека, правда несколько искаженная в существующих мировых религиях. Поэтому надо переистолковать традиционный образ Бога и заменить его на образ адекватный, истинный, т.е. отвечающий подлинной природе человека. Конечно, каждый отдельный человек не воплощает в себе всех достоинств, но человек как таковой бесконечно добр, мудр и всемогущ. Это гармоничное искренне любящее существо.

Любовь как доминирующее качество человека наделена у Фейербаха кодовым смыслом. Это любовь половая, родосозидающая, включающая в себя и любовь к детям, т.е. продолжению Я и Ты, и любовь к каждому человеку. Заповедь любви к ближнему (любви естественной, а не сострадательной и потому уничижительной превращается у Фейербаха в основной моральный закон. Этот закон как некоторая сверхценность должен войти в сердца людей и заменить собой влияние традиционных христианских идеалов. Человек может и должен относиться к себе как к высшей ценности, как к Богу. А это возможно только тогда, когда он видит божественное и в другом.

Любовь конструктивна. Пронизывая собой все человеческие отношения, она наполняет их высшим духовным смыслом, она укрепляет их. Ненависть же деструктивна, это орудие ломки всего и вся. Поэтому религия любви, вера в любовь, по Фейербаху, и есть универсальное средство оздоровления человечества. «...Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию, на место веры в Бога – веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба

человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого...» (2, 2, 809-810).

Провозглашая веру в любовь как созидающий принцип человеческой жизни, Фейербах придает своему учению основательную гуманистическую направленность. Но, к сожалению, этот настрой не получает в его философии практической проработки. Обожествление человека в этике Фейербаха задавало некий сверхреальный, потусторонний масштаб видения нравственного содержания социальной действительности. А если это так, то, в конечном счете, антропологический материализм, как это не парадоксально, оборачивается явным идеализмом в толковании Фейербахом логики человеческой истории. Реальная основа развития общества и его культуры, как материальная чувственно-предметная деятельность действительных, а не идеализированных людей, осталась вне поля зрения философа. Он свел к ней (к основе) только такой производный от характера деятельности и соответствующей ему формы общественного устройства фактор как религиозное сознание, которое в интерпретации Фейербаха, оказалось вечным.

Из данного утверждения логично вытекает заключение, что основу истории составляют сменяющие друг друга формы религии. Традиционные её виды, включая и христианство, ложны и иллюзорны. Их необходимо поэтому решительно преодолеть. Провозглашая эту цель, Фейербах вместе с тем подчеркивает, что отказ от старых форм верования не будет означать устранения религиозного чувства как такового. Результатом станет лишь возвращение веры к её истинной сути, т.е. к «практической» религии любви. Другими словами, философ полагает, что гармонично обустроенное бытие людей напрямую будет зависеть от того, насколько быстро «истинная, практическая религия любви» овладеет их умами и сердцами.

Оценивая высоко творчество Людвиг Фейербаха, те заслуживающие внимания и анализа проблемы, которые поставил этот выдающийся немецкий мыслитель, его искренний почитатель Ф.Энгельс тем не менее справедливо отметил, что этика Фейербаха, его религия любви, совершенно абстрактна. Она «выкроена для всех народов, для всех состояний. И именно потому она не приложима нигде и никогда» (3, 14, 660-661).

Литература

1. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М. 1955, т.1, с. 127.
2. Фейербах Л. Сочинения. М.-Л,1926.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.

К. Маркс: Теория предметной деятельности.

В Советском Союзе, обществе, стратегический курс которого был нацелен на «светлое коммунистическое будущее», имя известного немецкого мыслителя и политика К. Маркса произносилось всегда с особым пиететом. Маркс – провидец, пророк, Колумб в истории человеческой мысли. Его учение – вечно молодое и единственно (?) верное. Именно Марксу удалось решить все (!?) проблемы, вставшие в процессе многовекового осмысления людьми природы своего бытия, способов отношения к миру, к самому себе, к обществу, к перспективам своего будущего. Соответственно каждый из руководителей коммунистической (марксистской) партии, начиная с В. Ленина, оценивался не иначе как творческий продолжатель теоретических идей гениального немца.

Начавшаяся в 90-х г.г. XX века в Союзе, а затем и в России перестройка спровоцировала по-своему драматический мировоззренческий кризис. Сложившаяся в стране новая духовная ситуация обусловила радикальный пересмотр традиционных ценностей и связанную с этим необходимость выработки новых социальных ориентиров. Коммунистические идеи потеряли свою актуальность, теперь их стараются и не вспоминать. Негативный настрой относительно несбывшихся социальных идеалов повлиял на общую оценку собственно философского учения Маркса. Немецкого мыслителя по существу исключили из категории классиков.

Нам представляется, что такая позиция не имеет под собой основания. Революционный романтизм гуманиста Маркса (коммунистическая утопия) и философская доктрина – это разные сферы его теоретического наследства. В рамках данной статьи предпринята попытка оценить хотя бы в общих чертах одну из принципиальных установок марксистской философии, а именно *теорию предметной деятельности*. Эта теория существенно повлияла на все остальные «составные части марксизма». Поэтому так важно уяснить, насколько объективно и рационально ее содержание, а что в ней, как и в любой другой философской или научной теоретической системе исторически ограниченного и значит «фальсифицируемого» (К.Поппер).

Творчество К. Маркса (1818-1883) относится к тому времени в истории Германии, когда в стране начали складываться социальные и духовные предпосылки к революционным преобразованиям. По меткому выражению Гейне, смех Вольтера прозвучал во Франции раньше, чем гильотина опустила на голову короля. Идеи Руссо, Дидро, Монтескье, совершившие революцию в общественном сознании, предшествовали радикальному политическому перевороту. Нечто подобное происходило и в Германии.

Именно теоретические построения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, мефистофельская усмешка Гете возвестили миру о приближающейся революции.

Духовный мир молодого Маркса формировался под влиянием передовых философских, нравственно-эстетических идей культурной эпохи немецкого Просвещения. Выпускник Берлинского университета Маркс впитал и критически переосмыслил учения своих великих предшественников, начиная с античного мудреца Сократа и кончая ниспровергателем религиозных идолов Л. Фейербахом.

«Доктор Маркс, - так писал о нем известный публицист М. Гесс, - нанесет последний удар средневековой философии и политике, в нем сочетаются глубочайшая философская серьезность с тончайшим остроумием; представь себе объединенными в одной личности Руссо, Вольтера, Гольбаха, Лессинга, Гейне и Гегеля; я говорю объединенными, а не смешанными, и это доктор Маркс». (1, 110).

Вместе с тем заняться после окончания университета первоначально планируемой академической и преподавательской деятельностью молодому доктору философии не удалось. Первые же его трудовые шаги (работа в «Рейнской газете» и связанная с ней активная публицистическая, а затем и политическая деятельность) во многом способствовали единению собственно философских изысканий Маркса с анализом проблем тогдашней социальной действительности, т.е. с «вторжением в самую жизнь». Это обстоятельство заставило Маркса по-новому взглянуть на многие казалось бы очевидные понятия, что в итоге привело его и к пересмотру своей философской позиции в целом.

Немецкая классика, последователем которой считал себя Маркс, сделала своим культовым понятием человеческий Разум. Отказавшись от принципов «робинзонады» и созерцательности (чувственной или интеллектуальной) немецкие философы (Кант, Гегель, Фихте) провозгласили и обосновали активность сознания, способного не только отражать мир, но и творить его. Они выявили и сложившуюся исторически логику разумного творчества, а именно систему категорий диалектики. Вместе с тем за скобками учения немецких классиков остался вопрос о генетической природе самого Разума, т.е. вопрос о том, что и как его порождает. Без найденного на этот счет ответа разум понимался как сила самодовлеющая, абсолютная.

Маркс начал критически осмысливать проблему разума в контексте анализа казалось бы далеких от философии конкретных социально-политических проблем Германии. В своих первых статьях («Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции», «Дебаты о свободе печати», «Оправдание мозельского корреспондента», «Заметки по поводу кражи дров»), в рукописи «К критике гегелевской философии права»

Маркс рассматривает актуальный для страны вопрос о соотношении политики и экономики, института власти и общества. В этой связи он подвергает критике социальную доктрину Гегеля, согласно которой государство и монарх как его олицетворение представляют всеобщий интерес, т.е. выражают интересы всех граждан общества.

Маркс сатирически высмеивает мнимый либерализм королевских указов, он вскрывает социальную сущность порядков, при которых возможны законы, «карающие за образ мысли». Он показывает, что эти законы возможны только при антинародном режиме, в таком обществе «в котором какой-либо орган мнит себя единственным, исключительным обладателем государственного разума и государственной нравственности, в таком правительстве, которое принципиально противопоставляет себя народу».

Марксу удается вскрыть истинный механизм общественных отношений. Не государство и его правовые нормы определяют, как это кажется на первый взгляд, особенности гражданского общества, а как раз наоборот: гражданское общество с его институтом частной собственности определяет отстаиваемые экономически господствующим классом политические и юридические принципы. Именно частная собственность дает право этому классу на господство над личностью, на юридические и государственно-административные санкции против людей неимущих. Вывод, который следует из этого утверждения таков: реальный процесс жизнедеятельности людей как «...производство самой материальной жизни» (2, 26) обуславливает характер всех политических институтов, характер политики как формы общественного сознания.

Отталкиваясь от этого утверждения, Маркс в последующих своих трудах вырабатывает ключевые понятия своей материалистической философской системы. Ими стали понятия «общественное бытие» и «общественное сознание» и формула, которая их связывает: «бытие определяет сознание».

Основные философские идеи, раскрывающие сложную природу этих понятий и их содержательную соотносительность, были сформулированы в следующих трудах Маркса: «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», «Святое семейство», «Тезисы о Фейербахе», «Капитал». Эти идеи обусловили взаимосвязанные, но и различные по предметной направленности, концептуальные установки. Это касается в первую очередь философской антропологии, гносеологии и теории истории.

Теория предметной деятельности Маркса представляет собой по своей сути учение о человеке, т.е. концепцию философской антропологии.

Природа человека – предмет многовекового исследования мыслителей мира. Однако и по сей день уникальность креативных (творческих) возможностей человека

остается не до конца разгаданной. Очевидно лишь одно: человек отличается от всех форм живого, прежде всего, тем, что активно осваивая и переделывая природу, целенаправленно творит условия своего бытия, т.е. культуру. Созидая искусственную природу, человек постоянно при этом оценивает прагматический смысл своей деятельности, ее этическую и эстетическую ориентацию. Философия как одна из ведущих форм теоретического сознания и есть *рефлексия* или форма самосознания культуры. Главной ее проблемой оказывается вопрос о способе отношения человека к тому, что он создает и создал, т.е. к культурной картине мира. Сменяют друг друга исторические эпохи, перестраивается способ человеческой деятельности, меняется соответственно философская интерпретация этой проблемы.

Маркс первоначально отталкивался от уже признанных идей немецких классиков. Человек – существо разумное, деятельное, общественное. Его отношение к миру всецело обусловлено общезначимыми формами духовной культуры (априорные формы чувственности и рассудка, идеи теоретического разума (Кант); категориальные формы саморазвития абсолютной идеи (Гегель)). В целом Маркс согласен с такими утверждениями, но одно обстоятельство его явно смущает. Без обоснования содержательной объективности самих этих форм, без выявления их истоков, последние принимают характер самодовлеющий и выглядят мистифицированными. Поэтому Маркс начинает решать проблему с определения казалось бы простейшего понятия – понятия *отношения*. «Всё, что существует, находится в отношении. Это отношение – истина всякого существования». (3, 226). Этому утверждению Гегеля Маркс дает свое материалистическое толкование: «Существо, не имеющее *вне себя своей* природы, не есть природное существо, оно не принимает участия в жизни природы». (4, 631). Любое природное отношение возможно лишь как функциональное *взаимоуподобление* взаимодействующих объектов. Последние оказываются различными лишь относительно единого для обоих способа их связи, т.е. способа их действия относительно друг друга. (Характерный пример тому дает современная биология: универсальный закон живого – закон функциональной адаптации. Биологический организм и факторы его экологической (природной) ниши различны, но не вообще, а лишь относительно единого для них видового типа обмена веществ). Следовательно, любое природное отношение можно представить как некоторую конкретную систему, сущность которой составляет **единство многообразного**.

Впервые в истории философии Маркс обосновал структуру целенаправленного креативного отношения человека к миру (субъект – объектного) в качестве естественного природного взаимодействия. Субъективность человеческих действий не означает

привнесение в чувственную действительность внеприродных духовных форм. «Субъективность предметных сущностных сил, их действие должно быть представлено предметно... Не полагание есть субъект, им является субъективность предметных сущностных сил». (5, 630). Если объектом жизненно важных человеческих потребностей является преобразованная трудом природа (Маркс называет такое потребление «производительным»), то логично заключить, что производственный труд и есть «вечное естественное условие человеческой жизни». Иначе говоря, создание человека трудом нельзя понимать как однократное событие, произошедшее с нашим предком – гоминидом. Это процесс, составляющий содержание всей человеческой истории.

В чем же состоят особенности трудового отношения как некоторого природного взаимодействия. Целесообразность любого трудового акта предполагает в качестве обязательного условия – представление об объективном его результате. Форма этого представления должна давать субъекту возможность активно видоизменять его в соответствии с меняющимися условиями и накапливаемым опытом деятельности. Для этого объект как цель действия должен быть «перед ним». «Продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно *противостоит* своему продукту[6, с.566]

Такой структуре соответствует формула деятельного опосредствованного орудием отношения трудящегося индивида к обрабатываемому им природному материалу. Функции орудия как средства деятельности, как раз, и отражают способ взаимной адаптации субъекта и объекта. С одной стороны орудие «умеет» делать то, что доверил ему человек. Оно предметно закрепляет в себе способ воздействия человека на объект. Тем самым орудие снимает натуральность объекта, человек воспринимает последний в характеристиках этого способа. С другой стороны, функции орудия отражают и способ противодействия объекта. Действуя орудием как своей «сущностной силой» человек воспроизводит не только собственную природу, но и природу объекта своей деятельностью.

То обстоятельство, что орудие всегда предпосылается трудовому действию, означает, что его генетическое основание определяется системой более широкой, включающей труд индивида лишь как свою органическую часть. Такой системой может быть только общество, представленное совокупной деятельностью множества трудящихся людей, т.е. системой производства, поэтому «средство труда – не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд». (6, 191). В рамках общественного производства человек определяется как универсальный субъект деятельности. Естественную органичность индивида как природного существа компенсирует приобретенная при его жизни совокупность

разнообразных «сущностных сил», т.е. орудий. Определяя универсальные возможности человеческой деятельности, Маркс подчеркивает это обстоятельство. «Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида». (6, 566).

Орудийность является также и основанием сознательности как предметно фиксированного всеобщего способа отношения человека к миру своего бытия. Человек ведет себя со знанием (орудием) дела. Общезначимость орудия, делающая его средством общественной коммуникации, породила и первоначальную форму языка, по выражению Маркса, «языка естественной жизни». Если орудие – предметная форма знания, то принципиальной разницы между знанием дикаря и современного человека нет. Чувственно-наглядная форма поведения, закрепленная в предметно выраженных ритуальных действиях – это первое представление человека об освоенном им мире. Знание современного человека, представленное теоретической моделью, математической формулой, научной аппаратурой - это тоже орудие, т.е. некоторый способ деятельности, выраженный в смыслообразующей знаковой форме. Из сказанного следует, что сознание (со – знание) это не эволюционно сложившееся естественное качество человека, а принципиально новый способ полагания объекта во всеобщей и, значит, *идеальной* форме. Наличием идеального плана деятельности человек и отличается от животного. Маркс подчеркивает, что самый плохой архитектор отличается от наилучшей пчелы тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове, т.е. идеально.

Чтобы представить природу идеального надо решить парадоксальную, на первый взгляд, задачу. С одной стороны, история труда есть история орудийных действий и только в этом смысле (т.е. как вторичное) история всеобщих способов отношения человека к миру, т.е. история форм его знания. С другой стороны, орудие – само результат труда. Чтобы овладеть орудием, человек должен его изготовить с помощью других средств. Каждый же трудовой акт начинается с постановки задачи. Свою потребность в предмете человек реализует как цель действия. Цель – это субъективный образ предстоящей деятельности, это представление о форме вещи вне вещи. «Потребление полагает производство идеально как внутренний образ, как потребность, как побуждение и как цель». (8, 717-718). Приобретенное орудие удовлетворения цели ведет, как полагает Маркс, к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является «первым историческим актом собственно человеческой биографии, началом формирования сознания».

Два момента деятельности; целеполагание и орудийное исполнение цели взаимно предполагают друг друга и определяются друг относительно друга. Обосновать эти

противоположности можно только диалектично, т.е. рассматривая их в качестве сторон единого процесса взаимодействия. Вопрос о первичности одной из них оказывается неправомерным. Нетрудно убедиться, что предметная человеческая деятельность определяется единством и взаимопроникновением двух противоположных тенденций: *опредмечиванием* и *распредмечиванием*. Первая - это процесс, в котором человеческие креативные способности воплощаются в предмете. Тот становится социально-культурным или «человеческим предметом» (Маркс). Деятельность *опредмечивается* не только в ее внешнем результате, но и в качествах самого ее субъекта. Изменяя мир, человек изменяет самого себя. «История промышленности и возникшее *предметное бытие* промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с *сущностью* человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности». (9, 594).

Распредмечивание – процесс обратный. Осваивая созданные до него культурные предметы, человек наполняет свои способности предметным содержанием. Тем самым он как бы включается в историческую связь с обществом, в межличностные человеческие отношения. Созерцая себя в созданном им и другими людьми мире человек опять-таки формирует себя. «Лишь благодаря предметно-развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается богатство субъективной человеческой сущности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, - короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы». (10, 593).

Живая общезначимая деятельность людей, создающая каждый раз новые культурные формы, отличается и застывает в них. Живой труд переходит в труд мертвый. Но последний снова оживает, будучи втянутым в процесс преобразовательного и созидательного самоутверждения человека в мире. Поэтому истинный генофонд человечества – это материальная и духовная культура. А человек потому и универсальное существо, что, будучи носителем деятельности, составляющей содержание всего мира культуры, он репрезентирует своим бытием ее (культуры) целостность. Субъект, творящий мир своего бытия, не только познает его, но и отыскивает при этом *всеобщий* смысл самого своего существования.

Теория предметной деятельности Маркса, по нашему заключению, - это именно та методологическая позиция, которая обеспечивает возможность объективного решения фундаментальной проблемы философской антропологии. Конечно, само понятие предметной деятельности, представление о ее структуре, не позволяют дать

исчерпывающее объяснение сложному феномену человеческой природы, включающей все глубоко личностные движения души каждого индивида, все многообразие языковых, знаково-символических форм общения и поведения, всех типов деятельностно-семиотической переработки, собственно, не орудий, а их значений. За рамками этой теории осталась и такая существенная сфера человеческой психики как бессознательная экзистенция, или витальная энергия, во всех возможных ее проявлениях. Но потому часто и называют концепцию Маркса *подходом*, что, не решая многих из означенных проблем она позволяет наметить направление и основные ориентиры исследования. А это, как известно, уже половина дела.

Деятельностный подход обнаруживает явные преимущества перед другими методологическими позициями современной философской антропологии. 1). Он позволяет преодолеть односторонность концепций как субъективистского, так и объективистского толков, используя при этом и их рациональные моменты. 2). Отстаивая приоритетное значение социокультурной сферы бытия человека, он не отрицает роли собственно природных факторов. Через культуру как «вторую природу» воспроизводится единство мира собственно природного и человеческого. 3). Деятельностный подход позволяет наметить пути решения одной из ведущих антропологических проблем – проблемы социального и биологического.

Среди современных человеческих дисциплин есть одна, которая вполне адекватно восприняла методологическую установку Маркса. Это - Российская психологическая школа деятельностного подхода (Выготский Л.С., Леонтьев А.Н. и др.). Рассматривая в качестве конституирующего основания человеческой жизни «производительное потребление», представители этой школы сделали предметом своего исследования целостную систему: человек – общество – природа. Из различных компонентов этого взаимодействия были выделены главные: 1). Орудия, овеществляющие в своей структуре способы созидательной активности людей; 2). Формы общения индивидов, складывающиеся из различных видов их содержательного сотрудничества и сопереживания.

Такой подход позволил представить совокупность высших психических функций человека в качестве функциональных органов его деятельности, а это открыло путь к объяснению происхождения психики как таковой. Практический смысл такой психологической доктрины человека, нашел свое убедительное подтверждение в разработанной и успешно применяемой на практике методике воспитания слепоглухонемых детей (работы А.И. Мещерякова и И.А. Соколянского). Педагоги интерната для слепоглухонемых успешно вводят своих подопечных в мир и язык

реальной жизни. Общение с детьми организуется с помощью общественно значимых предметов (орудий). Например, предметы быта оказывались посредниками между каждым движением больного и совместно-разделенным с другим человеком (воспитателем) действием. (11).

Все это убедительно доказывает, что теория предметной деятельности Маркса не может быть воспринята как одна из многочисленных абстрактных понятийных моделей человека. Она не только объясняет многое в загадочной природе homo sapiens. Она работает.

* * *

К теории предметной деятельности логично примыкает разработанная Марксом гносеологическая концепция, или теория познания. Естественно, что основным ее понятием выступает понятие труда. Согласно Марксу, процесс познания мира осуществляется в разных формах и направлениях. Это связано прежде всего с историческими особенностями организациями общественного труда. В условиях социального разделения труда, отделившего собственно процесс материального производства от способа его общественной организации, нарушилась непосредственная целостность человеческой деятельности. Деятельность как реализация готовых (орудийных приемов обработки объекта) и деятельность как выработка новых способов производства оказались противопоставленными друг другу. Соответственно противоположными оказались и два соотносительных аспекта сознательного постижения мира. Воспроизведение объекта как чувственно данного многообразия и как некоторого системного единства стало предметом разных видов деятельности: чувственно-практической и теоретической. «...Всеобщее сознание есть лишь теоретическая форма того, живой формой чего является реальная коллективность...». (12, 590).

В глазах теоретика, занимавшегося всеобщими определениями объекта, обусловленными единством его сущности фиксируется тот факт, что эти определения не совпадают содержательно с характеристиками качественного многообразия объекта. Реальное историческое соотношение моментов деятельности в теоретической интерпретации выглядит перевернутым, так как качественные характеристики природного мира оказываются производными от некоторого абсолютного основания, в то время как логическое основание порождается исторически предметно-практической деятельностью. В истории философии такое основание истолковывалось то как первовещество, то как абсолютная идея, то, наконец, как собственная активность теоретизирующего индивида, понимаемая в качестве его абсолютной творческой способности.

Теоретическое построение объекта, или определение его как единого, представляет собой целенаправленное конструирование, объединение в логическую совокупность (систему) эмпирически заданного многообразия. Это объединение возможно как опосредствование некоторым принципом (постулатом) отношений между элементами рассматриваемого объективного множества. Единство объекта в теории выступает функционально, т.е. как характеристика способа, которым необходимо связываются все свойства объекта. Основание каждого из свойств логически дедуцируется из содержания теории, что принимает вид теоретического предсказания, предположения. Опосредствованные понятием сущности характеристики многообразия определяют объект в его особом состоянии, т.е. как единичный. Эти характеристики оказываются и характеристиками ограниченности и замкнутости самой теории, т.е. условиями ее приложения. Любая теория представляет собой лишь определенный этап в системе развития человеческого познания.

Способ теоретического обоснования системного единства объекта всегда определяется исторически особенным способом человеческой деятельности, точнее – способом воспроизведения объекта во **всеобщей** форме. Исторические способы всеобщего определения объекта – это **категории**. Развитие категориального строя теоретической деятельности, соответствующее изменению исторических способов производства, означает выработку более продуктивных средств определения сущности объективного мира. Таким образом, методологически обосновать способ теоретической деятельности и определить, в какой степени он выступает способом постижения существенных свойств объекта, возможно только в составе исследования логики истории развития науки. Неисторический подход приводит к неразрешимому сомнению относительно соответствия «ходов» теоретической мысли движению самих изучаемых объектов.

Поскольку история философии воспроизводит историю всеобщих способов отношения мышления к бытию, то **логический анализ истории** деятельности предполагает соотнесение исторически конкретного способа организации общественного труда с категориальной структурой решения основного философского вопроса. Содержание его вплоть до немецкой классической философии формулировалось в виде натурфилософской проблемы соотношения **единого и много**. В рамках соответственной конкретно-исторической формы теоретической деятельности эта проблема приобретала характер формально неразрешенного противоречия.

Преимственность категориальных уровней теоретического мышления нашла отражение в истории переосмысления (переформулировки) структуры данного

противоречия. Вопрос о связи единого и многого эволюционирует от утверждения их абсолютной противопоставленности (мир «по истине» и мир «по мнению») к обоснованию структуры их взаимодействия, к попытке рассмотреть единое и многое как противоречивые функциональные определения природной субстанции (Спиноза). В немецкой классической философии в качестве такой субстанции рассматривается само субъект-объектное отношение. Единое (или всеобщее) при таком рассмотрении оказывается логическим определением многообразия объекта. Попытка рассматривать всеобщее как непосредственную характеристику объекта приводит к антиномии (Кант). Антиномичность определяется тем, что, с одной стороны, всеобщее есть лишь форма отношения субъекта к объекту, но, с другой стороны, содержательная характеристика объекта также осуществляется в форме всеобщего. Совместить эти характеристики всеобщего возможно лишь в том случае, если всеобщее есть **форма активности, порождающая объект**, т.е. если мышление субъекта представляет собой не просто интеллектуальное созерцание объекта, а форму его активного определения, форму его **порождения** (Фихте). Так впервые, правда, в спекулятивной форме логического анализа всеобщего, осуществляется теоретическое осмысление понятия **истории**. Действительно, как только данная форма активности (всеобщее) реализована в объекте, она противопоставляется субъекту, следовательно, порождение объекта обуславливает новые логические определения активности субъекта. Новое противоположение субъекта и объекта снимается в следующем творческом акте. В этом смысл гегелевской триады: тезис (полагание объекта), антитезис (противоположение субъекта), синтез (снятие этого противоположения в действии, творящем новый объект).

Немецкая классическая философия показала, что отношение мысли к объекту опосредствовано действием, творящим этот объект. Действие и есть собственное содержание отношения мышления и бытия, единого и многого. Историческая ограниченность идеалистической немецкой философии не позволила развить это положение до конца. Марксистская гносеология решила многовековую философскую проблему единого и многого, истолковав эти категории как характеристики соответственно исторического способа практической деятельности (единое) и ее объективного содержания (многое). Энгельс писал, что «форма всеобщности есть форма внутренней завершенности и тем самым бесконечности». (12, 548). Это значит, что всеобщее, или логическое, определение объекта, с одной стороны, есть характеристика его некоторой упорядоченности, как данного, единичного (как многообразия). С другой стороны, эта упорядоченность оказывается определением связи объекта со «своим - другим», т.е. новым состоянием, фазой в процессе его (объекта) становления. Иначе

говоря, всеобщее определение единства «завершенности и бесконечности», содержательно представляет формулу (способ) саморазвития. Понимая всеобщее как логический результат практического освоения объекта, Маркс полагает, что противоречивость его содержания может быть представлена только в качестве сознательно выявленной исторической ограниченности данного способа орудийной деятельности, т.е. в качестве сформулированной задачи (проблемы) его преобразования. Представить освоенный объект, или орудие, как исторически особенный возможно, лишь показав, каким образом относительно данного особого объекта выявлена целостная структура человеческого деятельного отношения к миру. В условиях современного разделения теоретической деятельности исторически особенный способ орудийного воспроизведения объекта представлен содержанием естественно-научной (объектной) теории.

В логическом строе философской теории, то есть в системе ее категорий, воплощает себя единство и целостность общественного способа практического освоения мира; в ней содержится результат всей предшествующей человеческой деятельности. Следовательно, с точки зрения марксистской гносеологии, сформулировать в рамках конкретной науки проблему саморазвития объекта – значит показать, каким образом относительно данной естественно-научной теории определяется система категорий материалистической диалектики. Процесс этого определения представляет собой особый способ теоретического анализа – метод восхождения от абстрактного к конкретному, или способ логического воспроизведения истории объекта. Предметом и результатом такого генетического исследования является определение объекта в качестве органической системы, знание внутреннего механизма которой дает исследователю объективный критерий научного прогнозирования.

Метод «восхождения» как специфическая форма деятельности теоретического мышления, как способ построения генетической теории объекта, впервые в истории науки был применен Марксом при разработке теоретических проблем политической экономии. Метод восхождения от абстрактного к конкретному предполагает в качестве исходного всеобщее определение структуры отношения, лежащего в основе системного единства объекта как наличного многообразия и выступающего необходимым условием существования всех его сторон. В «Капитале» анализ начинается с выяснения противоречивой природы стоимости – всеобщей и простейшей «формы бытия капитала».

Трудовая природа стоимости была определена уже в классической буржуазной политической экономии. Логическое основание всеобщего определения стоимости у Маркса – принципиально иное. Всеобщая трудовая природа стоимости, в определении

Маркса, отражает не простое абстрактное тождество многообразных товаров как результатов труда, а их конкретное единство в рамках целого, или системы капиталистического производства. Такое единство возможно лишь как отношение противоречивого взаимоопределения многообразных видов труда, осуществляемое в особой форме производственной связи между людьми. Это определение стоимости по существу оказывается определением «клеточки» исследуемого целого и тем самым способом постановки проблемы исследования этого целого.

Абстрактно сформулированное противоречие стоимости прослеживается во всех его особых формах (прибавочная стоимость, капитал, виды капитала и т.д.), которые не просто фиксируются Марксом в качестве непосредственно эмпирических данных, а целенаправленно выявляются. История объекта как целого определяется совокупностью этих форм, но совокупность понимается не как их арифметическая сумма, а как система связанных преемственностью фаз развития объекта. В качестве основания каждой из фаз рассматривается особая форма всеобщего отношения. Выяснение особенности этой формы упирается в необходимость анализа структуры конкретного взаимодействия наличных факторов, определяющих реальное существование объекта на данной стадии. Таким образом, каждая историческая форма (ступень) в становлении объекта рассматривается в качестве конкретной системы, т.е. в ее действительном историческом содержании. Результат генетического системного исследования – конкретное – оказывается более содержательным определением исходной проблемы, и, следовательно, основанием нового цикла в системном исследовании объекта.

Метод «восхождения» объективен потому, что его логика совпадает с совокупной необходимостью предметной человеческой деятельности, выражающейся в логике истории самой науки. Система категорий материалистической диалектики, используемая как целостная в качестве логического средства метода восхождения, оказывается логическим инструментом самой истории, способом теоретического решения проблемы исторического и логического (единого и много).

Категории качества – количества, сущности – явления, формы – содержания, возможности – действительности, причины – следствия и др. соотносительны, соопределимы. Каждая пара категорий характеризует определенный логический уровень на пути углубленного понимания объекта, представленного способом взаимодействия его элементов. Категории качества, явления, формы, действительности можно рассматривать как различные по уровню характеристики (и, соответственно, способы их получения) дискретности объекта, его многообразия. Эти характеристики соотносительны определению их единства, т.е. качество соотносительно количеству, явление – сущности и

т.д. Переход от одного категориального уровня к другому (от абстрактно-целостного представления от объекта к конкретно-целостному) в генетическом системном исследовании осуществляется соотносительно логике системного становления самого объекта, которая исторически совпадает с логикой его практического основания. Метод восхождения от абстрактного к конкретному является поэтому формой содержательного философско-теоретического воспроизведения системного объекта. Многообразные способы теоретического исследования, существующие в современной науке, должны быть включены в него в качестве вспомогательных средств.

Совсем недавно в отечественной философской литературе царила декларативная патетика относительно универсальности диалектического метода, способного, по заключению авторов, решать любые (!?) теоретические и практические проблемы. Маркс своим исследованием показал, что к «любимым» трудным гносеологическим ситуациям диалектика не имеет прямого отношения. Разработка форм и способов взаимосвязи категорий диалектики и методов системного подхода возможна не вообще, а только применительно к материалу конкретной науки. Критерий объективности построения в данной науке модели ее системного анализа работает в том случае, когда установлена причинная связь между структурно-функциональным и эволюционным изображением системы. Иначе говоря, в случае, когда функциональная организованность системы представлена как результат ее генезиса, а генезис представлен как процесс, развертывающийся на основе данной функциональной организации.

В итоге следует заметить, что оппонировав Марксу как политику, многие современные философы и экономисты отмечают вместе с тем высокую теоретическую и, прежде всего, логико-методологическую культуру его фундаментального политэкономического исследования. (14).

Литература:

1. Волков Г. Путь гения. М. «Детская литература». 1976.
2. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т.2.
3. Гегель Сочинения. М. 1930 т.1.
4. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.
5. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.
6. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т. 23.
7. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 12.
9. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.
10. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.
11. Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М. 1974.
12. Маркс К. Из ранних произведений. М. 1956.

13. Энгельс Ф. Диалектика природы. Маркс К, Энгельс Ф. Соч. т.20.
14. Освобождение духа. Издательство политической литературы. М. 1991.

«Русская идея» и проблема выбора веры князем Владимиром. Н.В.Телегина

«Русская идея» - эта тема является главной, стержневой, проходящей через всю историю русской философии. «Русская идея» - это квинтэссенция русской духовности, основа русского национального самосознания. «Русская идея» - это размышление о том, что такое Россия, в чем заключается смысл ее существования, каково ее место в мире и какова ее судьба, в чем смысл ее прошлого, настоящего и будущего.

У истоков постановки вопроса о «Русской идее» стоит «Слово о законе и благодати» русского православного митрополита Илариона, сказанное в первой половине XI века, вскоре после принятия христианства. А определенным завершением этого вопроса может быть известный трактат Н.И.Бердяева «Русская идея», изданный в Париже в 1945 году. Подводя итог многовековому развитию нашей духовной культуры, Н.И.Бердяев приходит к выводу о том, что русская идея – это идея христианская, православная, и именно наше русское православие в наибольшей чистоте хранит христианские догматы. Именно в русской культуре, по мнению Бердяева, найден органичный синтез национального и всемирного, общечеловеческого, и это благодаря христианству. Из этого следует и ключевая черта нашего национального самосознания – «всемирная отзывчивость» и «всечеловеческое единение», и как следствие – диалогичность нашей культуры, ее восприимчивость к другим культурам.

Об этих особенностях «русской идеи» еще в XIX веке замечательно писал В.Г.Белинский: «...русскому равно доступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца». Ф.М.Достоевский еще лучше скажет об этом: «... стать настоящим русским, стать вполне русским может быть и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите». Способность вести диалог, успешно вбирать в свою систему ценностей мировой культурный опыт – это мерило жизнестойкости любой нации. Всякая великая культура диалогична, чему свидетельством является греческая и римская античность, европейское Возрождение.

Особенно остро спор о судьбе России встал в XIX веке, в знаменитой полемике между западниками и славянофилами. А начал его П.Я.Чаадаев, который в своих «Философических письмах» (особенно в первом), дал уничижительную критику России. Он писал: «... Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого... Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его, ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая

истина не вышла из нашей среды... Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. Это – естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании». Причина этой нашей обособленности от столбовой дороги мировой цивилизации, по мнению П.Я.Чаадаева, - это принятие православия из Византии. «Мы обратились к жалкой, глубоко презираемой европейскими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания». Согласно П.Я.Чаадаеву, католицизм как религия Запада отличается творческим, созидательным характером, а православие присущи чрезмерная, по его мнению, традиционность и склонность к ритуализму.

Он негативно оценивает всю русскую историю. Характеризуя начало нашей истории, П.Я.Чаадаев пишет: «Сначала – дикое варварство, потом – глубокое невежество». Дикое варварство – это славянское наше язычество, а грубое невежество – это Русь православная, Русь Святая.

Действительно, славянское язычество во многом определило характер русского народа. В языческих религиях воля богов не уничтожает воли людей, их связывает общее жилище, мир природы. Язычество древних славян вобрало в себя особенности той природы, в которой оно формировалось. Лес для славянина-язычника – место, где соединяется обычный мир и мир загробный, потому и населяют его существа пренеприятные – лешие, русалки, Баба Яга, Кошечей Бессмертный, кикиморы болотные... А бескрайние, безграничные просторы, отсутствие межей естественно воспитывали любовь к воле, анархические наклонности, может, потому и пригласили варягов править, что «велика земля наша, а порядка на ней нет».

Общественная жизнь славян отличалась демократичностью, открытостью и простотой. Византийский император Маврикий, путешествуя в VI веке по славянским землям, отмечал, что славяне, прежде всего, ценят свободу и никому не позволяют себя подчинить. Любовь к свободе заставляла их уважать ее даже в рабах. Тех, кто находился у славян в плену, они не держали бессрочно, подобно другим народам, но ограничивали их рабство известным сроком, после чего отпускали на волю, или позволяли селиться рядом. А еще Маврикий подметил, что славяне не управлялись одним человеком, а жили в демократии. Споры разрешались публично. Сначала шли на суд к князю. Заслушав обе стороны, князь выносил приговор. Если противники были не согласны, они вступали в единоборство, и кто брал верх – тот и был прав. Всякое другое убийство вызывало кровную месть. Она санкционировалась даже «Русской правдой», принятой уже после обращения в христианство.

Женились и выходили замуж по любви, сговариваясь на игрищах, при этом не возбранялось иметь две-три жены. Умерших сжигали. С мужьями сжигали одежду, украшения, домашний скот, съестные припасы, сосуды с напитками, чеканную монету. Славянин-язычник мыслил смерть как переход из мира земного в мир подземный, такой же реальный, ведь у язычников никого *иного* мира не существует. Душа, отлетевшая от тела, тоже не расстается с материальным миром. Она либо принимала образы ветра, огня, пара, дыма, либо вселялась в новое тело: в растение или животное, в планеты и звезды. Так сложился устойчивый культ предков. Они жили рядом, действуя на живых через природные стихии, постепенно приобретая значение покровителей, а потом и богов. На почве культа предков сложилось почитание Рода и рожаниц. Славянству мы обязаны музыкальностью, напевностью, женственной мягкости, лиризму и созерцательности. Так что не прав был П.Я. Чаадаев, называя наше славянское язычество «диким варварством». По сути своей оно мало чем отличалось, к примеру, от греческого язычества, которое варварством никак не назовешь. Воля богов не уничтожала воли людей: радостный, праздничный культ, когда «веселие есть питье».

Наше русское православие не могло не испытать на себе влияние славянского язычества, и сам выбор в пользу православного христианства во многом был предопределен древней нашей культурой. Древняя Русь, как известно, находилась на пути из варяг в греки, и поэтому она издавна вела диалог с Византией – экономический, политический, военный и культурный. Киевские князья любили называть себя по-восточному – «каганами». Трудом византийских братьев монахов Кирилла и Мифодия нам была дарована греческая, византийская письменность. Вместе с тем разрозненные славянские племена постоянно переживали междоусобные войны. Обострение борьбы между ними подогревалось усилиями византийской дипломатии, не желающей иметь у себя под боком мощного соседа.

Но именно эти межплеменные конфликты Владимир Святославович и пытался сокрушить, поставив перед собой задачу объединения русских земель в единое централизованное государство. Объединиться можно было только вокруг общей идеи, и в тех условиях это могла быть только идея религиозная. Выбор однозначно был сделан в пользу христианства. Но оно к X веку как единое духовное явление уже не существовало, и выбор осуществлялся между католическим Западом и православной Византией. Согласимся, что в это время Византийская империя была несопоставима по экономической и политической мощи со слабыми, разрозненными европейскими княжествами. Византия была для Владимира тем идеалом, по которому он строил

мощную централизованную Русь. Именно с византийским императором он хотел породниться, женившись на его племяннице. Византия же была православной.

Стать экономически и политически независимой державой, государством – это был вызов, брошенный Руси самой историей, и князь Владимир ответил на этот вызов. Выбор стоял не только перед Владимиром, он стоял перед самой Россией. Владимир был хорошо осведомлен о порядках на католическом Западе, в частности, о тех взаимоотношениях, которые сложились между папской церковью и государством. Вся история средневековой Европы – это постоянная борьба за власть между папами и королями. Светская власть – придаток к власти римского первосвященника. «Папа так превышает императора, как Солнце – Луну», - учили отцы католической церкви. В случае выбора в пользу католицизма Владимиру пришлось бы делиться властью с Папой Римским, но сама идея централизованного государства предполагала жесткую систему управления и единоначалия.

В системе византийской же государственности духовная власть занимала подчиненное положение и всецело зависела от императора. Еще император Константин в IV веке дал правительству право вмешиваться во все церковные дела: управлять материальными и денежными ресурсами церкви, назначать высших иерархов православной церкви. Император признавался помазанником Бога на Земле, художники часто изображали его, как святого, с нимбом вокруг головы. Подметим здесь, что Византийская церковь мало заботилась о мирском, земном, телесном, ей была присуща нелюбовь к могуществу этого мира, она была более устремлена к миру иному, к Царству Духа. И необычайная красота и вдохновенность богослужения. Люди русские, побывавшие в византийских храмах, восхищались: «Не знаем, на небе мы были или на земле!» Византийская церковь была более диалогичной, терпимой и, к примеру, разрешала богослужение на любом национальном языке.

«Латинян» же, католиков издавна не любили на Руси за высокомерие, назидательный тон. В «Повести временных лет», где описывается выбор веры, есть небольшой сюжет на эту тему: «...из Рима, глядь и некто Адальберт прибыл с саном епископа киевского. *Не успел еще к русичам присмотреться, а уже их крещением занялся* (выделено мной – Н.Т.). Вот и пришлось его выпроваживать на потеху всей чади неразумной. С той поры и нет веры на Руси папезу».

Римская католическая церковь была абсолютно нетерпима к инакомыслию. Не по нраву были также и пышность, роскошь, богатство римской католической церкви, ее вмешательство в мирские дела, и вообще ее устремленность к земному, телесному, материальному. В «Слове о законе и благодати» митрополит Иларион, различая

ветхозаветное язычество (закон) и христианство (благодать), отметит: «...среди иудеев – самоутверждение, а у христиан – спасение. Ибо иудеи о земном радели, христиане же - о небесном». Да и мы, когда были язычниками тоже «лишь к земному прилежали, и даже мало о небесном не пеклись».

Пройдет пять столетий, и бывший католический священник, пламенный христианин Мартин Лютер бросит римской католической церкви обвинение в предательстве христианства и возвращению к Ветхому завету. Особенно возмутит его циничная продажа индульгенций, когда церковь берет на себя право прощать человеку грехи за деньги. Но ведь Иисус Христос выдвигал совсем иные условия спасения, а материальные жертвы, в том числе и денежные, нужны были языческим богам. Лютер начнет строить свою, новую протестантскую церковь.

Еще подмечает митрополит Иларион: «...самоутверждение иудейское скупое от зависти, не простиралось оно на другие народы, а христиан спасение благо и щедро простирается на все края земные». К слову, именно митрополит Иларион разъясняет причину, по которой был отвергнут иудаизм. Он выделяет суть, стержень христианского мировоззрения – всечеловеческое единение и спасение во Христе, которое наиболее ярко было выражено словами апостола Павла: «Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1 Тим., 1, 15). Иными словами, Иисус Христос пришел в мир для спасения всех людей, но дело уже каждого человека воспользоваться этой возможностью и свободно прийти к Богу. В католицизме же принцип иерархии, а значит неравенства, столь силен, что проявляется даже в области осуществления христианских таинств, которые делают возможным спасение человека. Например, различие между клиром и мирянами доводится до таинства евхаристии (причастия). Миряне лишены возможности причащаться и хлебом и вином, которые мистическим образом преобразуются в Тело и Кровь Бога. «...Примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф.26,26-28). Так причащают в католицизме одно священство, миряне причащаются только хлебом, что ограничивает их возможности к спасению. В православии же и клир и миряне причащаются и хлебом и вином, как это заповедано Иисусом Христом.

В XIX веке русский православный мыслитель Ф.М.Достоевский назовет католицизм искаженным, «больным» христианством. В «Легенде о Великом Инквизиторе» инквизитор говорит Иисусу, который второй раз приходит на землю, чтобы помочь людям: «Все, от чего ты тогда отказался в пустыне: от хлеба, от власти и чуда – все стало нашим. Мы не с тобой, мы с ним (дьяволом). Вот наша тайна». Все так, да

только эту тайну давно разгадали мыслители, исповедовавшие истинные христианские ценности.

Что касается выбора веры в пользу православия, сделаем такой вывод: русская культура в лице князя Владимира и ее духовных лидеров, пусть еще во многом интуитивно и неосознанно, но отвергла рациональную, рассудочную, самонадеянную католическую культуру. Идея всечеловеческого спасения и единения навсегда войдет в русское православное сердце. И митрополит Илларион в строках: *«Весь мир спас Он Сыном своим...»* (выделено мной - Н.Т.) ...и Христова Благодать всю землю объяла, как вода морская, покрыла ее», - почти повторит евангельские слова апостола Павла. Русский православный монах в постах и молитвах, в аскезе жесточайшей всегда стремится к спасению не только своему, но и к спасению своего ближнего. А значит, не в стороне от столбовой дороги мировой цивилизации мы оказались, а наоборот, стали частью мировой истории, если рассматривать ее не с позиций европоцентризма, как это сделал П.Я.Чаадаев, а с позиции всеединства: *«Хвалит же похвальными гласами Римская страна Петра и Павла, от них же уверовали в Иисуса Христа, Сына Божьего, Азия и Эфес, Индия и Египет... Все страны благий Бог наш помиловал и нас не презрел».*

Великая история и великая судьба была predetermined выбором Владимира. Споря с Чаадаевым, А.С.Пушкин утверждает, что русская христианская история может представляться «нечистой» лишь с догматической католической точки зрения. История России, показывает А.С.Пушкин, как раз есть пример служения не частным, а всеобщим интересам. Принятие православия из Византии не было «всецело заимствованием и подражанием», как полагал П.Я.Чаадаев. Россия приняла православную веру как свою собственную, и построила на ее основе особенную, уникальную культуру. Но благодаря христианской основе русская культура обрела свою масштабность и «вселенскость».

Так образ страдающего, невинно убиенного Сына во многом определит характер русского православия, которое станет «кенотическим», «страдальческим». Кенотизм станет важной составной частью православной исихастской (от греч. «исихия» - «молчание», «спокойствие») традиции. Исихазм – лишь одно из направлений в византийском православии, а в России оно станет доминирующим и определит идеалы святости на Руси (бедность, скромность, простота, унижение плоти, честный, нестяжательный труд и жертвенное служение ближнему...). Именно исихастские монастыри (например, Феодосия Печерского, Сергия Радонежского) станут опорой и твердыней русского православия. Они станут центром русской духовности, образования, книжности, и из них во время «свирепого и унижительного чужеземного владычества» (П.Я.Чаадаев) будут раздаваться призывы к объединению и спасению земли русской.

О каком «грубом невежестве» мог говорить П.Я.Чаадаев? Ведь именно благодаря православию не за «туманной Англией», «железной Германией» или «революционной Францией», а за Россией закрепилось это название – *Русь Святая*. Каждая нация, справедливо отмечал Ф.М.Достоевский, привносит в мировую культуру что-то свое, и, если и «существует Россия лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок», - это урок служения людям, человечности, всемирной любви.

Не смею более спорить с П.Я.Чаадаевым. Он сам все разъяснил в своей «Апологии сумасшедшего», которую он написал в свое оправдание в 1836-1837 гг. Чаадаев прозрел: «Во всяком случае мне давно хотелось сказать, и я счастлив, что имею теперь случай сделать это признание: да, было преувеличение в этом обвинительном акте, предъявленном великому народу, вся вина которого в конечном итоге сводилась к тому, что он заброшен на крайнюю грань всех цивилизаций мира... было преувеличением не воздать должного этой церкви, иногда столь героической, которая одна утешает за пустоту наших летописей, которой принадлежит честь каждого мужественного поступка, каждого прекрасного самоотвержения наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории; наконец, может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина» (8, 47).

Будучи человеком русским, православным, а значит, болеющим и страдающим о судьбе своей Родины, он искренне полагал, что Россия идет путем Христа, поэтому она должна была пройти через это обличение, унижение, духовное распятие, ибо в нем – залог будущего спасения, воскресения. А самый лучший урок дал П.Я.Чаадаеву великий русский поэт А.С.Пушкин, который писал в письме к Чаадаеву: «Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что я вижу вокруг себя: как литератора – меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблен, но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» (7, 51).

Литература:

1. Бердяев Н.А. Русская идея. – В ж.: Вопросы философии. М., 1990. №1,2.
2. Достоевский Ф.М. Пушкин. – В кн.: Русская идея. М., 1992. С.136-147.
3. Замалева А.Ф. Курс истории русской философии. М., 1995.
4. Замалева А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы. Очерки русской духовности. М., 1991.
5. Иларион. «Слово о законе и благодати». – В кн.: Русская идея. М., 1992. С.18-36.
6. Ионов И.Н. Российская цивилизация IX – начало XX века. М., 1995.
7. Пушкин А.С. Письмо П.Я.Чаадаеву. – В кн.: Русская идея. М., 1992. С.49-52.
8. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. – В кн.: Русская идея. М., 1992. С. 37-49.

9. Чаадаев П.Я, Философические письма. Письмо первое. – В кн.: Россия глазами русского. М., 1991. С.19-38.

В.С.Соловьёв: «Благо через истину в красоте». А.М. Блок

Возрождение национального самосознания – основы отечественной культуры и государственности – проблема почти метафизическая по глобальности своего содержания. Её решение предполагает ясное представление об истоках и принципах российской духовности, о ценностной направленности разносторонней деятельности ушедших поколений.

Начавшиеся массовые движения по восстановлению религиозных храмов, институтов, традиций дворянства, офицерства, казачества, воссоздание старых по форме очагов просвещения, воскрешение забытых литературных, научных и исторических имён – всё это попытки вернуть из небытия памятники и атрибуты порушенного отечественного наследия. Но при этом постоянно открытым остаётся вопрос: а вернётся ли благодаря таким начинаниям само *существо* культуры, т.е. та особая характерная для старой России духовная атмосфера, которая во многом определяла нравственно-эстетическую парадигму поступков людей, сам смысл их бытия. Жизнь культуры проявляется в личностном общении, в диалоге современников и сменяемых друг друга поколений. И кажется, что если "распалась - связь времён", то идея культурного возрождения при всей своей привлекательности не более чем своеобразный утопический ретроспективизм. Однако, это не совсем так. Поиск своих корней можно (и, видимо, нужно) воспринимать как "воспоминание о будущем". Иначе говоря, его результаты стоит переосмыслить применительно к условиям и проблемам нашего выздоравливающего общества.

Очевидно, что знакомство с идейным наследием лучших представителей российской культуры поможет, если не создать систему новых ценностей (этот процесс долгий и трудный), то, хотя бы протянув нить Ариадны от прошлого к настоящему, выйти к основам отечественного самосознания, самоутвердиться в принципах его духовности.

Интегрирующим началом многообразных направлений культуры России XIX – начала XX вв. была, по определению Н.А.Бердяева, "*русская идея*". Наиболее глубокая черта характера русского народа – религиозность. (1). Она выражается в особой направленности национальной духовности, связанной с исканием абсолютных: блага, добра, любви, красоты, истины. Общий смысл "*русской идеи*" заключался в постулировании онтологической "*вселенской*" природы православного принципа *соборности*, т.е. абсолютного единства людей в Духе. В философии "*идея*" означала стремление преодолеть дуализм духа и материи, в этике – бескомпромиссное утверждение

единой для всех морали, в религии – слияние церквей. "Русская идея" – это объединённые нации, совместно отстаивающие гармоничную жизнь на Земле, одухотворяющие себя и Космос.

Наиболее полное теоретическое оправдание "русская идея" получила в философской концепции *всеединства* Владимира Сергеевича Соловьёва, русского религиозного мыслителя, поэта, публициста (1853 – 1900). Он шёл к этой концепции через годы глубокого осмысления фундаментальных онтологических и гносеологических проблем в истории философии и богословия. Исследователи творчества В.С.Соловьёва (2) прослеживают влияние на формирование позиции философа учений раннехристианских и средневековых мистиков, пантеизма Возрождения с его идеей эманации (Н.Кузанский, Дж.Бруно), классической немецкой философии и, прежде всего, учения Шеллинга, трактующего природу как единый одушевлённый организм, животворящей силой которого выступает абсолютная любовь. Заметно идейное родство философии В.Соловьёва и русского славянофильства (И.В.Киреевский, А.С.Хомяков).

Вместе с тем концепция В.Соловьёва и весьма самобытна, она имеет своё историческое и логическое основание. Часто идеи философа связывают с интересами православного христианства, прокладывающего в конце XIX в. пути к сотрудничеству с естественными и гуманитарными науками с целью более содержательного обоснования религиозных догматов (3). В оценке же таких видных исследователей русской философии как В.Ф.Асмус и А.Ф.Лосев, христианская мифология используется Соловьёвым лишь как традиционная форма организации сложного философского содержания, отражающего принципиально новую ориентацию в решении фундаментальных проблем духовной жизни западного и русского обществ того времени. Приоритетными среди них были мировоззренческие и социальные.

Сам Соловьёв так объясняет своё обращение к идее всеединства. Многие века связующим началом в отношении человека к миру была религия, ею определялись нравственное содержание жизни и сознания; благодаря религии природные явления и социальные события, казалось бы, бесцельные и случайные приобретали в глазах людей внутренне необходимый абсолютный смысл. XIX век заменил Бога идолом всеохватного научного знания. Сформировавшаяся в этих условиях новая философская школа позитивизма отказалась от претензии определить единое субстанциональное начало мира и стала строить вместо бесплодной, с её точки зрения, метафизической системы систему "положительного" знания, опирающегося только на фактические данные опытных по характеру наук. (О.Конт, Д.Милль, Г.Спенсер, К.Пирсон). Это привело к тому, что из поля зрения философов ушла проблема единства мира, ушёл и сам субъект познания как

целостная созидательная личность, органически вписанная в единый космос своего бытия. В рамках позитивизма предметом исследования стали, в основном, формально-логические приёмы и принципы научного интеллекта. По мнению Соловьёва, этим и объясняется неоправданный культ в культуре западного общества односторонней рассудочности, обусловивший отрыв знания от дела, знания от веры и моральной ответственности. Позитивистская ориентация затронула и социальные науки, которые пытались теоретически решить проблемы, активно обсуждавшиеся в то время в рамках европейской и русской революционно-демократической мысли. Среди этих проблем главным был вопрос о нормах социальной справедливости, об объективности содержания социального (в том числе и социалистического) идеала, словом, вопрос о том "быть или не быть правде на Земле".

Причину многих социальных коллизий Соловьёв усматривал в правовом и нравственном оправдании принципа эгоизма (личного, классового, государственного). Позитивистская позиция в социальных науках обернулась апологетикой реального положения дел в социально-правовой политической культуре общества, принятием принципа эгоизма, как объективно необходимого. Концепция научного социализма (К.Маркс), в оценке Соловьёва, – тому яркий пример, так как в ней абсолютизируется своекорыстное стремление неимущего класса. "Между христианством и социализмом... только та маленькая разница, что христианство требует отдавать своё, а социализм – требует брать чужое".(4).

Позитивизм и социализм привели цивилизацию к "великому кризису в сознании". Оба эти учения, по заключению Соловьёва, едины в том, что ориентированы на познание конечных, преходящих и потому не безусловных по своей сути природных и социальных состояний. Их положения и выводы – не абсолютны, они должны быть сами осмыслены с позиции более широкого видения законов, природного и социального бытия. "...Социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить её на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т.е. к признанию религии. В области знания к такому же заключению приводит позитивизм". (5). Другими словами, "великий смысл отрицательного развития", в русло которого попала и Россия, заключается в том, что сначала человек, наука, общество, пытаясь самоутвердиться, самим основать здание вселенской культуры, отходят от божественного начала, но затем, убедившись в несостоятельности своих стремлений, приходят через свободное самоотрицание к признанию Абсолютного Бога, к свободному воссоединению с Ним.

В философской концепции Соловьёва Бог – категория, имеющая главным образом онтологическое содержание, а не только традиционно нравственное. Познание Бога как абсолютного начала мира необходимо людям. Оно поможет преодолеть ограниченность эмпирических представлений во всех областях знания (естественно – научной, социально – политической, моральной и др.), обрести высший духовный смысл своего существования, осознать своё место, своё предназначение в окружающем мире.

Концепция "всеединства" представляет собой попытку Соловьёва теоретически обосновать саму систему восхождения человека от уровня позитивного частного знания к знанию Абсолюта, т.е. к знанию "цельному". "Цельное" знание станет основой "цельной" творческой, продуктивной деятельности людей, направленной на создание "цельного" общества, обеспечивающего "цельную" жизнь каждому. Восхождение к Абсолюту, Соловьёв представляет, как процесс, реализующий основной замысел "русской идеи", потому что это и есть процесс становления духовно целостной творческой личности, становления человека, живущего в гармонии с космосом, обществом, самим собой.

Основопологающей категорией философской концепции Соловьёва является понятие *всеединства*. Это понятие не ново, оно широко использовалось многими мыслителями прошлого в контексте решения традиционной для философии и религии онтологической и гносеологической проблемы – проблемы определения сущности единства многообразного мира. У авторов, которые оказали особенно большое влияние на Соловьёва (Платон, Плотин, Н.Кузанский, немецкие классики), смысл категории "всеединства" заключался в утверждении, что в основе космического множества лежит некоторое предпосланное ему абсолютное начало, обеспечивающее полное взаимопроникновение и в то же время взаиморазделённость всех его элементов (Гераклит: и из всего одно, и из одного всё).

Соловьёв толкует всеединство как высший онтологический принцип, обладающий признаками безусловности и всецелости. В его бытийной реальности Соловьёва убеждает не только логика решения проблемы единства мира в истории философии, но и данные современных естественных наук.

Чтобы разобраться в правомерности позиции Соловьёва, читателю, видимо, следует хотя бы в общих чертах представить суть проблемы единого и многого.

В самом деле, в чём её смысл? Его можно усмотреть, обратившись к анализу любого отношения /ARB/. 1. Каждый из элементов этой связи /A, B/, есть элемент некоторого множества, он имеет свою качественную определённую, свои специфические свойства, т.е. в известном смысле замкнут на себя; 2. Элемент проявляет эту определённую только одним способом – *действием* относительно другого /R/.

Поскольку действие каждого относительно другого однородно по характеру (это или механическое воздействие, или физическое, или биологическое и т.д.), то это действие по существу объединяет элементы, оно порождает их функциональное тождество (например, организм и фактор его экологической ниши множественны, но не абсолютно, а относительно своего функционального единства – обмена веществ); 3. Сам принцип взаимодействия элементов (=отношение = действие) может быть содержательно определён лишь относительно моментов связи.

Триединая формула, отражающая противоречие любого взаимодействия: множественные природные объекты определяются относительно своего единства (=отношения), единое реализуется через элементы множества, а в целом их взаимодействие представляет собой некоторый системно организованный объект, развивающийся в силу данного противоречия, логично рождает вопрос: с чего начинается становление этой системы: с единого или многого? Этот вопрос отнюдь не схоластический. Единое, как безобъектное отношение, т.е. отношение само по себе – абсурд, но не менее абсурдно и предположение самодостаточности мозаичного (не связанного между собой) объектного множества. Не взаимодействующие, замкнутые на себя объекты, не имеют свойств, а значит и жизненной потенции, т.е. способности к существованию и развитию. Следовательно, в качестве первоначала можно предположить только некоторую систему, несущую в себе в силу своей противоречивой природы (система как единство многообразного) способность к саморазвитию, к самополаганию. Анализируя процесс саморазвития такой системы нетрудно заметить один существенный момент. Каждая фаза в процессе её становления обнаруживает предпосланность единого, т.е. такого основания, которое обеспечивает при каждом шаге системы сохранение её качественной определённости. Например, тот факт, что любая живая система взаимодействует со средой направленно, т.е. видоспецифично, означает, что её поведение каким-то образом опосредовано программой вида, которая закодирована в структуре фермента, если речь идёт о примитивной форме живого; в структуре органа, если это – уже сложившийся организм. "Посредник" обеспечивает сам принцип адаптации, т.е. принцип функционального тождества (=единства) организма и среды. Следовательно, саморазвитие системы: организм – среда (=экологическая ниша) возможно как опосредствованное взаимодействие её элементов. "Посредник" если не бытийно, то функционально первичен.

В.Соловьёв осмысливает проблему единого и многого в её глобальном смысле, т.е. как противоречие, присущее живому саморазвивающемуся Космосу, и приходит к заключению, что "первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому.

Безусловное первоначало и источник всякого бытия есть абсолютная целостность всего сущего, т.е. Бог". (6).

Бог – "безусловное первоначало", живое "абсолютно-сущее", полагающее в качестве "своего-другого" многообразный мир. Акт творения мира, т.е. проявления себя в другом, обнаруживает противоречивость Бога. Абсолют оказывается единством многообразного, т.е. единством себя как основания мира и своего многообразного по форме отрицания.

Цельность Абсолютного Сущего проявляется в единстве различных способностей Бога. Соловьёв определяет их как субстанциональные идеи, или силы, каждая из которых имеет определённое особенное содержание. В едином Боге заключено три типа таких сил: в одних преобладает воля (чистые духи), в других – ум, в-третьих, – души, все они взаимодополняют друг друга. Как творческое космическое начало Бог реализует себя в этих силах. Так воля – это способность Бога полагать (творить) другое. В воле потенциально заключена возможность природного мира как "своего – другого". Ум Бога – это его способность объективизировать другое, т.е. говоря современным языком – составить его план. Душа Бога – это способность эстетически и нравственно оценить результаты своей деятельности и тем самым определить себя через другое. Единство творческих потенций Бога, Соловьёв определяет как Любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятием лада, гармонии).

Различными образами любви выступают благо, истина и красота, соответствующие воле, уму и душе. Так, "благо есть единство всего или всех", т.е. любовь как желаемое... Истина есть та же любовь, но уже представленная объективно. Наконец, красота – это та же любовь (т.е. единство всех), но как проявленное или осязаемое, т.е. как реальное единство реального мира. Каждая из этих трёх ипостасей идей Бога самодостаточна, но, отказываясь от самоутверждения, каждая из них остаётся в единстве в двумя другими. Иначе "Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте" [7]. Природа Бога гармонична, она лишена односторонней разумности гегелевской абсолютной идеи. Бог как сущее – это эстетически и нравственно совершенный интеллект.

Онтологизируя основные качества продуктивной творческой деятельности, представляя их как силы космического божества, Соловьёв не уходит от проблемы, логично порождаемой такой позицией. Если природный мир сотворен по идеям истины, добра и красоты, то как и чем объяснить его явное реальное несовершенство, тот факт, что временная и пространственная разорванность и механическая причинность порождают известный хаос материальных явлений, и особенно такой сферы мира как жизнь общества, которая вся "во зле лежит".

Решение этой проблемы философ находит в блестяще истолкованном им принципе диалектического взаимодействия целого и части. Всеединое Божество содержит в себе в гармоничной связи идеи – сущности частных явлений будущего тварного мира. Но каждая сущность только потенция всеединого целого, его воля. Как проявится эта воля, эта «жажда бытия» зависит как от самой данной сущности, так и от особенностей тех сущностей, с которыми она вступит в конкретное, случайное с точки зрения единого божественного плана взаимодействие. Вселенский природный организм не рождается разом одним волевым актом божественного творчества. Он складывается *сам*, мучительно и трудно, порождая не только совершенные формы, но и "выкидыши, недоноски природы". В основе стихийной природной эволюции, а затем и истории сознательной деятельности людей лежит вселенский онтологический принцип *свободы*.

Начав с триединой формулы всеединства (истина, добро и красота), Соловьёв очень скоро дополняет её четвёртым компонентом – понятием *свободы*.

Опираясь на данные естественных и гуманитарных наук, Соловьёв пытается реконструировать логику свободного космологического процесса, определить его направленность и смысл. Критерием оценки отдельных этапов природы и её второго этапа – истории людей служит для философа сформулированная им идея всеединства, поскольку именно она, по его мнению, объективно отражает потенцию развивающегося мира. Бог, или Абсолют является *единством*, которое *есть*, а мир единством в процессе становления.

Эволюция природы проходит пять стадий – царств: минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. Каждое из предшествующих – материал для будущего, материал, который не пропадает с появлением более организованных природных форм, а продолжает жить в преобразованном этими формами виде. Таким образом, эволюция – это не только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания вселенной. Если в начале эволюции принцип всеединства действовал в природе лишь как "чистое стремление", неопределённое и пустое (к примеру, это стремление впервые проявляется в законе всемирного тяготения), то с появлением человека – проявление божественного всеединства принимает характер целенаправленного деятельного поиска разумным существом абсолютной истины воплощенной в благодати, мудрости и красоте, т.е. в гармонии уже сложившегося природного мира, в его душе – Софии. Абсолютная форма единства мира, его вечная идея София содержится в божественном Логосе. Сначала это относительно пассивное начало, получившее форму вечной женственности от Бога. Для Бога как демиурга Вселенная (Его другое) имеет от века образ Женственности. Бог хочет донести этот образ до каждого разумного существа,

способного с ним соединиться. Поэтому, считает Соловьёв, весь мировой и исторический процесс надо понимать как реализацию и воплощение в великом многообразии форм Души мира-Софии. Свою женскую индивидуальность София воплощает в образе Девы Марии.

Признание творческих потенций природы не означает возвращения Соловьёва к традиционной идее пантеизма, поскольку пантеизм безличен и бездушен. Соловьёв одухотворяет материю. Центром всеобщего сознания природы, её душой, её теургом выступает *человек* – связующее звено между божественным и природным миром. Правда, реальный земной индивид не совершенен, он "вместе и божество и ничтожество". Но как представитель рода, человечества в целом, он имеет своё изначально-сущее. Это сущее – воплощение божественного Логоса в личности Иисуса Христа. Своё божественное предназначение человек не может осознать сразу. Соловьёв выделяет в эволюции человека три ступени: первобытный человек – прототип человечества; человек природный, жизнедеятельность которого строится соответственно эмпирически фиксированным законам природного мира; и, наконец, человек духовный, для которого собственная жизнь состоит в деятельном согласовании своего природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Осознанный союз с Богом поможет человеку достичь полноты своего бытия.

Духовно свободный человек – это не только то, в чём нуждается человеческая природа ввиду своего несовершенства, но и то, в чём нуждается само Божество ввиду своей полноты и совершенства, стремящееся проявить себя также и в своём инобытии. Для христианина Соловьёва, как замечает А.Ф.Лосев, это очень смелая мысль, и такой антропологизм существенно расширяет рамки традиционной богословской ортодоксии.

Путь к духовности – долгий, это путь исканий, открытий, ошибок и преступлений. Драматическая в целом история человечества имеет свой вектор, свою содержательную направленность, которая отражает стремление людей, одухотворяя себя переустроить, одухотворить природу. Иначе говоря, цель мировой истории – единство Бога и внебожественного мира, возглавляемого человечеством.

Оптимистическая концепция человека логично оборачивается для Соловьёва вопросом о том, какие пути и средства может и должен использовать человек, в своём стремлении достичь духовного совершенства. Высокая цель, прежде всего требует от человека быть готовым к подвигу самоотречения. Отречения от искушения сделать свою осознанную божественную силу средством для достижения потребностей, обусловленных его личной, ограниченной, и потому по-своему корыстной природой тела и ума ("рабство

плоти и гордость ума"). Универсальное существо, воплощающее "одухотворенное через него человечество", богочеловек не должен стать человекобогом.

Изначальная триединая формула всеединства (истина, добро и красота) помогает наметить и конкретные пути к духовному идеалу. Это соответственно: деятельное познание и вера (= истина); Это - активная любовь к другому человеку, к природе, к богу (=добро), это, наконец, способность и стремление материально воплотить единство истинного и достойного бытия (=красота). Каждому из этих способов жизнеутверждения человека Соловьёв посвящает отдельные работы.

Познание и вера. В центре гносеологических замыслов философа - идея "цельного знания", которое мыслится как синтез теологии, философии и положительной науки. Теология должна дать абсолютное содержание знанию, философия – форму, наука – материал. Такую систему он называет "свободной теософией".

Если согласиться с классификацией форм познания, предложенной Максом Шелером (8), гносеологические идеи В.Соловьёва можно отнести к концепции "спасительного или святого" знания, имеющего своей целью не столько развитие личности ("образовательное знание"), не столько обеспечение практического господства над природой, ("позитивное знание"), но главное – становление и одухотворение мира.

Оценив гносеологические концепции западно-европейской философии начиная с Декарта, Соловьёв отмечает их явную односторонность. Особенно острую критику философа вызывает позиция индивидуалистического эмпиризма. Любая содержательная идея как некоторый итог познания, рассуждает Соловьёв, не может быть плодом чистой формально-логической абстракции от эмпирического материала, ибо тогда в ней будет меньше содержания, чем в самом опыте. Тем более, если это идея Абсолюта, составляющая общую цель познания. Эмпирическое и рациональное познание имеют относительный характер. Эти виды познания должны быть дополнены внутренним познанием или интеллектуальной интуицией, которую Соловьёв понимает по аналогии с художественным созерцанием как продуктивное воображение. "Существование идеальной интуиции... доказывается фактом художественного творчества... Художественные идеи и образы не суть... продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору *разом* в своей внутренней целостности". (9). Выделение интуиции как ведущей формы познания Соловьёв оправдывает вполне логично. Можно объяснить, рассуждает он, ход субъективного размышления человека относительно того или иного частного факта или обстоятельства, но что движет познанием как целостным историческим процессом – объяснить нельзя, если исходить только из отдельных форм, способов и уровней человеческого познания. Нельзя мыслить субъекта без объекта, нельзя мыслить формы без

содержания, нельзя мыслить субъективную логику без объективно и творчески действующего разума.

Познание в целом и есть становящаяся разумность, приближающая человека к высшему смыслу его бытия. Главным способом, или средством, является философия, занятая вечным поиском принципов духовной свободы человека. Эти принципы помогают наметить пути пересоздания жизни и самого человека. Как высшая форма духовного творчества философия обладает даром интеллектуально-художественной интуиции, наделяя этой способностью каждого, кто ею занимается.

Как заметил исследователь философии Соловьёва Е.Н.Трубецкой, подмена интеллектуальной интуиции продуктивным воображением заставляет принимать создания последнего за откровения потусторонних существ и сил, а отсутствие границ между разумом и воображением приводит к "смещению порядка естественного и сверхъестественного". (10). Справедливость его замечания подтверждается таким фактом. Наметив схему своей гносеологической концепции, Соловьёв затем отчасти изменяет ей и обращается к проблеме веры. Он толкует её как независимую от философской интуиции форму познания трансцендентного Абсолюта, или Бога. В конечном счёте, не человек открывает Бога, хотя постоянно стремится к этому, а Бог открывает себя человеку. Это возможно потому, что Бог в христианстве мыслится как личность, а не как отвлечённая идея. "В истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе". (11).

История развития человеческой культуры, а значит и познания мира, это, по Соловьёву, непрерывный диалог между сознанием совокупного человечества и божественным разумом. Можно выделить 3 основные эпохи, соответствующие трём типам откровения:

1. *естественное*, подводящее к познанию внешнего мира (языческие верования, в Новое время – это опытные науки и материалистические учения).
2. *отрицательное*, в котором Абсолютное обнаруживается как нечто сверх природное, противопоставленное внешнему миру. Ему соответствуют пессимистические и аскетические мировоззрения. Законченным выражением этого типа откровения является буддизм.
3. *положительное*, в котором Абсолютное предстаёт как живое. Оно открылось ветхозаветному сознанию и теоретическому эллинскому разуму (Абсолютный строй бытия – Логос).

В личности и учении Христа человечество получило полноту положительного откровения. В этой богочеловеческой личности положительное откровение гармонировало с полнотой реализации благих потенций человеческой природы.

Однако, исторически человечество оказалось не на высоте явленного ему откровения. Восточный мир остался на уровне отрицательного откровения, культивировал религиозное самодавяющее созерцание, принизив тем самым и лишив смысла саму человеческую личность. Запад, наоборот, гипертрофировал личностные человеческие качества. Поэтому на Востоке восторжествовало почитание *бесчеловечного Бога*, на Западе – *безбожного человека*. Соловьёв видит путь освобождения богочеловеческих потенций человеческого рода в религиозном и культурном примирении Востока и Запада, которое предполагает органическое соединение положительных элементов их духовной культуры.

Путь добра. Цельное знание, основанное на вере, соединённой с интуитивно-образно символическом и понятийном постижении мира, имеет, по убеждению Соловьёва, всегда нравственную ориентацию, поскольку добро – сущностное определение Истины. Поиск добра затруднён постоянно переживаемым человеком противоречием между стремлением обрести полную "положительную" свободу и необходимостью считаться с миром "суеты беспощадной". Суета, обусловленная попытками неограниченного самоутверждения единичного "Я" во всех областях человеческого бытия, порождает феномен "зла". Человеческое Я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии – зло и страдание, в этом – не свобода, внутреннее рабство человека.

Сначала Соловьёв пытается решить проблему свободы и зла средствами разума. Он предлагает человечеству осознать, что идея универсальной гармонии, лежащая в основе мира исключает вселенский эгоизм во всех его конкретных формах. Осознать – значит отказаться от эгоистических поступков и стремлений.

Однако, реальная историческая действительность с её постоянными драмами, войнами, жестокостью, к которой постоянно обращался философ, заставила его отказаться от этого благого, но утопического намерения. Он приходит к заключению, что спасти человечество и человека может только *вера*. Вера – истинное измерение истории, а значит и подлинной нравственной свободы. Мышление – лишь её момент.

Проблеме нравственного совершенствования человека Соловьёв посвятил свой самый фундаментальный труд "Оправдание добра". В нём удивительно гармонично сочетаются достаточно абстрактная и патетическая по смыслу концепция добра и веры в него и трезвый взгляд глубокого психолога, социолога и публициста на реальные будничные

моральные проблемы современного ему общества. Соловьёв развенчивает духовное убожество мелкого пессимизма, мещанства, противоречивость самосознания самоубийцы, ограниченность ницшеанских идеалов. Он предлагает свою теорию семьи, где на первом плане личность человека, но в согласии с другими личностями (предками и потомками). Соловьёв раскрывает противоречивость и самого влечения к добру. Например, положительная нравственная свобода с одной стороны есть способ самоутверждения личности, а с другой – она предполагает аскетическое начало, т.е. определённую самоотречённость личности, поскольку свобода индивида необходимым образом зависит от всеобщих обязательных для всех людей норм и общественных установок.

Личность объективно реализует и субъективно ощущает свою свободу в уважительном, справедливом, милосердном отношении к другому человеку, в преодолении механической, т.е. сию минутной не безусловной детерминации своих естественных и социальнокорыстных потребностей. Такая нравственная программа, по заключению Лосева, представляет собой платоновское учение об Эросе, соединённое на основе христианской антропологии с кантовским категорическим императивом.

Эта программа предполагает определение социального идеала, т.е. такого типа общества, который наиболее соответствует оптимально нравственному выражению личности. Несовершенство конкретных исторических форм общественных организаций Соловьёв описывает в "Жизненной драме Платона". Греческий философ потрясён казнью своего учителя Сократа, который нёс людям идеи добра и блага. Смерть такого человека не может быть оправдана. Отстаивая социальную справедливость, требуя наказания палачам, Платон сам обращается к орудию зла смертной казни. Драма Платона – драма человечества, которое не может спасти себя само. Экономическая и политическая жизнь, государство и право – это неотъемлемые моменты исторического стремления людей к правде и добру, но ни один из этих моментов не дал человечеству ни того, ни другого. Поэтому по заключению Соловьёва, идеальное общество может быть основано только на принципах религиозной веры и религиозной организации. Союз единой вселенной церкви с единым всемирным государством образует истинное общество – теократическую христианскую монархию. Нравственная власть в этом обществе принадлежала бы церкви, власть силы – царю, а право живого совета с Богом – пророкам, "обладателям ключей будущего". Истинная теократия может существовать только на принципах свободы, которая предполагает свободное подчинение членов этого единства целому.

Умение понимать и творить *красоту* – третий путь к духовному совершенствованию человека, к постижению им абсолютного смысла своего деятельного существования в природном мире и обществе. Если сущность Софии, т.е. природного

Логоса, составляет единство истинного и достойного (доброе) бытия, то красота, по Соловьёву, это материальное чувственно-предметное воплощение этого единства. Чтобы открыть для себя красоту мира, человек должен подняться выше любой формы его опытного постижения. Опыт фиксирует лишь частные моменты бытия, их дискретность, смертность, их "физический эгоизм"; в котором нет ничего гармоничного. Духовная личность, по Соловьёву, сродни талантливому художнику. Руководствуясь критериями добра и истины духовно развитый человек преобразует мир, т.е. переоформляет его по законам красоты. В этом тезисе Соловьёв почти текстуально совпадает с Марксом.

Эстетическая деятельность человека – это высшее выражение его мессианского предназначения, это – бесконечный подвиг. Подвиг Пигмалиона, оформившего красотой косный материал. Подвиг Персея, победившего Дракона, т.е. нравственное зло. Подвиг Орфея, выведшего Эвридику из ада Смерти (стихотворение "Три подвига"). Для Соловьёва не существует понятия чистой красоты. Красота призвана животворить действительность. Утверждение жизнедеятельной сущности красоты сближает Соловьёва и с Достоевским ("*Красота спасёт мир*").

Итак, познание для Соловьёва, включает в себе этическую и эстетическую направленность. В единстве всех своих моментов оно представляет собой реальное "собирающее" творчество, преобразующее человека, общество, природу, универсум.

В известной русской сказке перед её героем три пути – три дороги. Проблема – выбрать правильную. Соловьёв не оставляет человеку, обретающему высокий духовный смысл своей жизни, право выбора. Перед человеком три дороги и чтобы открыть в себе Бога, он должен пройти по каждой. "Если он взаправду хочет, то и может, а если может, то и должен". (12).

Соловьёв вернулся в нашу культуру в тревожное переломное время. Общение с ним – это не только прикосновение к памяти истории, но и попытка спроецировать идеи философа на нашу действительность, попытка "выудить" из них нечто прагматически-рациональное.

Хорошо сказал когда-то Е.Н. Трубецкой, что практический вывод из философии Соловьёва "не есть покой, а *творческая деятельность*". Пока мир не совершился, человек должен всем своим существом содействовать его свершению. Чтобы осуществилась в нас целостная жизнь, мы должны предвосхищать её в мысли, вдохновляться ею в подъёме творческого воображения и чувства, и, наконец, готовить для неё себя самих и окружающий мир подвигом нашей воли. Другими словами, практический смысл идей Соловьёва состоит прежде всего в том, что они помогают сформировать общую

эмоционально-нравственную позицию современного общества и каждого человека в отношении глобальных судьбоносных проблем.

Второе. Провидческий гений Соловьёва позволил очертить и логические контуры этих проблем. К примеру, идея об общепланетарном сознании человечества. За этим на первый взгляд странным и непривычным для слуха и здравого смысла понятием стоит вполне земная реальная проблема, с решением которой связывают сегодня возможность предотвращения грядущего нравственного, социального и экологического апокалипсиса. Ещё полвека назад евангельский термин "спасение" вызывал у философов – материалистов усмешку. Но апокалипсис оказался вдруг возможным и близким, и теперь так часто социологи и публицисты твердят на газетных и журнальных страницах о спасении человечества, ищут к нему пути и хорошо понимают очевидность положения, что "все ответственны за всех".

Формирование общепланетарного сознания и есть один из путей к сохранению мира и человечества. Оно предполагает философское осмысление глобальной интегрированности человечества и мира в целом, а значит и таких "частных" аспектов этой проблемы, как взаимоотношение человека и природы, человека и общества, различных человеческих сообществ между собой. Все эти проблемы как раз и есть аспекты концепции метафизики всеединства, представляющей одну из плодотворных попыток построения единой системы "синтетического" мировоззрения.

И, наконец, третье. Философские построения Соловьёва оставляют у многих впечатление своеобразного мифосказания, далёкого от наших реалий. Однако, не стоит забывать, что история культуры не раз убеждала в том, что миф – это не просто причудливое воображение ума, в нём всегда есть объективный смысл "намёк, добрым молодцам урок" (Пушкин). В концепции Соловьёва таких намёков множество. Каждый из них нуждается в тщательной научной проработке. К примеру, это – проблема поиска новых не изученных в рамках рационалистической традиции способов контакта человека с трансцендентным миром (природа веры и интуиции), или – это проблема онтологического смысла общечеловеческой нравственности, переворачивающая традиционное для нас представление о том, что мораль – порождение только социальных обстоятельств. Культ Маркса помешал увидеть ограниченность его этической концепции, утверждающей для человека по существу животную приспособляемость к среде ("Бытие определяет сознание").

Идея, что человек – творец своей нравственности, имеет своей оборотной стороной идею "человекобога", в котором ещё много лет назад Достоевский так ясно прозрел бесовского разрушителя. История этого "героя" от библейского избияния младенцев до

Гулага и Чернобыля будет потрясать память и сознание человечества. Соловьёв же открыл в человеке духовный космос, т.е. тот самый "нравственный закон во мне" об объективной реальности которого наряду со "звёздным небом" писал ещё Кант.

Наше время полностью исключило какую-либо альтернативу жизни человечества по разуму и совести. Оно настоятельно требует от людей осознания всеохватного триединого смысла общечеловеческой, духовной доминанты: истина – добро – красота. Создание материальных, гражданско-правовых условий для реализации духовной триединой свободы личности должно стать определяющим направлением социальной политики российского общества.

Литература:

1. Лосский Н.О. Характер русского народа. Франкфурт. 1957, стр.5.
2. Лосев А.Ф. Вл.Соловьёв. М. "Мысль". 1983.
3. Лосский Н.О. История русской философии. М. 1992, с.107.
4. Соловьёв В.С. Соч. в 2-х т.т. М. 1989, стр.11.
5. Соловьёв В.С. там же, стр. 13.
6. Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т.т. 2-е изд. т.3, с.353.
7. Соловьёв В.С. Соч. в 2-х т.т. М. 1989, с.104.
8. Шелер М. Формы знания и образования. Ж-л "Человек". 1992, № 5.
9. Соловьёв В.С. Собр.соч. в 10 т.т. 2-е изд, т. 1, стр.291.
10. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьёва. М. 1913. т. 1, стр.271.
11. Соловьёв В.С. Собр.соч. в 2-х т.т. М. 1989, стр.149.
12. Соловьёв В.С. Идея Сверхчеловека. Собр.соч. т.2, стр.268

Философия неприятных истин Фридриха Ницше. И.З. Шишков

Фридрих Ницше (1844-1900) - единственный, видимо, европейский философ, кто наиболее полно вобрал в себя шопенгауэровский дух философствования. Шопенгауэр пленил Ницше своей простотой и честностью в мышлении и жизни, что для последнего значило быть несвоевременным,¹⁵ своей веселостью. (1,14). В своё время В. Виндельбанд заметил: «Ни один мыслитель философской литературы всех народов не умел формулировать философскую мысль с такой законченной ясностью, с такой конкретной красотой, как Шопенгауэр». (2, 357). Эти слова с полным правом могут быть отнесены и к философу-филологу Ницше.

Что касается идейной приверженности Ницше Шопенгауэру, то здесь можно говорить скорее о философском антиподе, чем о последователе, хотя у них была одна общая исходная точка: и тот, и другой воспринимали жизнь как жестокую иррациональность, боль и страдание. Но они полностью расходились в понимании способов и средств преодоления разрушающего характера жизни: главной установке человеческого бытия Шопенгауэра - утверждению и отрицанию воли к жизни (состраданию и аскезе), т.е. чисто христианской установке Ницше противопоставил свою известную, в своей сущности антихристианскую, установку - волю к силе (могуществу, превосходству).¹⁶

Как представляется, для правильного понимания и адекватной интерпретации ницшеанства необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, Ницше был профессиональным *не* философом, *а* филологом. Только в таком качестве он воспринимался своими современниками. Даже для своего великого кумира Рихарда Вагнера он оставался всегда лишь профессором филологии. Так, в своём рекомендательном письме старый профессор классической филологии Фридрих Вильгельм Ричль писал о двадцатичетырехлетнем студенте Ницше: «Если ему суждено долго прожить... я предсказываю, что однажды он займет ведущее место в немецкой

1. Общепринятый у нас перевод главной жизненной установки Ницше «*der Wille zur Macht*» как «воля к власти» мне представляется неточным и неудачным, поскольку калька с немецкого «*die Macht*» как «власть» имеет лишь социально-политический смысл, на самом же деле в немецкоязычной культуре оно используется чаще всего в значении сила, мощь, превосходство. Предлагаемый мною перевод более точен и соответствует букве и духу ницшеанства, в контексте которого «воля к силе», так же как и шопенгауэрова воля, имеет чисто метафизический смысл. Но в дальнейшем во избежание всяких недоразумений я буду следовать устоявшемуся в отечественной литературе переводу.

филологии... Здесь, в Лейпциге, он стал идиолом всего молодого филологического мира».
(3, 7).

Во-вторых, не следует забывать о болезни Ницше, сопровождавшейся жесточайшими приступами, мучительными болями головы, глаз, а в целом общим ощущением паралича - с головы до ног. В каком смысле болезнь, или даже безумие (после 1888 года) присутствует в творчестве Ницше? Разумеется, он никогда не думал, что страдание, недомогание может быть источником философии. Тем более он не считает болезнь состоянием, извне затрагивающим тело или мозг. Сама болезнь для него была не причиной, а следствием его жизненных сил, по мере возрастания которых к нему возвращалось здоровье. Позволю себе привести по этому поводу характерный пассаж из его «Ессе Ното»: «... Я сам взял себя в руки, я сам сделал себя заново здоровым: условие для этого... - *быть в основе здоровым*. Существо типически болезненное не может стать здоровым... для типически здорового, напротив, болезнь может даже быть энергичным *стимулом* к жизни, к продлению жизни. Так фактически представляется мне *теперь* этот долгий период болезни: я как бы вновь открыл жизнь, включил себя в неё..., я сделал из моей воли к здоровью, к *жизни*, мою философию... Потому что... я *перестал* быть пессимистом в годы моей наименьшей витальности: инстинкт самовосстановления *воспретил* мне философию нищеты и уныния...». (4, 699-700). Из этих, волнующих душу, слов, по-видимому, можно заключить, что Ницше видит в болезни *точку зрения* на здоровье, а в здоровье - *точку зрения* на болезнь. От здоровья к болезни, от болезни к здоровью - сама эта подвижность позволяет отнести его к типически здоровому человеку. Но как только эта подвижность изменяет Ницше, когда у него уже нет более *здоровья* для того, чтобы делать *болезнь* точкой зрения на здоровье, наступает помешательство, безумие. И действительно, надо было быть безумным Ницше, чтобы во весь голос открыто возвести всему христианскому миру о великой «переоценке ценностей», к которой он шел последовательно и упорно, начиная с «*Рождения трагедии...*» (1872) и заканчивая «*Волей к власти*» (издана посмертно в 1901 г.)

С этой последней работой Ницше связано третье обстоятельство, которое никоим образом не следует упускать из виду для адекватного истолкования его философии. Подготовленная к изданию на основе незавершенных рукописей - они представляли собой разнообразные планы будущей работы, множество заметок - сестрой философа - Элизабет Ферстер-Ницше, «*Воля к власти*» оказалась самой скандальной и противоречивой книгой философа-пророка, определившей на долгие годы участь ницшеанства, а именно: осуществив его псевдоидеологизацию, национал-социализм поставил его себе на службу. И хотя подлинность некоторых фрагментов этой книги вызывает сомнение, - их

фальсификация сестрой философа не осталась незамеченной ницшеведами - у нас всё же нет достаточных оснований сомневаться в авторстве Ницше, как это делает, например, Ж. Делёз, однозначно утверждающий, что «*Воля к власти*» не является книгой Ницше». (5, 71). Я же полагаю, что её следует рассматривать скорее как своеобразный итог его философского «бунта», заявленного им впервые уже в «*Рождении трагедии...*»

Проклятие христианству

После таких предварительных замечаний можно переходить к реконструкции ницшеанства. Как мне представляется, ключ к нему следует искать, прежде всего, в отношении Ницше к христианству, ибо последнее оказывается у философа «*рогатых проблем*» своеобразной призмой, через которую преломляется его мирозерцание. Своё проклятие христианству Ницше выразил со всей характерной для него язвительностью и дерзновенностью в «*Антихристине*» (1888).

Однако антихристианские мотивы, правда, в скрытой форме, можно обнаружить уже в его первой книге «*Рождении трагедии...*», главной идеей которой является положение, что «существование мира (пронизанного страданием - И.Ш.) может быть оправдано лишь как эстетический феномен» (6, 52): только красота оправдывает мир, жизнь же всегда остается неправой, ибо она подрывается силой разума, разумности. Уже этим положением Ницше утверждает метафизическую деятельность человека, определяемую не моралью, а искусством. Трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира более разительную антитезу, чем христианское учение, которое есть и хочет быть *лишь моральным* и своими абсолютными мерками отталкивает искусство в область лжи, т. е. прокликает, осуждает его. За этим враждебным отношением христианства к искусству Ницше ощущает враждебность к жизни, отвращение к ней. «Христианство, - пишет он, - с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верою в «другую» и «лучшую» жизнь... Перед моралью (в особенности христианской, т.е. безусловной, моралью) жизнь постоянно и неизбежно *должна* оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности *есть* нечто неморальное...». (6, 53-54). На эту моральную, в сущности, христианскую, жизнь Ницше со всей мощью обрушивает свой заступнический инстинкт жизни, действительное имя которому Дионис как абсолютное воплощение имени Антихриста. Правда, не только Антихриста. Дионис находится в оппозиции и Аполлона, и Сократа, но родственен Ариадне и Заратустре. Именно в сопоставлении с ними наиболее полно раскрывается образ Диониса-Ницше.

Первая оппозиция Дионис-Аполлон рассматривается Ницше как два противоположных начала поступательного движения греческого искусства:

дионисического и *аполлонического*. Эти два начала являют собой два разъединенных художественных мира: соответственно мир *опьянения* и мир *сновидения*. В сновидениях впервые предстали душам людей чудные образы богов. Именно эта прекрасная иллюзия видений и стала, по мнению Ницше, предпосылкой всех пластических искусств, прежде всего поэзии, по образам которой он толкует жизнь и готовится к жизни. Однако не одни только приятные, ласкающие образы являются человеку в поэзии: все строгое, смутное, печальное, мрачное, боязливое ожидания, короче, по словам Ницше, «вся божественная комедия» жизни... проходит перед ним, не только как игра теней - ибо он сам живет и страдает как действующее лицо этих сцен - но все же не без... мимолетного ощущения их иллюзорности». (6, 60). Эта радостная необходимость сновидений и составляет внутреннюю сущность человеческого бытия, выраженную греками в Аполлоне. Последний являет собой великолепный божественный образ принципа индивидуации, «в жестах и взорах которого с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей её красотой». (6, 61). И когда объятый покрывалом Майи человек внезапно усомнится в своем мире фантазии, его охватывает чудовищный ужас и блаженный восторг, опьянение, в котором и выражается сущность *дионисического начала*. «Под чарами Диониса, - отмечает Ницше, - не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном - человеком...» (6, 62).

Дионис как воплощение избытка силы выражает основной факт эллинского инстинкта - «волю к жизни». Дионисическими Мистериями эллины гарантировали себе *вечную жизнь*, вечное возвращение жизни через соитие, через мистерии половой жизни. Поэтому в половом символе греки видели подлинный глубокий смысл всего античного благочестия. «В учении Мистерий освящено *страдание*: «муки роженицы» освящают страдание вообще, - всякое становление и рост, всё гарантирующее будущность *обуславливает* страдание... Чтобы существовала вечная радость созидания, чтобы воля к жизни вечно подтверждала сама себя, для этого *должны* также существовать «муки роженицы»... Всё это означает слово «Дионис»: я не знаю высшей символики, чем эта *греческая* символика, символика дионисий. В ней придается религиозный смысл глубочайшему инстинкту жизни, инстинкту будущности жизни, вечности жизни, - самый путь к жизни, соитие понимается как *священный путь*... воля к жизни, ликующая в *жертве* своими высшими типами собственной неисчерпаемости, - *вот что* назвал я дионисическим...» (7,629).

Музыка и трагический миф образуют материнское лоно дионисизма, они в одинаковой мере суть выражения дионисической способности, лежащей по ту сторону

аполлонизма. Греческая трагедия в её древнейшей форме с господствующим в ней дионисическим началом была разрушена *Еврипидом*, который стоял у истоков новейшей аттической комедии. Последняя, по мнению Ницше, представляла собой выродившийся образ трагедии. С гибелью греческой трагедии был разрушен и греческий миф, без которого, по словам Ницше, «всякая культура теряет свой здоровый творческий характер природной силы». Именно этим немецкий философ объясняет нетворческий, упаднический характер современной культуры, которая уничтожила миф, поставив на его место абстрактное воспитание, абстрактное право, абстрактные нравы. В этой культуре нет ничего священного, она осуждена на истощение и скудное питание другими культурами. Это её пожирающее стремление указывает на утрату ею мифического материнского лона. Отсюда становится понятной необходимость возрождения в современной культуре мифа, в котором подлинная культура находит свою адекватную объективацию, ибо в мифе, точнее, трагическом мифе, который рождает радость жизни подобно радостному ощущению диссонанса в музыке, в котором жизнь предстает в своей живой целостности и который есть единство жизни и мысли, Ницше усматривает силу дионисического духа, а следовательно, и силу культуры. «Подарите мне сначала жизнь, а я уж создам вам из неё культуру!» - восклицает неистовый «человек-динамит». Культуру, которая по его определению, есть «не *декорация жизни*, а полная согласованность жизни, мышления, видимости и воли». (8, 230). Поэтому будущее культуры Ницше видится только в господстве мифа. Понимаемая таким образом культура может быть лишь культурой мифа, культурой мифократии, мифократической культурой.

В отличие от оппозиции Дионис-Аполлон, допускавшей в какой-то мере единство этих двух противоположных начал, оппозиция *Дионис-Сократ* представляет собой именно дилемму, которую можно формулировать строго однозначно как *Сократ против Диониса*. В великом греческом мудреце Ницше видел нового Орфея, восстающего против Диониса. Образ Сократа - загадочнейшее явление древности. Ключ к нему Ницше ищет в том, что обычно именуют «демоном Сократа»: в трудных ситуациях, когда ум Сократа приходил в колебание, он находил себе твердую опору в божественном голосе внутри себя. Этот голос всегда только *отговаривал*. По мнению философа-пророка, инстинктивная мудрость великого грека обнаруживалась только в том, чтобы противодействовать сознанию. Если у творческих людей инстинкт являет собой утвердительную силу, а сознание - критикует и отклоняет, то у Сократа инстинкт критикует, а сознание творит, что свидетельствует о чудовищном дефекте всякого мистического предрасположения. Так что Сократ воспринимается Ницше как специфический не-мистик, в котором чрезмерно развита, гипертрофирована логическая

природа. Прослеживаемая в греческой трагедии аполлоническая тенденция у Сократа перерождается в логический схематизм, диалектику, за которой скрывается отрицание трагического сострадания и утверждение оптимистического мира, нашедшего своё выражение в следующих сократовских положениях: «добродетель есть знание», грешат только по незнанию», «добродетельный есть и счастливый». В этом оптимистическом мире, в котором торжествует деспотическая логика, холодная ясность и сознательность, уже нет места дионисическому началу..

От Сократа - этого великого моралиста, в котором всецело соединились, точнее, растворились знание и добродетель, т.е. знание и мораль, и который проповедовал исчезнувшие у греков добродетели - берут своё начало моральные ценности, рациональностью своей разрушившие досократовскую греческую жизнерадостность, целостность жизни, волю к жизни. Потому именно в Сократе Ницше усматривает «орудие греческого разложения, типичного *decadenta*», проложившего прямой путь к безусловной, т. е. христианской, морали, которая со своей *ressentimentой* (злостью) по отношению к жизни запачкала грязью начало, предусловие жизни - половую жизнь, сделав из неё нечто нечистое. В этом смысле Сократ предстает у Ницше предтечей христианства, «первым христианином» на земле, задолго до самого Иисуса Христа. Вместе со своим учеником «*артистом и великим шарлатаном* Платоном» Сократ повёл греческий мир по пути будущего христианства, утвердившего взамен разрушенных им аристократических, жизнеутверждающих ценностей *ценности упадка*. Правда, здание декадентской сократической культуры пошатнулось в великую эпоху - эпоху Ренессанса, попытавшейся возродить великие жизнеутверждающие ценности досократовской Греции. Но благодаря усилиям «рокового монаха» немца Лютера христианство было восстановлено в тот момент, когда казалось, что оно повержено навсегда. После Лютера христианство как религия отрицания воли к жизни основательно утвердилось на ближайшие несколько столетий, создав тем самым благоприятную почву для развития сократической культуры.

Но к концу XVIII в. её устои были потрясены Кантом, а позже и Шопенгауэром, которые первыми решительно отвергли притязание науки на универсальное значение и тем самым позволили одержать победу над скрыто лежащим в существе логики оптимизмом и пробудили в европейской культуре дионисический дух. «Этим прозрением, - пишет Ницше, - положено начало культуры, которую я осмеливаюсь назвать трагической; её важнейший признак есть то, что на место науки как высшей цели продвинулась мудрость, которая... неуклонно направляет свой взор на общую картину мира и в ней, путем сочувствия и любви, стремится охватить вечное страдание как собственное страдание». (6, 128). Волею судьбы задачу пробуждения дионисического

духа Ницше возлагает на немцев, которые, по его мнению, по своей природе и предназначению призваны были стать носителями великого трагического, дионисического духа. «...Из дионисических основ немецкого духа возникла сила, не имевшая ничего общего с первоусловиями сократической культуры и не находившая в них ни своего объяснения, ни своего оправдания; напротив, она ощущалась этой культурой как нечто необъяснимо ужасное и враждебно мощное; то была *немецкая музыка*... Баха, Бетховена и Вагнера». (6, 135). В области философии дионисический дух пробудили Кант и Шопенгауэр, уничтожившие, по собственному выражению Ницше, «спокойную жизнерадостность научной сократики ссылкой на её пределы».

Теперь перейдем к основной оппозиции - *Дионис-Христос*. Она трактуется Ницше неоднозначно: именно в ней проявилось его противоречивое отношение не только к Христу, но и в целом к христианству. С одной стороны, философ-пророк с неслыханной резкостью отвергал Христа и христианство, а с другой - он одобрительно высказывается о Распятии, Библии и церкви. Эти противоречия не случайны. Они во многом объясняются, как справедливо отмечает К. Ясперс, «расхождением между *требованием и действительностью* христианства». (9, 6). Его вражда к христианству как действительности неотделима от его связи с христианством как требованием. Ницше прекрасно осознает, что именно нравственный импульс христианства вызвал к жизни волю к истине. Вот почему он призывает не просто отделаться от всего христианского, но преодолеть его, опираясь на те силы, которые принесло в мир само христианство. Именно христианские мотивы во все времена вызывали борьбу против реального, исторического христианства, как оно являет себя в церкви и в бытии и поведении христиан.

И хотя крушение современной культуры Ницше видится в том, что образование подменяется пустым знанием, скука заглушается наркотиками и острыми ощущениями..., но не это определяет его существо. На самом деле - это лишь последствия, отголоски величайшего, происходящего в недрах современной культуры события, которого мало кто замечает и о котором лишь немногие ведают: «*Бог умер*» и «вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия». От чего умер Бог? Причина смерти Бога – обесценивание высших ценностей и, прежде всего, христианских. Именно христианство, по мнению Ницше, разрушило всякую истину, которой жило человечество до него, прежде всего, разрушило трагическую истину жизни досократовских греков. Нигилизм - закономерный результат действия высших ценностей, в нём они находят своё завершение, «есть до конца продуманная логика наших великих ценностей и идеалов». (10, 34). Нигилизм является необходимой логической и психологической предпосылкой к переоценке ценностей.

Данный Ницше ответ на вопрос: «Отчего умер Бог?», фактически указывает на то, что немецкий мыслитель придает совершенно новый смысл всей истории христианства, из которой целиком изымается сам Иисус. Последнее обстоятельство, видимо, объясняется тем, что для Ницше христианство с самого начала есть полное извращение того, что было истиной для Иисуса. Смысл этого извращения он видит в том, что Иисус реализовал жизненную христианскую практику, т. е. «такую жизнь, какую жил *тот*, кто умер на кресте...» (11, 663), христиане же говорят не о христианской практике, жизни, а о вере. Потому, заключает Ницше, «на самом деле вовсе не было христиан... в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. Таким образом, Иисус отличался от других людей поступками, а христиане - лишь верою. Он внёс в мир новую жизненную практику, а не новую веру. Вера стала учением, что, по мнению Ницше, означает отрицание христианства, поскольку вера как христианское благоразумие не касалась действительности, более того, у неё инстинктивная ненависть против реальности, бегство от которой приводит христианина в мир «иной», «лучшей» жизни. Утверждаемый христианством «нравственный миропорядок» означает, по мнению Ницше, не что иное, как признание того, что раз навсегда существует Божья воля на то, что человек может делать и чего не может, что ценность личности измеряется тем, как много или мало она повинуется Божьей воле; что в судьбах народа и отдельной личности воля Божья оказывается определяющей. И в целом всякое естественное событие, всякое естественное учреждение, всякое требование, исходящее от инстинкта жизни, - короче, все, что имеет свою цену в самом себе, лишается через «нравственный миропорядок» ценности, становится противочеловечным. Все это побуждает Ницше вынести христианству смертный приговор.

Опыт переоценки ценностей: воля к власти, имморализм, сверхчеловек, вечное возвращение

Ницше выносит свой приговор Богу и христианству, чтобы создать новых богов и новые религии, существо которых определяется его четырьмя великими идеями: *воли к власти* как метафизической воли, *имморализма* в качестве новой морали, *сверхчеловека* как нового типа человека, *вечного возвращения* как онтологической основы мира.

Начну с *идеи воли к власти*, ибо в ней, как в фокусе, преломляется вся доктрина ницшеанства. Детальному анализу этой идеи Ницше посвятил свой самый скандальный и противоречивый, оставшийся незавершённым труд «*Воля к власти*». Следует сразу же заметить, что на самом деле ею пронизано все творчество философа-пророка, начиная с его первой работы «*Рождение трагедии...*» и заканчивая указанной выше его последней

книгой. Но наибольшее идейное сходство с *«Волей к власти»* прослеживается в первую очередь в произведении, написанном в поэтической форме *«Так говорил Заратустра»*.

Воля к власти, или воля к могуществу, силе выступает, равно как и шопенгауэрова воля к жизни, в качестве воли метафизической. А это значит, что подобно первой, которая воплощала собою волю вообще, ницшеанская воля к власти так же есть воля как таковая, единая воля, она есть «глубочайшая сущность бытия» (10, 330), по отношению к которой воля к жизни есть её только частный случай. Потому, по Ницше, иметь *волю вообще* – это то же самое, что желать стать *сильнее*. А сама жизнь ценится им как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти. Метафизический характер воли к власти философ-пророк выразил в том, что он именуется *перспективизмом*. «Я представляю его себе так, - пишет Ницше, - что каждое специфическое тело стремится к тому, чтобы овладеть всем пространством, возможно шире распространить свою силу (его воля к власти) и оттолкнуть всё то, что противится его расширению. Но тело это постоянно наталкивается на такие же стремления других тел и кончает тем, что вступает в соглашение («соединяется») с теми, которые достаточно родственны ему – *таким образом, они вместе составляют тогда заговор, направленный на завоевание власти*». (10, 298). Но явнее всего это стремление к власти обнаруживается в живых существах, природа которых насквозь «эгоистична». Их «эгоизм» проявляется в самой жизненной силе, которую Ницше определяет как «длительную форму *процессов уравнивания силы*, в течение которых силы борющихся, в свою очередь, растут в неодинаковой степени». (10, 303). Стало быть, жизнь получает свое выражение, прежде всего, в ненасытном стремлении к проявлению власти или в применении власти, пользовании властью как творческим инстинктом. Тем самым Ницше пытается вывести все влечения живого из воли к власти, с помощью которой стремящиеся к господству, образующие, повелевающие силы все время расширяют область своей власти. Это расширение власти выражается в том, что более слабое влечется к более сильному, оно хочет воспользоваться его прикрытием, слиться с ним. Более сильное, наоборот, стремится отделаться от него: оно не хочет из-за этого погибнуть, *«бесчисленное количество индивидов приносится в жертву немногим»* (10, 320), *«слабые и неудачники должны погибнуть»*. (11, 633).

Вопреки дарвиновской теории эволюции, которая, как известно, утверждает борьбу за существование, в ходе которой вымирают слабые существа, а выживают наиболее сильные, т.е. предполагает постоянный рост совершенства живых существ, Ницше отстаивает позицию, согласно которой, во-первых, борьба за жизнь идёт на пользу как слабым, так и сильным; во-вторых, в ходе этой борьбы никакого совершенства существ нет, ибо у каждого типа живых существ есть своя граница: за её пределами нет развития.

Потому, по словам философа-пророка, «человек как вид не прогрессирует... не представляет прогресса в сравнении с каким-нибудь иным животным». (10, 323). Стало быть, весь животный и растительный мир, вопреки Дарвину, не развивался от низшего к высшему. А это значит, что в ходе борьбы за существование не существовало отбора в пользу более сильных, не наблюдался прогресс вида. Этот факт Ницше объясняет тем, что в силу присущности всем живым существам воли к власти, которая есть последнее основание и сущность всякого изменения, наиболее сильные оказывались слишком слабыми, когда им противостояли организованные стадные инстинкты. Всё это в конечном итоге и привело к возникновению типов декаданса и к метаморфозе высших моральных ценностей: «средние более ценны, чем исключения, продукты декаданса более ценны, чем средние, воля к «ничто» торжествует над волей к жизни». В дальнейшем этот факт и был возведен христианством в мораль.

Таким образом, вопреки дарвиновской теории эволюции, согласно которой *виды* являются носителями прогресса, развитие идёт от низшего к высшему и могучим стимулом в этом развитии выступает инстинкт самосохранения, Ницше полагает, что рост власти некоторого вида менее гарантирован преобладанием его сильных, чем преобладанием средних и низших типов. С первыми он связывает скорое вымирание, быстрое уменьшение численности вида, последние же имеют сильную плодовитость, устойчивость. И казалось бы, это состояние устойчивости должно стремиться к самосохранению, но, как показывает практика жизни, «всё живое, - по словам Ницше, делает всё, чтобы не сохранить себя, а чтобы стать *больше...*» Т.е. главной движущей силой развития оказывается не инстинкт самосохранения, а воля к власти: «все живущее стремится к власти, к *увеличенной власти*». (10, 326-327).

Это стремление к накоплению, аккумуляции силы, желание сделаться сильным есть единственная реальность, в которой проявляется жизнь. Не самосохранение, а желание присвоить, стать господином, сделаться сильнее – вот основные специфические свойства явлений жизни. Стремлению всего живого к чувству власти сопутствуют, по Ницше, не только удовольствие, но и неудовольствие, ибо, как уже отмечалось выше, стремление к могуществу сталкивается с сопротивлением, противодействием, в которое необходимо входит ингредиент неудовольствия. Последнее действует как новое возбуждение к жизни и укрепляет волю к власти. Да и источником самого удовольствия является не удовлетворение воли, как это могло бы показаться, а то, что воля стремится вперед и каждый раз снова одерживает победу над тем, что становится ей поперек дороги. Стало быть, по Ницше, чувство удовольствия лежит именно в неудовлетворении воли, которое «не только не отравляет нам жизнь, но, напротив, представляет великое

побуждение к жизни». (10, 331). Воля к власти и сопутствующие ей составляющие должны составить высшие ценности человечества и быть противопоставлены ценностям декаданса, нигилистическим, а, фактически, по мнению Ницше, христианским ценностям.

Эту свою механицистскую, по существу, точку зрения «философ неприятных истин», как называет себя Ницше, считает объективной. Но она находится в полном противоречии с основными догмами традиционной психологии, которая, как известно, всегда связывала основные интенции человека со стремлением не к власти, силе, а к счастью. По мнению Ницше, эта установка психологии есть грубейшее заблуждение, ибо факт бесконечного разнообразия форм органического роста свидетельствует о стремлении к тому, что сопротивляется, т.е. к состояниям неудовольствия. «Из-за чего, - вопрошает философ-пророк, - деревья первобытного леса борются друг с другом? Из-за счастья? Из-за *власти!*...». Человек, покоривший природу, ставший господином своей собственной дикости по сравнению с дочеловеком представляет, по Ницше, колоссальное усиление власти, а не счастья. Это усиление власти, или, по его словам, «чувство *растущей власти*, чувство преодолеваемого противодействия» и есть счастье.

Второй основополагающей идеей мирозерцания «философа неприятных истин» является *идея имморализма*, предлагаемая им в качестве противовеса христианской морали. Свой поход против морали, точнее морали самоотречения (т.е. христианской морали) философ-пророк начал с утверждающей, светлой и доброжелательной книги «*Утренняя заря. (Мысли о морали как предрассудке)*» [1881]. После того как Ницше разрешил утверждающую часть своей задачи он перешел к её негативной половине – великой *переоценке всех ценностей*, впервые провозглашенной им в книге «*По ту сторону добра и зла (Прелюдия к философии будущего)*» [1886] и нашедшей своё продолжение в работах «*К генеалогии морали. (Пolemическое сочинение)*» [1887] и «*Воля к власти*».

Задачу переоценки ценностей Ницше выводил из необходимости апробировать ценность морали, для чего он ставит эту ценность под вопрос. Исходной в этом плане является его мысль о том, что мир, в котором живет человек, небожествен, неморален, «бесчеловечен». Человек в течение долгого времени толковал этот мир ложно и лживо, в угоду своему почитанию, а стало быть, в угоду некой потребности, ибо, по словам философа-пророка, «человек – почитающее животное». (12, 667). В физиологическом плане ослабление и разрушение инстинкта самосохранения свидетельствует о вырождении человеческого организма, в нравственном – о вырождении всего человечества, в рамках которого такие понятия морали как «душа», «дух», «свободная

воля», «Бог» теряют всякий смысл, ибо презрение к телу, т. е. к *жизни*, нарушает равновесие, что и ведет к христианской морали самоотречения.

Говоря о психологических аспектах происхождения морали, под которой имеется в виду, по существу, мораль христианская, Ницше раскрывает его в трех способах рассмотрения: 1) психология христианства: рождение христианства из духа злобы (*ressentiment*); 2) психология совести: совесть как инстинкт жестокости; 3) происхождение могущества аскетического идеала.

Первое рассмотрение связано с предысторией понятий добра и зла. Она берет свое начало в *морали господ*, в рамках которой возникает различие моральных ценностей. Такое различие наблюдается, во-первых, в душе господствующих родов и каст: кто в состоянии отплачивать добром за добро и злом за зло, т.е. бывает благодарным и мстительным, тот называется хорошим; кто бессилен и не может совершать возмездия, признается дурным. Стало быть, добро и зло означают то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Во-вторых, в душе поработенных, бессильных: всякий *иной* человек считается враждебным, бессовестным, жестоким, хитрым, будь он знатного или низкого происхождения. «Злой» есть здесь эпитет каждого человека и даже каждого живого существа, например, Бога; человеческое, божественное равносильно дьявольскому, злему.

Если мораль «господ» произросла из торжествующего самоутверждения, из обращения к самому себе, то мораль рабов, по словам Ницше, «с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному». Аристократ если и ищет свою противоположность, своего врага, то лишь для того, чтобы с большей благодарностью утверждать самое себя, утверждать настоящую любовь к врагам своим, в которых ему нечего презирать, но зато есть много что уважать. В отличие от него человек морали рабов измышляет «злого врага», исходя из которого как антипод он выдумывает и «доброе» - самого себя. Так, по Ницше, началось восстание *рабов морали*, в результате которого победила мораль простолюдина, а мораль «господ» была упразднена. С победой морали рабов наблюдается *общее вырождение человека*, возникло отвращение к человеку, вызванное тем, что людям «нечего больше страшиться в человеке», который стал «ручным», «пресмыкающимся», посредственным.

Мораль рабов, как считает Ницше, выдвинула на первый план такие качества, которые служат для облегчения существования страждущих. В честь входят сострадание, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие. Эти качества рассматриваются им как единственные средства, дающие возможность выносить бремя существования. Потому мораль рабов, по Ницше, есть мораль полезности. В этих

ценностях морали рабов – сострадании, самоотречении, самопожертвовании, наиболее полно отстаиваемых его великим учителем Шопенгауэром, Ницше усматривает величайшую опасность, грозящую человечеству.

Содержание второго способа рассмотрения составляют размышления Ницше о происхождении таких нравственных понятий как «вина», «совесть» и «долг». Исходной в этом плане является его мысль о том, что чувство вины и совести следуют из инстинкта жестокости, заложенного в человеке самой природой. Она поставила себе относительно человека цель «выдрессировать животное, *смеющееся обещать*». (13, 439). Жестокость как основа морали господ (аристократов) оказывается у Ницше изначальным и неустранимым фундаментом культуры. Аристократ как обладатель сильной, несокрушимой воли, истинного права создавать ценности имеет в своем распоряжении и собственное мерило ценности: он сам назначает себе меру своего уважения и презрения к другим. Он чувствует себя достаточно сильным, чтобы сдерживать даже «вопреки судьбе» данное им слово, и в то же время у него всегда окажется «наготове пинок» для тех, кто дает обещание без всякого на то право, и «розга для лжеца», нарушающего свое слово. То есть его мораль отличается нетерпимостью, которую он даже причисляет к числу добродетели под именем «справедливости». Осознание им своей исключительной привилегии *ответственности*, власти над собой и судьбой становится у него доминирующим инстинктом, который Ницше именуется *совестью*. Стало быть, совесть, как и чувство вины и долга, проистекает из инстинкта жестокости как природного начала человека.

Говоря о происхождении могущества аскетического идеала в человеческой культуре, Ницше указывает на три его столпа: бедность, смирение, целомудрие, к которым тяготеют, прежде всего, философы. Философ, по Ницше, должен чураться трех вещей: славы, царей и женщин. В отличие от художника, для которого аскетические идеалы значат ровным счетом ничего, для философа они - это желание избавиться от пытки, ибо философ, как и всякое животное, а он, стало быть, как философское животное, инстинктивно стремится к оптимуму благоприятных условий, при которых он может достичь максимума чувства власти. Однако, как полагает Ницше, вначале философский дух мог оказаться возможным только потому, что он облачался в типы созерцательного человека, как-то: жреца, кудесника, религиозного человека вообще. В аскетическом идеале заключена воля, власть аскетического священника, этим идеалом держится его право на существование. В отличие от своего учителя Шопенгауэра, видевшего в аскезе и святости проявление самоотрицания воли к жизни, Ницше усматривает в аскетическом идеале инстинкт воли к жизни. Эту болезненность человека, «больного животного вообще», Ницше связывает с тем, что аскетические священники утверждают такие

ценности для больных, как «великое *отвращение* к человеку» и «великую *жалость* к человеку», которые, соединившись, ведут к Ничто, нигилизму. Для больной паствы аскетический священник оказывается спасителем, пастырем. Его историческая миссия – *господство над страждущими*, которого он достигает различными средствами, как «невинными», так и «повинными».

Например, в качестве такого «невинного средства» может расцениваться, согласно Ницше, *борьба с чувством недовольства*, которая ведется формами и способами, притупляющими до самого минимума чувство жизни вообще: никакой воли, никаких желаний, не любить, не ненавидеть, невозмутимость, не мстить за себя, не обогащаться, не работать, нищенствовать. В результате получается в морально-психологическом плане полностью обезличенный человек, «обезличение», в физиологическом – гипнотизирование, введение в спячку, гипнотическое ощущение Ничто, эпикурейская безболезненность. Но больший интерес для философа-пророка, исследующего в качестве психолога корни христианской морали, представляют так называемые «повинные» средства борьбы с недомоганием. Аскетический священник прибегал к умышленному разгулу чувств с целью вывести «однажды человеческую душу из всех её пазов, так глубоко окунуть её в ужас, стужу, пекло и восторги, чтобы она... мигом отделалась от всяческой мелюзги, прилипающей к недовольству...», разбудить человека из томительной скорби, загнать хотя бы на время его тупую боль, мотивируя это религиозным «оправданием». Но на самом деле, как считает Ницше, такой разгул чувств, хотя и предписывался страждущему священником с чистой совестью, всё же усугублял болезнь. Таким образом, заключает философ, каждый разгул чувств, причинявший боль, служил впрямь победой аскетического идеала священника. Этой системой лечения аскетический священник фактически «приручил» человека, делая его еще больнее. С тренингами покаяния и искупления Ницше связывает темп роста болезненности, возникновение чудовищных эпидемий, массовых психозов смертомании в Европе. Потому он называет аскетический идеал «*настоящей пагубой* в истории здоровья европейского человека», а аскетический священник своей методикой лечения навел порчу на душевное здоровье.

Но можно ли противопоставить что-то могуществу аскетического идеала? На этот вопрос Ницше дает отрицательный ответ. Он не может согласиться с теми, кто видит противовес аскетическому идеалу в современной науке, ибо она, по его словам, «выступает не антиподом аскетического идеала, а, напротив, *новейшей и преимущественнейшей формой его*», она даже способствует процессу его формирования, остается его лучшей союзницей. Наука так же, как и аскетический идеал, оказывается пристанищем для всякого рода унылости, безверия, страдания от дефицита любви,

неудовлетворенности, отвращения от жизни. Для них уверенность в жизни, уверенность в будущем канули в прошлое. Всякая наука, продолжает далее клеймить её Ницше, пытается разубедить человека в уважении к самому себе, «она изводит всю свою гордость, свою суровость своей стоической атараксии на то, чтобы поддержать в человеке это с таким трудом добытое *самопрезрение...*». (13, 513). Так же, как и аскетические священники, ученые далеко не свободные умы, ибо они верят еще в истину, а для Ницше воля к истине есть собственно вера в аскетический идеал, в метафизическую ценность, *самоценность истины*. Следовательно, наука и аскетический идеал стоят на одной почве, а именно, на почве одинаковой преувеличенной оценки истины. В связи с этим не могу не привести примечательнейший пассаж, в котором философ-пророк выразил свое сомнение в правомерности статуса науки и религии: «Наша вера в науку покоится всё еще на *метафизической вере* - и даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берем *наш* огонь всё еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, - вера в то, что Бог есть истина, что истина *божественна...* А что, если именно это становится всё более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, - если сам Бог оказывается *продолжительнейшей* нашей *ложью?*»... Сама наука *нуждается* отныне в оправдании...». (13, 516). Эту необходимость Ницше связывает с тем, что в науке, как и в философии, до сих пор не осознали того, что сама воля к истине нуждается еще в оправдании. В силу тысячелетнего господства аскетического идеала истина полагалась как сущее, как Бог, как верховная инстанция, оттого она не ставилась как проблема, не ставилась проблема ценности истины. Сам философ-пророк поставил, как известно, ценность истины под вопрос, ибо в самосознании воли к истине он видел погибель морали, а стало быть, и всего христианства. «...Погибло христианство, - подчеркивает Ницше, - *в качестве догмы* – от собственной своей морали; так именно должно теперь погибнуть и христианство *в качестве морали* – мы стоим на пороге *этого* события». (13, 523). Не противоречит аскетическому идеалу, по Ницше, и получивший широкое распространение в Европе «безусловный порядочный атеизм», который представляет собой лишь одну из последних фаз развития данного идеала.

Христианская мораль, как считает Ницше, осуществила полную метаморфозу стадной морали: жестокость утончили до трагического сострадания в такой степени, что она не признается более за жестокость, рабский дух принял форму христианского послушания, унижение – форму смирения. На самом же деле, согласно Ницше, за обнаруживающейся в моральных ценностях волей к власти скрывались три силы: 1) инстинкт *стада* против сильных и независимых; 2) инстинкт *страждущих* и неудачников

против счастливых; 3) инстинкт *посредственности* против исключений. Эти три силы фактически разрушили могущество, личностное начало в человеке, его чувство гордости. Чтобы вернуть себе это чувство, почувствовать свое могущество, он должен впредь руководствоваться волей к власти, достижению которой содействует не только добро, но и зло, ибо «всякое добро исходит от зла». И далее: «Сила доброго, - подчеркивает Ницше, - заключается в том, что его злое сильно». Воля к власти утрачивается, если опираются исключительно на добродетели. Она достигается такими же «безнравственными» средствами, как и всякая победа: насилием, клеветой, ложью, несправедливостью. В этом смысле она есть порок. А потому, заключает «философ неприятных истин», «чтобы человек мог иметь к себе уважение, он должен быть способным стать также и злым». (10, 122). Стало быть, если христианская мораль делает ставку на добро, то мораль Ницше – на зло, ибо «...зло есть лучшая сила человека... Человек должен становиться всё лучше и злее». (14, 208). В этом собственно и суть новой морали Ницше – *иммориализма*.

Иммориализм призван восстановить натурализм в морали и прежде всего естественного, «дикого» (на моральном языке – «злого») человека, излечить его от «культуры», читай: от морали, которая утвердила преимущество воли к «ничто» перед волей к жизни, иными словами утвердила принцип жизни: «лучше не быть, чем быть», т.е. отвергла ценность жизни. Стало быть, такая противоестественная мораль, по Ницше, направлена, против инстинкта жизни. Подлинная же, «здоровая» мораль – а для Ницше таковой является иммориализм – должна «открывать либо искать высшие состояния жизни...». Она подчиняется инстинкту жизни, изымает из жизненного мира человека такие понятия, как «вина», «наказание», «нравственный миропорядок», становится *по ту сторону* добра и зла. Последнее оказывается возможным потому, что Ницше отрицает существование в морали моральных фактов. «Мораль, - подчеркивает философ, - есть лишь истолкование известных феноменов, говоря точнее, *лжетолкование*... Мораль есть просто язык знаков, просто симптоматология: нужно уже знать, *о чем* идет дело, чтобы извлекать из неё пользу». (7, 585).

В целом можно сказать, что в слове иммориализм заключаются два отрицания: во-первых, отрицание типа человека *доброе, доброжелательного, благодетельного*; во-вторых, отрицание христианской морали. Именно христианская мораль научила презирать первичные инстинкты жизни и отрицать жизнь в глубочайших основаниях, выдумала «дух», «душу», чтобы посрамить тело. Предлагаемая в противовес ей новая мораль – иммориализм - предполагает новый тип человека, обозначаемый Ницше как *сверхчеловек*. Своё учение о сверхчеловеке, вызвавшее множество толков, он вложил в уста «дионисического» Заратустры, истребителя морали.

Если человек как вид есть животное, то между ним и сверхчеловеком лежит непроходимая пропасть. Человек как раз и есть мост, переход на пути к цели – сверхчеловеку. Для него человек есть бесформенная масса, материал, безобразный камень, требующий еще ваятеля. «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью». (14, 9). Её можно преодолеть, если превзойти человека. В этом Ницше собственно и усматривает сущность человека: «Человек есть нечто, что должно превзойти». Так понимаемый человек есть одновременно и *переход*, и *гибель* на пути к сверхчеловеку, который должен стать смыслом земли и человеческого бытия. Нынешний человек – человек толпы, «одномерный человек» - стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком. «Великий человек - тот, который ради своего дела отбрасывает прочь от себя сострадание и умеет сокрушить свое уступчивое сердце: он требует от себя и решается принести в жертву многих и многое для того, чтобы иметь успех самому...». (15, 357). У человека толпы главной добродетелью выступает сострадание, ему чужды *сладолюбие, властолюбие, себялюбие*, которые, по мнению Ницше, как раз и должны стать основополагающими ценностями нарождающейся новой морали сверхчеловека – имморализма, морали льва. На смену человеку толпы, утверждавшего, что не существует высших людей, что перед Богом все люди равны, должны прийти высшие, более сильные, более веселые, такие, у которых, по словам философа-пророка, «прямоугольно построены тело и душа: *смеющиеся львы* должны прийти». (14, 204). На смену умершему Богу приходит сверхчеловек, царство которого находится по ту сторону добра и зла. К нему ведут ненависть, отчаяние, отвращение к человеку, страдание человеком, страх, сердечная мука, скорбь, зло. Для блага сверхчеловека нужно самое злое. «Человек, - учит устами «дионисического» Заратустры Ницше, - должен становиться всё лучше и злее, ибо зло есть лучшая сила человека». (14, 208). Тем самым «философ неприятных истин» утверждает превосходство зла, его творческое начало для развития жизни. «Этот человек будущего, который избавит нас от прежнего идеала ... этот антихрист и антинигилист, этот победитель Бога и Ничто – *он таки придет однажды...*», - возвещает Ницше. (10, 471). Безусловно, люди хотят презирать зло, больше всего боятся страдания. Возможно, Ницше не пошел бы по пути зла, если бы ему не пришлось испить горькую чашу до дна, поднесенную ему судьбой. Его имморализм и сверхчеловек – логический итог трагической, безмерно несчастной жизни.

Но с образом Заратустры философ-пророк связывает и другую свою мысль – *идею вечного возвращения*, к которой он прибегает для разрешения проблем натуралистической философии. Ницше отверг господствовавшую во второй половине XIX в. идею

эволюционного развития Спенсера. Его больше прельщала в этом плане мысль о цикличности развития космоса, высказанная его любимыми философами трагической эпохи Греции – Гераклитом и Эмпедоклом. Оставаясь верным этим учителям, Ницше упорно пытается разгадать тайну бытия, которая полностью поглотила его ум летом 1881 г. Все эти дни философу-пророку не давала покоя внезапно открывшаяся ему мысль о «вечном возврате». По его словам, она зародилась у него в тот момент, когда он августовским днем шел вдоль озера Сильваплана через леса и сел отдохнуть у подножия пирамидальной скалы.

Время в своем бесконечном течении, в определенные периоды, должно неизбежно повторять одинаковое положение вещей. Это необходимо; значит необходимо и то, что всякое явление повторяется. Следовательно, через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на меня, сидя, как и я сейчас, в тени этой скалы, найдет в своем уме ту же мысль, которую нашел сейчас я, и эта мысль будет являться в голове этого человека не один раз, а бесчисленное количество раз, потому что движение, управляющее всеми явлениями, безостановочно. Если так, то всякая надежда должна быть отвергнута, и мы должны определенно установить себе, что никакая небесная жизнь не встретит нас, и что в будущем нас не ждет никакое утешение. Мы только тени слепой однообразной природы, мы пленники минуты. Но надо помнить, что эта страшная идея, убивающая в нас всякую надежду, облагораживает и одухотворяет каждую минуту нашей жизни: мгновение непреходяще, если оно вечно возвращается; малейший миг является вечным памятником бесконечной ценности.(15, 195-196). Суть этой своей новой великой идеи Ницше выразил в следующей формуле: «жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «ничто»: *«вечный возврат»*. (10, 62). И далее: *«Пусть всё непрерывно возвращается, это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром: в этом вечном возврате заключается высшая точка мышления»*. (15, 196). Это вечное возвращение есть не что иное, как бытие становления, необходимость случайного.

Вечное возвращение как становление, как избирательное бытие означает, что возвращается единственно то, что может быть утверждено: возвращается активное становление, утверждается бытие сверхчеловека. Сверхчеловек в этом плане есть не что иное, как сосредоточение в человеке всего, что может быть утверждено, это высшая форма того, что есть, тип, представленный в избирательном бытии. А всё, что можно отрицать, отвергается в самом движении вечного возвращения, которое гонит прочь всё, что противоречит утверждению: нечистую совесть, злопамятство, нигилизм, реактивного человека, силы которого соединены с нигилизмом. И всё же философ-пророк не до конца

последователен в проведении идеи «вечного возврата» как бытия становления. В часы болезненного томления его охватывает мысль о вечном возвращении как цикле, в котором всё возвращается назад, в котором возвращается *то же самое*. Послушаем речь выздоравливающего Заратустры, с которой он обратился к своим зверям: «Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!» Нагими видел я некогда обоих, самого большого и самого маленького человека: слишком похожи они друг на друга, слишком еще человек даже самый большой человек! Слишком мал самый большой! – Это было отвращение к человеку! А вечное возвращение даже самого маленького человека! – Это было неприязню моей ко всякому существованию!». (14, 159-160). Этого возвращения Заратустра страшится, ибо возвратиться должны нигилизм и реакция. Вот почему в Заратустре вопиёт великое отвращение, великое презрение, вот почему он вещает, что не может и не хочет говорить о вечном возвращении. Но как только он выздоравливает, происходит перемена в понимании вечного возвращения: оно есть не цикл, не возвращение то же самого, а бытие становления.

Судьба ницшеанства

Осуществленная выше реконструкция четырех главных идей Ницше составила основное содержание его опыта переоценки ценностей. Но наш рассказ о «философе-динамите» был бы не полным без обращения к теме о посмертных судьбах ницшеанства. Без преувеличения можно сказать, что вся первая половина XX века – это эпоха ницшемании, свидетельствующая о необыкновенно точном пророчестве «философа неприятных истин». Сбылся, правда, в карикатурном исполнении, подзаголовок книги о Заратустре: «*Книга для всех и ни для кого*». Точнее, сбылась первая его часть – «*для всех*». Феномен ницшеанства оказался на редкость популярным и общедоступным. Подмененный «цитатником Ницше», он ворвался в XX столетие, возвестив о пришествии «*белокурой бестии*». Канонизация Ницше началась еще при жизни. И первый шаг в этом направлении был сделан Элизабет Фёрстер-Ницше, сестрой философа, попытавшейся сотворить из брата посредством фальсификации его текстов из истребителя кумиров нового кумира. Фальсифицированными текстами Ницше зачитывались до дыр, они вполне отвечали запросам эпохи и, прежде всего, духу немецкого юношества, которое, будучи оболваненным идеологией национал-социализма, отправлялось на фронт с «*цитатником Ницше*».

Захлестнувшая в XX веке как западную, так и отечественную литературу тема «*Ницше и нацизм*» стала одной из излюбленных в обсуждении феномена ницшеанства. Но насколько правомерна сама формулировка этой темы? Она мне представляется не только безосновательной, но и бессмысленной, абсурдной. Ставить рядом на одну чашу весов,

сопоставлять элитарную, аристократическую философию Ницше и плебейскую идеологию нацизма кощунственно, ибо это значит: или возвысить фашизм до элитарной философии, или, напротив, последнюю свести к популистской идеологии. отождествлять Ницше с нацизмом всё равно, что связывать поэтическое мифотворчество с концлагерями. Ницше проповедовал личность, индивидуальность, самость, нацизм же – массовость, конформизм. Величие Ницше в том, что он воспевал культ личности, а нацизм – культ рабства. Ницше – это пророк, предугадавший вакханалию жестокости и заблаговременно предупредивший человечество о надвигающейся опасности обезличивания человека. А потому Ницше вел не к нацизму, а, напротив, предостерегал от него. Такого рода сопоставление можно было бы продолжать и дальше. Даже если условно свести высокую, интеллектуальную философию Ницше до обычной идеологии, то её несовместимость с нацистской идеологией становится вопиющей.

Как известно, нацистская идеология имеет в своей основе следующие три основополагающие принципа: 1) *пангерманизм* 2) *антисемитизм* 3) *славянофобия*. Если рассмотреть отношение к ним Ницше в контексте всей его философии, то однозначность его позиции не вызывает никаких сомнений. Хотя философ-пророк и был наполовину немцем по крови, но всё же он не любил всё немецкое: ненавидел немцев, немецкую культуру, немецкую философию. Эту его ненависть можно, видимо, объяснить тем, что он видел в немцах ту нацию, на долю которой волею судьбы возложена задача пробудить дионисический дух в европейской культуре, быть наследниками античного мира. Именно немцы, как полагал Ницше, должны были поставить современную культуру перед безошибочным судьей – Дионисом. Этим они искупили бы свой грех перед греками. Но, к сожалению, немцы не справились со своей исторической миссией. С присущими ему сарказмом и иронией он бросает в их адрес различные упреки на страницах своих многочисленных работ, начиная с самой ранней *«Рождение трагедии из духа музыки...»* и заканчивая скандальной *«Воля к власти»*.

Вот лишь некоторые наугад выбранные цитаты, не требующие каких-либо комментариев: «Высокомерно неуклюжая и униженная развязная внешность, которая составляет характерную особенность немца»; «У немцев нет до сих пор никакой культуры, как бы они ни распространялись и ни важничали на сей счет» (*«О пользе и вреде истории для жизни»*); «Ставить на первый план немецкое сочинение есть варварство, ибо мы лишены образцового немецкого стиля» (*«Человеческое, слишком человеческое»*); «Стоит лишь прусскому офицеру начать говорить и двигаться, как он оказывается самой нахальной и самой противной фигурой в старой Европе» (*«Веселая наука»*); «Всюду, где германцы прививали свою кровь, прививали они также и свой

порок»; «В нынешней Германии пользуется немалым спросом *всякого* рода умничающее мошенничество, это связано с непререкаемым и уже осязаемым *запустением* немецкого духа, причину коего я ищу в питании, состоящем сплошь из газет, политики, пива и вагнеровской музыки...» («*К генеалогии морали*»); «Человек ли вообще Вагнер? Не болезнь ли он скорее? Он делает больным всё, к чему прикасается, *он сделал больною музыку*... Вагнер – великая порча для музыки»; «Немцы, *замедлители par excellence* в истории, теперь самый отсталый культурный народ Европы» («*Казус Вагнер*»); «Немцы – их называли некогда народом мыслителей, - мыслят ли они еще нынче вообще? Немцы скучают теперь от ума, немцы не доверяют теперь уму... „Deutschland, Deutschland ьber alles“, я боюсь, что это было концом немецкой философии...»; «Что немцы хоть только выдержали своих философов, прежде всего этого уродливейшего идейного калеку, какой только существовал, *великого* Канта, это дает немалое понятие о немецком изяществе»; «Я не могу простить немцам, что они ошиблись в *Канте* и его «философии задних дверей», как я называю ее...»; «Гёте – последний немец, к которому я отношусь с уважением» («*Сумерки идолов, или как философствуют молотом*»); «Сознаюсь, что это *мои* враги, эти немцы: я презираю в них всякого рода нечистоплотность понятия и оценки, *трусость* перед каждым Да и Нет. Почти за тысячу лет они всё сбили и перепутали, к чему только касались своими пальцами, они имеют на своей совести все половинчатости – которыми больна Европа, они имеют также на совести самый нечистоплотный род христианства, какой только есть, самый неизлечимый, самый неопровержимый – протестантизм... Если не справятся окончательно с христианством, то *немцы* будут в этом виноваты...» («*Антихрист. Проклятие христианству*») и т.д.

И хотя Ницше осуждал еврейский народ за то, что он привнес в мир иудейско-христианскую мораль, являющуюся эквивалентом морали декаданса и зла, всё же в целом он высоко отзывался о нем. Никакая форма антисемитизма неприемлема для него. Об этом свидетельствуют его многочисленные высказывания на страницах различных работ. Вот самые характерные: «Чем обязана Европа евреям? – Многим, хорошим и дурным, и прежде всего тем, что является вместе и очень хорошим, и очень дурным: высоким стилем морали, грозностью и величием бесконечных требований, бесконечных наставлений, всей романтикой и возвышенностью моральных вопросов, - а следовательно, всем, что есть самого привлекательного, самого обманчивого, самого отборного в этом переливе цветов, в этих приманках жизни, отблеском которых горит нынче небо нашей европейской культуры... Мы, артисты среди зрителей и философов, благодарны за это – евреям»; «Евреи же, без всякого сомнения, самая сильная, самая цепкая, самая чистая раса из всего теперешнего населения Европы» («*По ту сторону добра и зла*»); «С евреев начинается

восстание рабов в морали»; «Евреи были тем священническим народом *ressentiment par excellence*, в котором жила беспримерная народно-моральная гениальность»; «Не люблю и этих новейших спекулянтов идеализма, антисемитов, которые нынче закатывают глаза на христианско-арийско-обывательский лад и пытаются путем нестерпимо наглого злоупотребления дешевейшим агитационным средством, моральной позой, возбудить все элементы рогатого скота в народе» («*К генеалогии морали*»); «Евреи – это самый замечательный народ мировой истории» («*Антихрист*»); «Поистине, общество, от которого волосы встают дыбом! ... Ни в каком ублюдке здесь нет недостатка, даже в антисемите. – Бедный Вагнер! Куда он попал! – Если бы он попал еще к свиньям! А то к немцам!» («*Ессе Ното*») и т.д.

В отличие от своих соотечественников, не чуравшихся открыто говорить о великом германском духе, как, например, Фихте и Гегель, Ницше постоянно подчеркивал преимущества своего польского происхождения. (Предки его были польские дворяне, его редко принимали за немца, хотя и мать, и бабка по отцу принадлежали к чисто немецкому роду. (4, 698-701)). Безусловно, признание философа-пророка в своей симпатии к славянам могла вызвать у приверженца идеологии нацизма лишь чувство неприязни, нередко переходящей в патологическую ненависть. Вот некоторые из этих признаний: «Одаренность славян казалась мне более высокой, чем одаренность немцев, я даже думал, что немцы вошли в ряд одаренных наций лишь благодаря сильной примеси славянской крови»; «Мелочность духа, идущая из Англии, представляет нынче для мира великую опасность. Чувства русских нигилистов кажутся мне в большей степени склонными к величию, чем чувства английских утилитаристов... Мы нуждаемся в безусловном сближении с Россией и в новой общей программе, которая не допустит в России господства английских трафаретов. Никакого американского будущего! Сращение немецкой и славянской расы». (16, 45). Не будем забывать также, что одним из великих кумиров «философа неприятных истин» был Ф.М. Достоевский, которого он считал своим духовным учителем: «...Достоевского, единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни...». («*Сумерки идолов, или как философствуют молотом*»).

То, что философ-пророк сделал для европейцев – это великий интеллектуальный и нравственный подвиг, который можно поставить в один ряд с нравственным подвигом великого Сократа и научным подвигом ученого-мученика Джордано Бруно. И если греческий мудрец пал жертвой афинской демократии, а итальянский монах - инквизиции, то на долю философа-мученика выпала еще более горькая судьба – стать жертвой всего христианского мира, идущего по стопам «первого дохристианского христианина» -

божественного Сократа, который создал тип *«теоретического человека»* и предал забвению *«человека нетеоретического»*, природного, дионисического. Вытащить из небытия, забвения дионисического человека – таково было предназначение Ницше. Совершенный им подвиг - свидетельство того, что перед нами личность высочайшей гуманистической культуры; личность, переживающая вместе со своим временем все коллизии эпохи; личность, открывшая вход в пещеры человеческой души и глубже всего проникшая в её патологические тайники; личность пророческая, предвосхитившая духовную ситуацию нашего времени; личность, предугадавшая вакханалию жестокости современного мира; личность, постигшая идею грядущего обезличивания человека, которого омассовление делает вульгарным, стадным.

Величие Ницше в его интеллектуальном и нравственном подвиге – в великой переоценке всех ценностей, - в утверждении культа личности, личностного начала в человеке, великой индивидуальности, безграничного индивидуализма, гуманизма, выражающегося в ностальгии по цельному, гармоничному человеку, который не подавляет свою человечность.

Литература:

1. См.: Ницше Ф. Несвоевременные размышления: Шопенгауэр как воспитатель. – В кн.: Ницше Ф. Странник и его тень. - М., 1994. - С.14.
2. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998.
3. Цит. по: Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания. //Ницше Фр. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1990. С. 7.
4. Ницше Ф. Эссе Homo. Почему я так мудр. – В кн. Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2.
5. Делез Ж. Ницше. М., 2001.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-тт. Т.1.
7. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2.
8. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения. Т.1.
9. Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
11. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-тт. Т.2.
12. Ницше Ф. Весёлая наука. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. С. 667.
13. Ницше Ф. К генеалогии морали. (Полемическое сочинение). – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2 тт. Т. 2.
14. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2.
15. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. М., 1991.
16. Цит. по: Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания. – В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.1.

Наши авторы:

Михайлов Феликс Трофимович –

доктор философских наук, профессор, академик РАО, был заведующим кафедрой философии и культурологии РГМУ в 1962-1991-2006 годах

Блок Алла Михайловна -

кандидат философских наук, профессор кафедры философии и культурологии РГМУ.

Шишков Иван Захарович –

доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии РГМУ, заведующий кафедрой с 2006 года.

Рюмина Марина Тулеухановна -

доктор философских наук, профессор кафедры философии и и культурологии РГМУ

Зорина Елена Владимировна –

доктор философских наук, профессор кафедры философии Финансовой академии при правительстве РФ

Шумова Елена Анатольевна –

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и и культурологии РГМУ

Кораблева Татьяна Федоровна –

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологи РГМУ

Будов Анатолий Иванович -

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологи РГМУ

Телегина Наталья Викторовна –

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии РГМУ.

Моисеенко Галина Викторовна –

старший преподаватель кафедры философии и культурологии РГМУ.